



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

درر وسرر  
فوق الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ الفاضل محمد باقر

« ١ - ٧ »

مكتبة



المطبعة والمطبعون في طهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دروس في الكفاية

كاتب:

محمد كاظم بن حسين آخوند خراساني

نشرت في الطباعة:

دار المصطفى صلي الله عليه وآله لإحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
46	دروس في الكفاية
46	هوية الكتاب
46	المجلد 1
46	اشارة
52	اما المقدمة
52	اشارة
52	الأمر الأول: موضوع علم الأصول
52	اشارة
53	رأى المصنف في العرض الذاتي
55	الفرق بين قول المصنف وغيره في العرض الذاتي
57	مسائل العلم عند المصنف
59	والمستفاد من كلام المصنف في المطلب الثاني أمران:
62	الجواب عن إشكال تداخل علمين في بعض المسائل
63	تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات
65	موضوع علم الأصول عند المصنف
70	المراد بالسنة ما يعم حكايتها
71	تعريف علم الأصول عند المصنف
73	رأى المصنف يتلخص فيما يلي:
74	الأمر الثاني مبحث الوضع
74	اشارة
74	تعريف الوضع
76	أقسام الوضع

80	التحقيق في وضع الحروف
87	الفرق بين الاسم و الحرف في الوضع .....
91	تلخيص البحث في المقام معنى الحروف .....
92	الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له (4) .....
92	اشارة .....
92	خلاصة البحث في الوضع عند المصنف ترجع إلى أمور تالية .....
92	ملاك صحة الاستعمال في غير ما وضع له .....
94	الرابع استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخصه .....
94	اشارة .....
100	إطلاق اللفظ في نوعه ليس من استعمال اللفظ في المعنى .....
104	الخامس خلاصة البحث في إطلاق اللفظ على اللفظ .....
104	اشارة .....
104	تبعية الدلالة للإرادة .....
108	الدليل على عدم التبعية .....
110	الإشكال على كشف الدلالة التصديقية عن الإرادة .....
111	خلاصة البحث في تبعية الدلالة للإرادة طبقا لنظرية المصنف «قدس سره»: .....
112	السادس وضع المركبات .....
112	اشارة .....
115	خلاصة البحث في وضع المركبات: .....
115	السابع علامات الحقيقة و المجاز .....
115	تبادر المعنى من اللفظ من علامات الحقيقة .....
119	توضيح صحة الحمل من علامات الحقيقة .....
122	الاطراد من علامات الحقيقة .....
125	خلاصة البحث في علامات الحقيقة و المجاز مع رأي المصنف «قدس سره»: .....
126	الثامن تعارض أحوال اللفظ .....

126	(1) يقع الكلام في مقامات: .....
126	و أما توضيح الأحوال الخمسة فهو: .....
129	صور تعارض أحوال اللفظ .....
133	نظرية المصنف في المقام: .....
133	التاسع الحقيقية الشرعية .....
133	اشارة .....
134	الأقوال في الحقيقة الشرعية .....
140	كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية .....
143	الثمرة بين القول بالثبوت و النفي .....
145	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
145	العاشر بحث الصحيح و الأعم .....
145	اشارة .....
148	الصحة بمعنى التمامية .....
152	الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة .....
155	الإشكال في تصوير الجامع على الأعمى .....
155	اشارة .....
155	الوجه الاول في تصوير الجامع على مذهب الأعمى .....
157	الوجه الثاني في تصوير الجامع على مذهب الأعمى .....
158	الوجه الثالث في تصوير الجامع على مذهب الأعمى .....
161	الوجه الرابع في تصوير الجامع على مذهب الأعمى .....
163	قياس وضع ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير و الأوزان .....
166	ثمرة النزاع هي إجمال الخطاب على الصحيحى .....
169	الإشكال على ظهور الثمرة في النذر .....
170	(1) الاستدلال بالتبادر يتوقف على أمور: .....
175	أدلة الأعمى: .....

175	الدليل الأول هو: التبادر
175	اشارة
175	مخلص ما في التبادر من الإشكال:
177	الدليل الثاني هو: عدم صحة السلب
177	الدليل الثالث هو: صحة التقسيم
178	الدليل الرابع هو: الأخبار
178	اشارة
179	الإشكال على الاستدلال بالأخبار للأعم
181	الدليل الخامس هو: تعلق النذر بترك الصلاة
181	اشارة
182	قد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بجوابين:
184	جريان نزاع الصحيح والأعمى في المعاملات
189	أقسام دخل الشيء في المأمور به
194	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
194	يتلخص البحث في أمور تالية:
196	الحادى عشر الاشتراك
196	اشارة
201	فساد القول بوجوب الاشتراك
202	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره». يتلخص البحث في أمور تالية:
202	رأي المصنف: وهو وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.
203	الثانى عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
203	اشارة
210	ردّ المصنف القول بالتفصيل بين الثنية و الجمع بين المفرد
211	وهم و دفع:
211	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث فيما يلي:



- 211 ..... 1 - أن محل الكلام ما إذا كان الجمع بين معنيين ممكنا، و كان كل منهما مرادا على انفراده ومستقلا.
- 212 ..... 2 - عمدة الأقوال: 1 - الامتناع العقلي. 2 - عدم الجواز لغة. 3 - الجواز مطلقا.
- 213 ..... الثالث عشر مبحث المشتق .....
- 213 ..... إشارة .....
- 213 ..... تحرير محل النزاع في مبحث المشتق .....
- 213 ..... و كل منهما على قسمين: .....
- 223 ..... الفرق بين المشتق الأصولي و النحوي .....
- 226 ..... ابتناء الحكم في المرضعة الثانية على خلاف المشتق .....
- 228 ..... خلاصة البحث حسب ما يلي: .....
- 230 ..... الإشكال على كون اسم الزمان من المشتق .....
- 230 ..... قد أجب المصنف عن الإشكال المذكور بوجهين: .....
- 232 ..... خلاصة البحث .....
- 233 ..... خروج الأفعال و المصادر عن محل النزاع .....
- 234 ..... عدم دلالة الفعل على الزمان .....
- 237 ..... امتياز الماضي عن المضارع .....
- 241 ..... خلاصة البحث .....
- 242 ..... امتياز الحرف عن الاسم و الفعل .....
- 249 ..... امتياز الحرف عن الاسم و الفعل .....
- 249 ..... اختلاف المشتقات من حيث المبادئ .....
- 252 ..... خلاصة البحث .....
- 252 ..... بيان المراد من الحال في باب المشتق .....
- 258 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف .....
- 258 ..... تأسيس الأصل .....
- 262 ..... الاستدلال على كون المشتق حقيقة في المتلبس .....
- 265 ..... الإراد على برهان التضاد .....

272	الإشكال على صحة السلب ..
277	خلاصة البحث ..
278	أدلة القائل بالأعم ..
281	الجواب عن الاستدلال بالآية على الأعم ..
284	الإشكال على جواب المصنف ..
285	قد أجاب المصنف عن الإشكال بوجهين:
287	خلاصة البحث على ما يلي ..
288	في بيان بساطة مفهوم المشتق أو تركبه ..
290	جواب المصنف عن إشكال الفصول على الشريف ..
291	أن الفصل على قسمين:
294	انحلال «الإنسان ناطق» إلى قضيتين: ضرورية وممكنة ..
300	إصلاح برهان الشريف على بساطة المشتق ..
302	إرشاد: في معنى البساطة ..
303	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..
305	الفرق بين المشتق والمبدأ ..
310	خلاصة البحث ..
311	ملاك الحمل ..
313	ثم أورد عليه بوجهين:
313	الإشكال على شروط الفصول في صحة الحمل ..
314	خلاصة البحث ..
314	كيفية حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة ..
316	خلاصة البحث ..
317	الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات ..
323	خلاصة البحث ..
327	الثمرة العلمية والعملية على بحث المشتق ..

328	..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
329	..... المقصد الأول في الأوامر
329	..... إشارة
332	..... الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر
332	..... إشارة
332	..... الجهة الأولى: في معاني لفظ الأمر
332	..... إشارة
337	..... هذا بحسب العرف و اللغة
341	..... خلاصة البحث في الجهة الأولى مع رأي المصنف «قدس سره»
343	..... الجهة الثانية (1): في اعتبار العلو في معنى الأمر
343	..... إشارة
345	..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
346	..... الجهة الثالثة (1): في كون الأمر حقيقة في الوجوب
346	..... إشارة
349	..... تنبيه: ينبغي بيان أمرين: ..
350	..... ردّ المصنف استدلال وضع الأمر لمطلق الطلب
352	..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
353	..... الجهة الرابعة (1): الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي
353	..... إشارة
353	..... رأي المصنف «قدس سره» في لفظ الأمر:
353	..... اتحاد الطلب و الإرادة
361	..... كيفية اتحاد الطلب و الإرادة
366	..... جواب المصنف عن استدلال الأشاعرة على المغايرة
368	..... دفع وهم (1):
368	..... ردّ المصنف على القول بالكلام النفسي

- 372 ..... إشكال و دفع: .....
- 373 ..... دفع إشكال تخلف المراد عن الإرادة توضيح الدفع يتوقف على مقدمة وهي: أن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية، وإرادة تشريعية. ....
- 376 ..... الجواب عن إشكال الجبر. ....
- 379 ..... المراد من الخبر المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه» .....
- 381 ..... وهم (1) و دفع .....
- 383 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
- 388 ..... الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر و فيه مباحث: .....
- 388 ..... المبحث الأول (1): أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها .....
- 388 ..... إشارة .....
- 388 ..... صيغة الأمر .....
- 392 ..... إيقاظ: لا يخفى: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية. ....
- 394 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
- 395 ..... المبحث الثاني: في أن الصيغة (1) حقيقة في الوجوب أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك .....
- 395 ..... إشارة .....
- 395 ..... ما هو الموضوع له لصيغة الأمر؟ .....
- 397 ..... ردّ على القول بكون صيغة الأمر للندب .....
- 399 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
- 400 ..... المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب و البعث ظاهرة في الوجوب أو لا .....
- 400 ..... إشارة .....
- 400 ..... في مدلول الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب .....
- 404 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
- 405 ..... المبحث الرابع (1): إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا .....
- 405 ..... إشارة .....
- 405 ..... صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟ .....
- 408 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....

409	المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصيليا أو لا؟
409	إشارة
409	في التعبدية والتوصلي
409	إنه لا خلاف في أن الواجب في الشرع على قسمين:
410	لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:
411	اعتبار قصد القرية عقلا
418	قد أجاب المصنف عنه أى صورة تعدد الأمر بوجهين:
424	المرجع عند الشك في الامتثال هي أصالة الاشتغال
430	خلاصة البحث في المبحث الخامس مع رأي المصنف «قدس سره»
435	المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة (1) كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا
435	إشارة
435	مقتضى إطلاق الصيغة
436	المبحث السابع: في الأمر الواقع عقيب الحظر
436	إشارة
436	في الأمر الواقع عقيب الحظر
439	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
440	المبحث الثامن: في المرة والتكرار
440	إشارة
443	قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:
445	ما هو المراد المرة والتكرار
451	تبيه (1): في ثمة المرة والتكرار
454	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
458	المبحث التاسع: (1) في الفور والتراخي
458	إشارة
462	الفرق بين الأوامر الإرشادية والمولوية

- 463 ..... تمة: بناء على القول بالفور (1) فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً .....
- 465 ..... خلاصة البحث في المبحث التاسع مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور: .....
- 466 ..... رأي المصنف «قدس سره»: .....
- 467 ..... الفصل الثالث الكلام في الأجزاء .....
- 467 ..... إشارة .....
- 468 ..... مقدمات البحث .....
- 468 ..... إشارة .....
- 468 ..... أحدها توضيح معاني «وجهه» .....
- 471 ..... ثانيها تفسير معنى الاقتضاء .....
- 471 ..... إشارة .....
- 473 ..... إن النزاع في الأمر الاضطراري و الظاهري يكون صغوريا و كبرويا .....
- 475 ..... ثالثها الفرق بين الأجزاء بالمعنى الاصطلاحي و العرفي .....
- 478 ..... رابعها الفرق بين مسألة الأجزاء و بين مسألة التكرار و المرة .....
- 478 ..... إشارة .....
- 478 ..... و خلاصة الفرق بينهما من وجهين: .....
- 480 ..... فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين .....
- 480 ..... الموضوع الأول في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجزي عن التعبد به ثانياً .....
- 485 ..... الموضوع الثاني (1) - و فيه مقامان: .....
- 485 ..... إشارة .....
- 485 ..... تحقيق الكلام في المقام الأول .....
- 485 ..... الأمر الاضطراري .....
- 492 ..... في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي .....
- 494 ..... المقام الثاني .....
- 494 ..... إشارة .....
- 496 ..... صور المأتي به من حيث الوفاء بالغرض و عدمه .....

499	..... الفرق بين الشك في الطريقة و السببية و بين الشك في اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي
502	..... حكم صور قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين
503	..... (تذنيبان (1):
503	..... اشارة
503	..... دفع توهم الاجزاء في الأمر التخيلي
504	..... دفع توهم الملازمة بين الأجزاء و التصويب
508	..... خلاصة بحث الاجزاء مع رأي المصنف «قدس سره»
524	..... المجلد 2
524	..... هوية الكتاب
524	..... اشارة
528	..... تمة المقصد الاول
528	..... فصل في مقدمة الواجب (1)
528	..... و قبل الخوص في المقصود، ينبغي رسم أمور:
528	..... الأول: البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته
528	..... اشارة
528	..... بيان ما هو محل الكلام في مقدمة الواجب
530	..... مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية عقلية
530	..... و خلاصة الكلام أن منشأ الاستظهار يرجع إلى أمرين:
531	..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
532	..... الأمر الثاني: (1) في تقسيمات المقدمة
532	..... اشارة
532	..... تقسيم المقدمة إلى الداخلية و الخارجية
532	..... اشارة
537	..... الفرق بين اللابشرط الأصولي و اللابشرط الفلسفي
539	..... الفرق بين الجهة التعليقية و الجهة التعددية

541	المقدمة الخارجية
543	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
544	تقسيم المقدمة إلى العقلية، و الشرعية، و العادية
544	اشارة
544	الفرق بين المقدمة العقلية و الشرعية و العادية
548	تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة، و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم
548	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
548	و أما ملخص الكلام في المقام الأول فهو حسب ما يلي:
550	الفرق بين المقدمة الوجوب و مقدمة الوجود و مقدمة الصحة
551	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
552	تقسيم المقدمة إلى المتقدم و المقارن و المتأخر
552	اشارة
552	ثم كل واحد على ثلاثة أقسام:
552	1 - أقسام شرط المكلف به:
553	2 - أقسام شرط التكليف:
553	3 - أقسام شرط الوضع:
556	الفرق بين الشرط الاصطلاحي و غيره
558	الجواب عن الإشكال في الشرط المتقدم و المتأخر
561	أقسام قبح الأشياء و حسنها
564	دخول شرائط المأمور به بجميع أقسامها في محل النزاع
565	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
567	الأمر الثالث في تقسيمات الواجب: (1)
567	منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط،
567	اشارة
569	عدم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و الشروط



- 571 ..... رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب عند الشيخ «قدس سره»
- 573 ..... وقد استدلل الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما ذهب إليه بوجهين:
- 575 ..... إشكال المصنف على استدلال الشيخ
- 577 ..... الإشكال على رجوع القيد إلى الهيئة
- 581 ..... لزوم رجوع القيد إلى المادة لبأ
- 584 ..... توهم خروج المقدمات الوجودية عن محل النزاع
- 590 ..... تذييب: بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط، وإطلاق الصيغة مع الشرط
- 592 ..... بيان ما هو معنى صيغة الأمر
- 593 ..... خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»
- 597 ..... في تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز
- 597 ..... إشارة
- 597 ..... وهناك جهات من البحث:
- 599 ..... الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق عند صاحب الفصول
- 602 ..... إشكال المصنف على صاحب الفصول
- 604 ..... (1) أجاب المصنف عن إشكال بعض أهل النظر على الواجب المعلق بوجهه:
- 605 ..... الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية
- 606 ..... الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية
- 611 ..... تبييه (1): المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية هو فعلية وجوب ذبيها
- 611 ..... الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق
- 611 ..... وأما الموارد التي حكموا فيها بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها فهي:
- 612 ..... وأما دفع الإشكال والتخلص عن هذه العويصة فقد ذكر له وجوه عديدة:
- 614 ..... دفع إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها
- 618 ..... الإشكال على البرهان الإني
- 620 ..... تمة: في اختلاف القيود في وجوب التحصيل وعدمه
- 620 ..... في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة

- 622 ..... الدليل على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة
- 625 ..... تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة
- 628 ..... عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينة
- 629 ..... خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»
- 637 ..... في تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري
- 637 ..... إشارة
- 640 ..... وغرض المصنف من هذا الكلام هو:
- 640 ..... دفع إشكال اندراج حل الواجبات النفسية في الواجب الغيري
- 642 ..... إشكال الشيخ على التمسك بإطلاق الهيئة
- 648 ..... في ما هو مقتضى الأصل العملي
- 650 ..... وإنما النزاع والإشكال في موردين:
- 651 ..... ظاهر المصنف هو عدم ترتيب الثواب والعقاب على المقدمات
- 654 ..... الإشكال في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنها من المقدمات
- 655 ..... جواب المصنف عن إشكال ترتب الثواب على الطهارات
- 658 ..... انحلال الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث إلى شكلين
- 663 ..... في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث وعدم اعتباره
- 663 ..... والحاصل: أن للطهارات صور ثلاث:
- 666 ..... خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»
- 671 ..... الأمر الرابع: (1) في أن وجوب المقدمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة
- 671 ..... إشارة
- 676 ..... اعتبار قصد التوصل
- 679 ..... امتناع اعتبار قصد التوصل في المقدمة
- 681 ..... الاحتمالات في دخول أرض الغير من دون إذن صاحبها
- 682 ..... وأما الأقوال فهي ثلاثة:
- 683 ..... الإشكال بقياس المقام بالمقدمة المحرمة

- 686 ..... الإشكال في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة
- 692 ..... أسباب سقوط التكليف
- 694 ..... استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة
- 696 ..... جواب المصنف عن استدلال صاحب الفصول
- 702 ..... خلط صاحب الفصول بين الجهة التعليلية والتقييدية
- 704 ..... وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:
- 706 ..... ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
- 710 ..... الفرق بين نقيضي الترك المطلق و الترك المقيد بالإيصال
- 712 ..... خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»
- 720 ..... في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
- 720 ..... اشارة
- 724 ..... اتصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعية دون الواجب النفسي
- 728 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 729 ..... ثمرة المسألة
- 729 ..... اشارة
- 735 ..... أما الإشكال على جواز أخذ الأجرة على العبادة فهو بوجهين:
- 737 ..... جواب المصنف عن الإشكال المذكور
- 741 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 743 ..... في تأسيس الأصل في المسألة
- 743 ..... اشارة
- 753 ..... التفصيل بين السبب وغيره
- 753 ..... وقد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بوجهين:
- 755 ..... التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
- 756 ..... (1) أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الاستدلال بوجهين:
- 758 ..... تامة: مقدمة المستحب والحرام والمكروه

- 758 ..... اشارة
- 762 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 767 ..... فصل الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟
- 767 ..... اشارة
- 769 ..... إيراد المصنف على توهم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر
- 770 ..... (1) أورد المصنف «قدس سره» على هذا التوهم بوجوه:
- 771 ..... وما قيل في التصبي عن الدور ..
- 778 ..... دفع الإشكال عن استدلال المشهور على أن النهي عن الضد مقدمة الواجب ..
- 780 ..... التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم ..
- 784 ..... خلاصة الكلام مع ما هو رأي المصنف «قدس سره» في المقام ..
- 789 ..... القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بالتضمن ..
- 790 ..... الجواب عن الاقتضاء التضمني ..
- 792 ..... ثم إن الأصوليين ذكروا للمسألة ثمرات أخرى: ..
- 793 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..
- 794 ..... مبحث الترتب ..
- 799 ..... الفرق بين الأمر بالضدين عرضاً و ترتباً ..
- 808 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..
- 812 ..... فصل في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ..
- 812 ..... اشارة
- 818 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..
- 821 ..... فصل الأوامر تتعلق بالطابع أو الأفراد؟ ..
- 821 ..... اشارة
- 825 ..... جواب المصنف عن توهم الفصول ..
- 827 ..... ختام الكلام في بيان أمرين: ..
- 828 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..

831	فصل مبحث نسخ الوجوب
831	اشارة
834	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
835	فصل في الوجوب التخيري
835	اشارة
840	تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك
843	الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر
843	وهناك قولان قول بالاستحالة، وقول بالإمكان:
847	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
851	فصل في الوجوب الكفائي (1)
851	اشارة
851	1 - العلم بالكفائية في مقام الإثبات:
851	2 - تعريف الواجب الكفائي:
853	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
856	فصل في الواجب المؤقت
856	اشارة
857	دفع الإشكال عن الواجب الموسع
861	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
864	فصل الأمر بالأمر
864	اشارة
865	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
866	فصل الأمر بعد الأمر
866	اشارة
868	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
870	المقصد الثاني في النواهي

870	..... اشارة
872	..... فصل فى مادة النهى وصيغته
872	..... اشارة
873	..... الفرق بين الترك والكفّ
874	..... عدم دلالة النهى على التكرار
877	..... خلاصة البحث مع رأى المصنف «قدس سره»
877	..... يتلخص البحث فى أمور:
880	..... فصل فى اجتماع الأمر والنهى (1)
880	..... وقبل الخوض فى البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع فى مسألة اجتماع الأمر والنهى
880	..... اشارة
881	..... المراد بالواحد فى العنوان
883	..... الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهى فى العبادة
886	..... حكم المصنف بفساد فرق صاحب الفصول بين المسألتين
889	..... خلاصة البحث مع رأى المصنف «قدس سره»
891	..... كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية
893	..... فى كون المسألة عقلية لا لفظية
894	..... وقد استدلل لتوهم كون المسألة لفظية بوجهين:
896	..... خلاصة البحث مع رأى المصنف «قدس سره»
897	..... فى عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحرير
900	..... فى اعتبار المنذوحة فى محل النزاع
903	..... خلاصة البحث مع رأى المصنف «قدس سره»
905	..... فى توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع
905	..... (1) الغرض من عقد هذا الأمر السابع هو: دفع توهمين:
908	..... خلاصة البحث مع رأى المصنف «قدس سره»
909	..... فى اعتبار وجود المناطين فى المجمع حتى تكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التزام على القول بالامتناع

- 909 ..... (1) الغرض من عقد هذا الأمر الثامن هو: بيان أمرين:
- 915 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره».
- 916 ..... في بيان ما يحرز به المناطان في المجمع.
- 919 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره».
- 920 ..... في ثمرة بحث الاجتماع.
- 925 ..... في تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة.
- 927 ..... في الفرق بين الاجتماع والتعارض.
- 929 ..... في وجه صحة المجمع بناء على الامتناع.
- 930 ..... خلاصة بحث ثمرة الاجتماع مع رأي المصنف «قده».
- 932 ..... دليل الامتناع و تمهيد المقدمات.
- 932 ..... اشارة.
- 932 ..... تضاد الأحكام الخمسة.
- 935 ..... في تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين و الأسماء.
- 938 ..... تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.
- 939 ..... المتحد وجودا متحد ماهية.
- 942 ..... مختار المصنف.
- 942 ..... اشارة.
- 944 ..... تقرير دليل الامتناع.
- 948 ..... و أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:
- 949 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره».
- 951 ..... في أدلة جواز الاجتماع.
- 951 ..... الدليل الاول أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهي لما وقع نظيره.
- 951 ..... اشارة.
- 953 ..... أما الجواب عنه إجمالا فمرجهه إلى أمرين:
- 954 ..... في أقسام العبادات المكروهة و أحكامها.

964	مراد من قال: إن الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنها تكون أقل ثوابا .....
974	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
978	الدليل الآخر على الجواز .....
978	إشارة .....
980	الجواب عنه .....
980	قد أجاب المصنف عن الدليل المزبور بوجهين: .....
981	التفصيل بالجواز عقلا و الامتناع عرفا .....
982	جواب المصنف عن التفصيل .....
983	خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» .....
998	المجلد 3 .....
998	هوية الكتاب .....
998	إشارة .....
1002	تمة المقصد الثاني .....
1002	تمة فصل في اجتماع الأمر و النهي .....
1002	إشارة .....
1002	تنبيهات مسألة اجتماع الأمر و النهي .....
1002	إشارة .....
1005	الأمر الأول .....
1005	الأقوال في التنبيه الأول على القول بالامتناع .....
1012	الدليل على وجوب الخروج بلا جريان حكم المعصية عليه .....
1015	الجواب عما في التقارير للشيخ من كون الخروج المضطر إليه مأمورا به .....
1019	الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار لا يوجب رفع حرمة الشرب .....
1023	الامتناع شرعا كالممتنع عقلا .....
1026	إشكال المصنف على صاحب الفصول .....
1029	جواب صاحب الكفاية عن القول بكون الخروج مأمورا به و منهي عنه .....



- 1031 ..... و توضيح الفرق يحتاج إلى بيان أمرين:
- 1034 ..... استدلال القوانين على وجوب الخروج و حرمة معا
- 1035 ..... في ثمرة الأقوال
- 1040 ..... بقي الكلام في ثمرة الأقوال
- 1047 ..... فساد ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأمورا به و منهيا عنه
- 1048 ..... رأي المصنف «قدس سره» في مسألة اجتماع الأمر و النهي:
- 1049 ..... الأمر الثاني
- 1049 ..... الكلام في صغوية مسألة الاجتماع لكبرى التزام أو التعارض
- 1052 ..... دفع إشكال ترجيح النهي على الأمر
- 1052 ..... فحصل دفع الإشكال:
- 1056 ..... في مرجحات النهي على الأمر
- 1062 ..... أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة
- 1069 ..... الاستقراء
- 1070 ..... قد أورد المصنف على الاستقراء بوجه:
- 1074 ..... الأمر الثالث (1):
- 1074 ..... إشارة
- 1074 ..... إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات و العنوانات
- 1083 ..... فصل هل النهي يقتضي الفساد أم لا
- 1083 ..... إشارة
- 1083 ..... و ليقدم امور
- 1083 ..... الأمر الأول بيان الفرق بين المسألة السابقة و بين هذه المسألة
- 1084 ..... الثاني أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ لأجل أنه في الأقوال قولاً يدلته على الفساد في المعاملات
- 1086 ..... الأمر الثالث (2): ظاهر لفظ النهي و إن كان هو النهي التحريمي؛ إلا إن ملاك البحث يعم التنزيهي،
- 1086 ..... إشارة
- 1086 ..... في شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي

- 1090 ..... الأمر الرابع بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي
- 1090 ..... اشارة
- 1090 ..... في تعيين المراد بالعبادة في المسألة الغرض من عقد هذا الأمر الرابع هو: بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي.
- 1093 ..... الأمر الخامس تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه.
- 1093 ..... اشارة
- 1093 ..... في تحرير محل النزاع و تعيين المراد من المعاملة
- 1093 ..... وأما المعاملات، فهي على ثلاثة أقسام: .....
- 1098 ..... الأمر المراد من الصّحة و الفساد
- 1098 ..... اشارة
- 1098 ..... رأي المصنف «قدس سره»: .....
- 1098 ..... الكلام في بيان معنى الصحة و الفساد
- 1098 ..... المقصود من هذا الأمر السادس هو بيان أمرين: .....
- 1101 ..... في تقسيم الأمر إلى أقسام .....
- 1103 ..... هل الصحة و الفساد حكمان شرعيان أم اعتباريان .....
- 1105 ..... فالمتحصّل مما ذكرنا أمران: .....
- 1109 ..... السابع في تحقيق حال الأصل في المسألة .....
- 1113 ..... الثامن: أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة أو جزئها،.....
- 1113 ..... اشارة
- 1113 ..... في أقسام تعلق النهي بالعبادة .....
- 1117 ..... حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف .....
- 1121 ..... المقام الأوّل في العبادات .....
- 1121 ..... اشارة
- 1124 ..... في جواب المصنف عن الإشكال المذكور .....
- 1127 ..... المقام الثاني في المعاملات .....
- 1127 ..... في عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات .....

- 1130 ..... الاستدلال بالرواية على دلالة النهي على الفساد
- 1132 ..... في دلالة النهي على صحة متعلقه
- 1143 ..... المقصد الثالث في المفاهيم
- 1143 ..... اشارة
- 1145 ..... مقدمة في تعريف المفهوم
- 1145 ..... اشارة
- 1146 ..... ثم المفهوم على قسمين:
- 1149 ..... المفهوم من صفات المدلول عند المصنف
- 1153 ..... فصل: الجملة الشرطية (1)
- 1153 ..... اشارة
- 1153 ..... في مفهوم الشرط
- 1153 ..... اشارة
- 1160 ..... الاستدلال على مفهوم الشرط بمقدمات الحكمة و الجواب عنه
- 1169 ..... أدلة المنكرين للمفهوم
- 1172 ..... تقريب الاستدلال على عدم المفهوم بقوله تعالى: وَلَا تُكْرِهُوا قِتَابَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا 166
- 1178 ..... في الإشكال و دفعه
- 1179 ..... دفع الإشكال عن كون المناط في المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم
- 1185 ..... في تعدد الشرط ووحدة الجزاء
- 1191 ..... في تداخل الأسباب أو المسببات و عدمه
- 1192 ..... الأقوال في التداخل و عدمه
- 1194 ..... عدم لزوم اجتماع المتلين على القول بعدم التداخل
- 1198 ..... الإشكال في الوجوه الثلاثة لحلّ التعارض بين منطوق شرط و مفهوم الآخر
- 1203 ..... ردّ المصنف على القول بأن التداخل مبني على كون الأسباب الشرعية المعرفات لا المؤثرات 196
- 1205 ..... عدم صحة التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه
- 1221 ..... فصل في مفهوم الوصف

- 1221 ..... اشارة
- 1228 ..... في تحرير محل النزاع
- 1236 ..... فصل في مفهوم الغاية
- 1236 ..... اشارة
- 1240 ..... هل الغاية داخلة في المغيبي أم لا؟
- 1244 ..... فصل في مفهوم الحصر
- 1244 ..... اشارة
- 1245 ..... وقد أجاب المصنف عن استدلال أبي حنيفة بوجهين:
- 1250 ..... في سائر الأدوات الدالة على الحصر
- 1257 ..... فصل في مفهوم اللقب و العدد
- 1263 ..... المقصد الرابع في العام و الخاص
- 1263 ..... اشارة
- 1271 ..... فصل أقسام العموم
- 1275 ..... فصل في ألفاظ العموم
- 1281 ..... فصل حول النكرة في سياق النفي أو النهي
- 1281 ..... اشارة
- 1285 ..... إفادة المحلى باللام العموم
- 1289 ..... فصل في حجية العام المخصص بالمتصل أو المنفصل في الباقي
- 1289 ..... اشارة
- 1292 ..... التحقيق في الجواب عن استدلال النافي
- 1303 ..... فصل كون الخاص مجملا مع دورانه بين الأقل و الأكثر
- 1303 ..... اشارة
- 1310 ..... الكلام في الشبهة المصدقية
- 1313 ..... الفرق بين المخصص اللفظي و اللبّي
- 1319 ..... إيقاظ استصحاب العلم الأزلي

- 1324 ..... وهم وإزاحة .....
- 1331 ..... وقد أجاب المصنف عن هذا التأيد بوجهه: .....
- 1335 ..... في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص .....
- 1345 ..... فصل في جواز العمل بالعام قبل الفحص .....
- 1345 ..... إشارة .....
- 1350 ..... إيقاظ (1) الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الأصول العملية .....
- 1355 ..... فصل الخطابات الشفاهية .....
- 1371 ..... فصل ثمرة القول بعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين .....
- 1384 ..... فصل في تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده .....
- 1390 ..... فصل تخصيص العام بالمفهوم المخالف .....
- 1398 ..... فصل الاستثناء المتعقّب بجمل متعددة .....
- 1406 ..... فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد .....
- 1406 ..... إشارة .....
- 1406 ..... واستدل على مدعاه بوجهين: .....
- 1407 ..... وقد استدل المانعون على عدم جواز التخصيص بوجهه: .....
- 1410 ..... وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بوجهين: .....
- 1414 ..... فصل في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص .....
- 1414 ..... إشارة .....
- 1420 ..... في النسخ .....
- 1424 ..... البدء في التكوينات .....
- 1427 ..... في بيان الثمرة بين التخصيص والنسخ .....
- 1433 ..... المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبيّن .....
- 1433 ..... إشارة .....
- 1435 ..... فصل في المطلق والمقيد .....
- 1435 ..... إشارة .....

- 1437 ..... الألفاظ التي يطلق عليها المطلق .....
- 1444 ..... المفرد المعروف باللام .....
- 1450 ..... الجمع المحلى باللام .....
- 1452 ..... النكرة .....
- 1467 ..... فصل في مقدمات الحكمة .....
- 1467 ..... اشارة .....
- 1475 ..... الأصل كون المتكلم في مقام البيان .....
- 1477 ..... لا إطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف .....
- 1480 ..... وقد أجاب عنه المصنف بجوابين: .....
- 1482 ..... إذا كان للمطلق جهات عديدة .....
- 1489 ..... فصل في حمل المطلق على المقيد .....
- 1489 ..... اشارة .....
- 1498 ..... في عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي .....
- 1499 ..... اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة .....
- 1507 ..... فصل في المجمل و المبيّن .....
- 1525 ..... المجلد 4 .....
- 1525 ..... هوية الكتاب .....
- 1525 ..... اشارة .....
- 1531 ..... المقصد السادس (1) في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا (2) .....
- 1539 ..... المقدمة الاولى فى بعض احكام القطع .....
- 1539 ..... فى حجية القطع و طريقيته الى الواقع .....
- 1540 ..... الأمر الأول: وجوب العمل على وفق القطع .....
- 1540 ..... اشارة .....
- 1540 ..... عدم إطلاق الحججة بالمعنى الأصولي على القطع .....
- 1543 ..... فى امتناع جعل حجية القطع .....

- 1546 ..... مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي
- 1548 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 1550 ..... الأمر الثاني: أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة
- 1550 ..... اشارة
- 1550 ..... في التجري
- 1556 ..... وحاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:
- 1564 ..... دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجري للعقاب
- 1569 ..... كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الرد عليه
- 1570 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 1570 ..... 1 - الغرض من هذا الأمر الثاني:
- 1571 ..... 2 - جهات بحث التجري: وهي ثلاث:
- 1571 ..... 3 - حاصل كلام المصنف في التجري:
- 1573 ..... الأمر الثالث: أقسام القطع
- 1573 ..... اشارة
- 1573 ..... تداخل عقابين عند مصادفة التجري مع المعصية الواقعية:
- 1573 ..... رأي المصنف «قدس سره»:
- 1573 ..... القطع الموضوعي و أقسامه الأربعة و الفرق بين هذه الأقسام
- 1577 ..... عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقا
- 1581 ..... في جداول أقسام القطع
- 1589 ..... قيام الأمارات المعتبرة مقام القطع الطريقي المحض لا إشكال فيه
- 1597 ..... عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي
- 1608 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
- 1612 ..... الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده
- 1612 ..... اشارة
- 1612 ..... امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

- 1618 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
- 1620 ..... الأمر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية
- 1620 ..... اشارة
- 1620 ..... رأي المصنف «قدس سره»:
- 1620 ..... في وجوب الموافقة الالتزامية
- 1626 ..... جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- 1631 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
- 1632 ..... رأي المصنف «قدس سره»:
- 1633 ..... الأمر السادس: في قطع القطع
- 1633 ..... اشارة
- 1637 ..... في القطع الحاصل من المقدمات العقلية
- 1641 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
- 1642 ..... رأي المصنف «قدس سره»:
- 1642 ..... الامر السابع في العلم الإجمالي
- 1649 ..... اقتضاء العلم الإجمالي للحجية
- 1653 ..... في الامتثال الإجمالي
- 1659 ..... أجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار
- 1660 ..... في الامتثال الظني التفصيلي
- 1663 ..... المقدمة الثانية في بعض احكام مطلق الامارات
- 1663 ..... في عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتا
- 1665 ..... في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية
- 1667 ..... وقد أورد عليه المصنف «قدس سره» بوجه:
- 1670 ..... توضيح العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».
- 1670 ..... في محاذير التعبد بالأمانة الغير العلمية
- 1674 ..... جواب المصنف على تلك المحاذير



- 1682 ..... دفع محذور اجتماع الحكمين
- 1685 ..... وأما توضيح الدفع فحاصله: إن الفعلية على قسمين: .....
- 1692 ..... مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره .....
- 1697 ..... وقد أورد المصنف «قدس سره» على ما ذكره الشيخ بوجهين: .....
- 1707 ..... فصل في حجية الظواهر .....
- 1707 ..... اشارة .....
- 1709 ..... التفصيل بين من قصد إهلامه و غيره .....
- 1711 ..... في التفصيل بين ظواهر الكتاب و غيره .....
- 1716 ..... جواب المصنف عن أدلة الأخبار بين عدم حجية ظواهر الكتاب .....
- 1723 ..... في العلم الاجمالي بوقوع التحريف .....
- 1725 ..... وأما الجواب عن ذلك فيمكن بوجهه: .....
- 1728 ..... في اختلاف القراءات .....
- 1733 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور: .....
- 1739 ..... فصل في حجية قول اللغوي .....
- 1739 ..... اشارة .....
- 1742 ..... الاستدلال على حجية قول اللغوي بوجهه .....
- 1746 ..... الفرق بين الحكمة و العلة .....
- 1748 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور: .....
- 1748 ..... وقد أجاب المصنف عن هذين الوجهين بوجهه: .....
- 1749 ..... وقد أورد عليه المصنف: .....
- 1751 ..... فصل في الإجماع المنقول .....
- 1751 ..... اشارة .....
- 1751 ..... و توضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين: .....
- 1752 ..... في ملاك حجية الإجماع .....
- 1757 ..... في اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع .....

- 1757 ..... إحداهما: ثبوتية، و الأخرى: إثباتية.
- 1757 ..... توضيح بعض العبارات
- 1759 ..... في حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم.
- 1770 ..... في تنبيهات الإجماع.
- 1770 ..... 1 - بطلان الطرق المذكورة لاستكشاف قول الإمام:
- 1772 ..... 2 - في تعارض الإجماعات المنقولة ..
- 1775 ..... 3 - في نقل التواتر بخبر الواحد ..
- 1783 ..... فصل في الشهرة الفتوائية.
- 1792 ..... فصل في حجية خبر الواحد.
- 1792 ..... إشارة ..
- 1794 ..... إشكال المصنف على من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة ..
- 1798 ..... الاستدلال بالآيات و الروايات على عدم حجية خبر الواحد ..
- 1798 ..... و الروايات المانعة عن العمل بغير العلم على طوائف: ..
- 1801 ..... قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالروايات بوجه: ..
- 1803 ..... و حاصل الفرق: ..
- 1805 ..... و قد أجاب عن دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد بوجه: ..
- 1811 ..... فصل في الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد ..
- 1811 ..... في آية النبأ ..
- 1811 ..... تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط ..
- 1818 ..... الإشكال على عدم شمول الآية للروايات مع الوساطة ..
- 1822 ..... و لإثبات اختلاف الحكم عن الموضوع ثلاثة طرق: ..
- 1824 ..... دفع الإشكال ..
- 1828 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور: ..
- 1830 ..... في آية النفر ..
- 1830 ..... تقريب الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد ..

- 1840 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:
- 1843 ..... في آية الكتمان .
- 1846 ..... في آية السؤال .
- 1851 ..... في آية الأذن .
- 1859 ..... في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد .
- 1865 ..... فصل في الإجماع على حجية خبر الواحد .
- 1865 ..... اشارة .
- 1868 ..... في الإجماع العملي على حجية خبر الواحد .
- 1871 ..... جواب المصنف على الآيات الناهية .
- 1879 ..... فصل في الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد .
- 1879 ..... اشارة .
- 1879 ..... الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار .
- 1885 ..... الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية .
- 1889 ..... الوجه الثالث: ما أفاده بعض المحققين .
- 1889 ..... اشارة .
- 1891 ..... هذا رد لبعض المحققين .
- 1891 ..... وهناك احتمالات: .
- 1898 ..... فصل في الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن .
- 1898 ..... الوجه الاول أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر .
- 1909 ..... الوجه الثاني من الوجوه العقلية أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح .
- 1911 ..... الوجه الثالث من الوجوه العقلية العلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضاه الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب .
- 1914 ..... في دليل الانسداد .
- 1917 ..... الكلام في المقدمة الأولى .
- 1918 ..... الكلام في المقدمة الثانية .
- 1919 ..... الكلام في المقدمة الثالثة .

- 1923 ..... الكلام في المقدمة الرابعة
- 1923 ..... اشارة
- 1923 ..... المطلب الأول: عدم وجوب الاحتياط التام
- 1929 ..... المطلب الثاني: لا مانع من الرجوع إلى الأصول المشتبة
- 1939 ..... المطلب الثالث: عدم جواز الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر انفتاحي
- 1949 ..... فصل حول الظن بالطريق و الظن بالواقع
- 1949 ..... اشارة
- 1949 ..... الأقوال في المسألة ثلاثة
- 1953 ..... وقد أجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الوجه بوجهين:
- 1955 ..... وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثاني بوجه ثلاثة:
- 1959 ..... منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان
- 1969 ..... إن صرف التكليف الفعلي عن الواقع على وجهين:
- 1969 ..... وقد أورد المصنف على الصرف بوجه:
- 1978 ..... ردّ المصنف له بكلام طويل
- 1998 ..... المجلد 5
- 1998 ..... هوية الكتاب
- 1998 ..... اشارة
- 2002 ..... تمة المقصد السادس
- 2002 ..... اشارة
- 2002 ..... فصل في الكشف والحكومة
- 2002 ..... اشارة
- 2008 ..... عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة
- 2019 ..... وهم و دفع
- 2023 ..... طرق تعميم النتيجة على الكشف
- 2039 ..... فصل إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

2062	فصل في الظن المانع والممنوع
2068	فصل في الظن بألفاظ الآية أو الرواية
2068	اشارة
2072	تقليل الاحتمالات المنطوقة في الرواية
2078	فصل في الظن بالفراغ
2078	الظن بالاشتغال و الامتثال
2082	خاتمة يذكر فيها أمران استطرادا:
2082	اشارة
2082	الأول حكم الظن في الامور الاعتقادية
2082	الظن في الأمور الاعتقادية
2100	الثاني الترجيح و الوهن بالظن
2100	جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتبر
2111	الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس
2119	المقصد السابع: في الأصول العملية (1)
2119	اشارة
2125	فصل أصالة البراءة
2125	اشارة
2126	و قد استدل على ذلك بالادلة الاربعة
2126	الاستدلال بالكتاب على البراءة
2133	الاستدلال بالسنة على البراءة
2133	اشارة
2142	الكلام في توضيح العبارات:
2154	في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة
2157	الاستدلال بحديث الحل
2161	في الاستدلال بحديث السعة

- 2168 ..... في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلًا في صلاة الفقيه
- 2177 ..... الاستدلال بالإجماع على البراءة .....
- 2179 ..... الاستدلال بالعقل على البراءة .....
- 2190 ..... في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط .....
- 2190 ..... إشارة .....
- 2190 ..... وأما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى على وجوب الاحتياط: .....
- 2193 ..... الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط .....
- 2215 ..... في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط .....
- 2226 ..... والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم إنما هو لوجهين: .....
- 2235 ..... في تبيهاة البراءة .....
- 2235 ..... إشارة .....
- 2236 ..... وأما أقسام الشبهة الحكمية فهي أربعة. ....
- 2237 ..... وأما أقسام الشبهة الموضوعية فهي أيضا أربعة: .....
- 2253 ..... في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر .....
- 2271 ..... مفاد أخبار من بلغ .....
- 2284 ..... في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية .....
- 2298 ..... فصل في أصالة التخيير .....
- 2298 ..... دوران الأمر بين المحذورين أو يقال: «أصالة التخيير» .....
- 2304 ..... وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا التوهم بوجهين: .....
- 2306 ..... وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم أيضا بوجهين: .....
- 2306 ..... وأما تقريب القياس فيمكن بوجه: .....
- 2307 ..... ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة: .....
- 2324 ..... فصل في أصالة الاشتغال .....
- 2324 ..... إشارة .....
- 2326 ..... المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين .....

- 2326 ..... اشارة
- 2328 ..... الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:
- 2343 ..... في منجزية العلم الإجمالي في التدريجات
- 2348 ..... تبيهات الاشتغال
- 2348 ..... التنبيه الاول مانعية الاضطرار عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي
- 2357 ..... التنبيه الثاني في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- 2366 ..... التنبيه الثالث في الشبهة غير المحصورة
- 2373 ..... التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي
- 2387 ..... المقام الثاني الأقل و الأكثر الارتباطان
- 2387 ..... اشارة
- 2413 ..... في عدم وجوب الاحتياط شرعا
- 2415 ..... أن المجهول على قسمين:
- 2416 ..... في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى الوضعي
- 2428 ..... تبيهات
- 2428 ..... التنبيه الاول: الشك في الشرطية و الخصوصية...
- 2434 ..... الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان
- 2443 ..... الثالث في زيادة الجزء عمدا أو سهوا
- 2455 ..... الرابع في تعذر الجزء أو الشرط
- 2455 ..... اشارة
- 2462 ..... قاعدة الميسور
- 2481 ..... في دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية و بين المانعية و القاطعية
- 2495 ..... المجلد 6
- 2495 ..... هوية الكتاب
- 2495 ..... اشارة
- 2499 ..... تمة المقصد السابع

- 2499 ..... اشارة
- 2499 ..... شرائط الأصول العملية
- 2499 ..... اما الاحتياط
- 2499 ..... اشارة
- 2499 ..... أصل الاحتياط و شروط جريانه
- 2505 ..... اما البراءة العقلية
- 2505 ..... اشارة
- 2505 ..... في اشتراط البراءة العقلية بالفحص
- 2506 ..... اما البراءة الثقيلة
- 2506 ..... اشارة
- 2509 ..... هذا تمام الكلام في الإشكال على الإجماع
- 2515 ..... حكم العمل بالبراءة قبل الفحص
- 2545 ..... شرطان آخران للبراءة
- 2545 ..... اشارة
- 2545 ..... احدهما استحقاق العقوبة لتركه
- 2547 ..... ثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على آخر
- 2547 ..... اشارة
- 2553 ..... قاعدة لا ضرر و لا ضرار
- 2558 ..... احاديث نفى الضرر
- 2562 ..... المراد من نفى الضرر
- 2571 ..... نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الاولى
- 2578 ..... نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الثانوية
- 2590 ..... فصل في الاستصحاب (1)
- 2590 ..... اشارة
- 2590 ..... الكلام في معنى الاستصحاب



- 2614 ..... جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل
- 2623 ..... أدلة حجية الاستصحاب
- 2623 ..... الوجه الاول استقرار بناء العقلاء
- 2629 ..... الدليل اى الوجه الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن
- 2629 ..... اشارة
- 2629 ..... وقد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه الثاني بوجه:
- 2632 ..... الدليل اى الوجه الثالث: الإجماع
- 2635 ..... الوجه الرابع: وهو العمدة في الباب، الأخبار المستفيضة(3)
- 2635 ..... صحيحة الزرارة الاولى
- 2669 ..... صحيحة اخرى للزرارة
- 2692 ..... صحيحة ثالثة لزرارة
- 2692 ..... اشارة
- 2698 ..... وقد أجاب عن هذا الإشكال بأمرين:
- 2702 ..... ومنها خبر من كان على يقين...
- 2708 ..... ومنها خبر الصفار
- 2715 ..... ومنها كل شىء ظاهر حتى تعلم انه قدر
- 2726 ..... ولا باس بصرفه الى تحقيق الوضع
- 2726 ..... اشارة
- 2726 ..... في تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع
- 2739 ..... والتحقيق ان ما عد من الوضع على انحاء
- 2739 ..... اشارة
- 2739 ..... اما النحو الاول (4)
- 2748 ..... وأما النحو الثاني (1):
- 2751 ..... وأما النحو الثالث
- 2767 ..... في تنبيهات الاستصحاب

2767	.....	اشارة
2769	.....	التببيه الأول: اعتبار فعلية الشك و اليقين
2773	.....	التببيه الثاني: استصحاب مؤديات الإمارات
2783	.....	التببيه الثالث: في استصحاب الكلّي
2806	.....	التببيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية
2840	.....	التببيه الخامس في الاستصحاب التعليقي
2856	.....	التببيه السادس في استصحاب عدم النسخ
2878	.....	التببيه السابع: في الأصل المثبت
2878	.....	اشارة
2895	.....	في الفرق بين مثبتات الإمارات و الأصول
2902	.....	التببيه الثامن: في الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا
2902	.....	اشارة
2904	.....	و أما المورد الأول - وهو جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلي له
2911	.....	الكلام في المورد الثاني: وهو استصحاب الشرط لترتيب الشرطية عليه
2915	.....	المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب
2932	.....	المجلد 7
2932	.....	هوية الكتاب
2932	.....	اشارة
2936	.....	تمة المقصد السابع
2936	.....	تمة فصل في الاستصحاب
2936	.....	تمة تبهيات الاستصحاب
2936	.....	التببيه التاسع في اللازم المطلق
2943	.....	التببيه العاشر: في اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثا
2951	.....	التببيه الحادى عشر في أصالة تأخر الحادث
2951	.....	اشارة

- 2955 ..... وقد ذكر للمنع في جريان الاستصحاب فيه وجوه: ..
- 2961 ..... في الحادثين المعلوم حدوثهما و المشكوك تقدم أحدهما على الآخر ..
- 2981 ..... استصحاب احد الحادثين فيما علم تاريخ أحدهما ..
- 2985 ..... جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه ..
- 2990 ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» ..
- 2994 ..... تنبيه الثاني عشر في استصحاب الأمور الاعتقادية ..
- 2994 ..... اشارة ..
- 3017 ..... في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي ..
- 3017 ..... تنبيه الثالث عشر في دوران الأمر بين التمسك بالعام و استصحاب حكم المخصص ..
- 3039 ..... تنبيه الرابع عشر في كون المراد بالشك في الاستصحاب هو خلاف اليقين ..
- 3039 ..... اشارة ..
- 3049 ..... تنمة في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ..
- 3049 ..... اشارة ..
- 3052 ..... المقام الاول انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع ..
- 3067 ..... المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود ..
- 3067 ..... اشارة ..
- 3068 ..... ويمكن تقريب الورود بوجهين: ..
- 3084 ..... خاتمة ..
- 3084 ..... اما الاول في ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية ..
- 3088 ..... اما الثاني في تعارض الاستصحابين ..
- 3102 ..... تذييب ..
- 3102 ..... في تقدم قاعدة التجاوز و الفراغ و أصل الصحة على الاستصحاب ..
- 3109 ..... في تقديم الاستصحاب على القرعة ..
- 3119 ..... المقصد الثامن في تعارض الأدلة و الأمارات (1) ..
- 3119 ..... اشارة ..

3125	فصل في تعريف التعارض
3125	اشارة
3125	عناوين ثلاثة في تعريف التعارض
3134	موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض
3134	المورد الأول: حكومة أحد الدليلين على الآخر.
3138	المورد الثاني: التوفيق العرفي
3153	المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر
3163	فصل اصالة التساقل
3163	في بيان مقتضى القاعدة الأولية
3168	حجية أحد المتعارضين في نفي الثالث
3169	مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الدليلين بناء على السببية
3183	فصل في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار
3183	اشارة
3183	في تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير
3185	أخبار العلاج
3185	اشارة
3185	1 - أخبار التخيير
3188	2 - أخبار التوقف
3189	3 - أخبار الاحتياط
3189	4 - أخبار الترجيح
3209	في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح
3216	هل التخيير بدوي أو استمراري ؟
3222	فصل في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها
3222	اشارة
3222	و المرجحات غير المنصوصة كثيرة:

- 3246 ..... فصل فى اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض .....
- 3259 ..... فصل فى ذكر بعض المرجحات التى ذكروها لترجيح احد الظاهرين .....
- 3259 ..... فى جملة من المرجحات النوعية للدلالة .....
- 3260 ..... فى ترجيح العموم على الإطلاق .....
- 3263 ..... دوران الأمر بين التخصيص و النسخ .....
- 3275 ..... فى انقلاب النسبة .....
- 3295 ..... فصل فى بيان المرجحات توجب ترجيح احد الطرفين سنداً .....
- 3295 ..... رجوع المرجحات إلى الصدور .....
- 3299 ..... عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات .....
- 3313 ..... برهان امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي .....
- 3322 ..... فصل فى المرجحات الخارجية .....
- 3350 ..... تعريف مركز .....

## دروس في الكفاية

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدي باميانى، غلامعلي

كاتب: آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

لسان: العربية

الناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سنة النشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

رمز الكونغرس: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

### المجلد 1

### اشارة

دروس في الكفاية

ج 1

ص: 2

دروس في الكفاية

تأليف: الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياي

الجزء الأول

منشورات

دارالمصطفى (صلى الله عليه وآله) لاهياء التراث

ص: 3



حقوق الطبع محفوظة

دروس في الكفاية

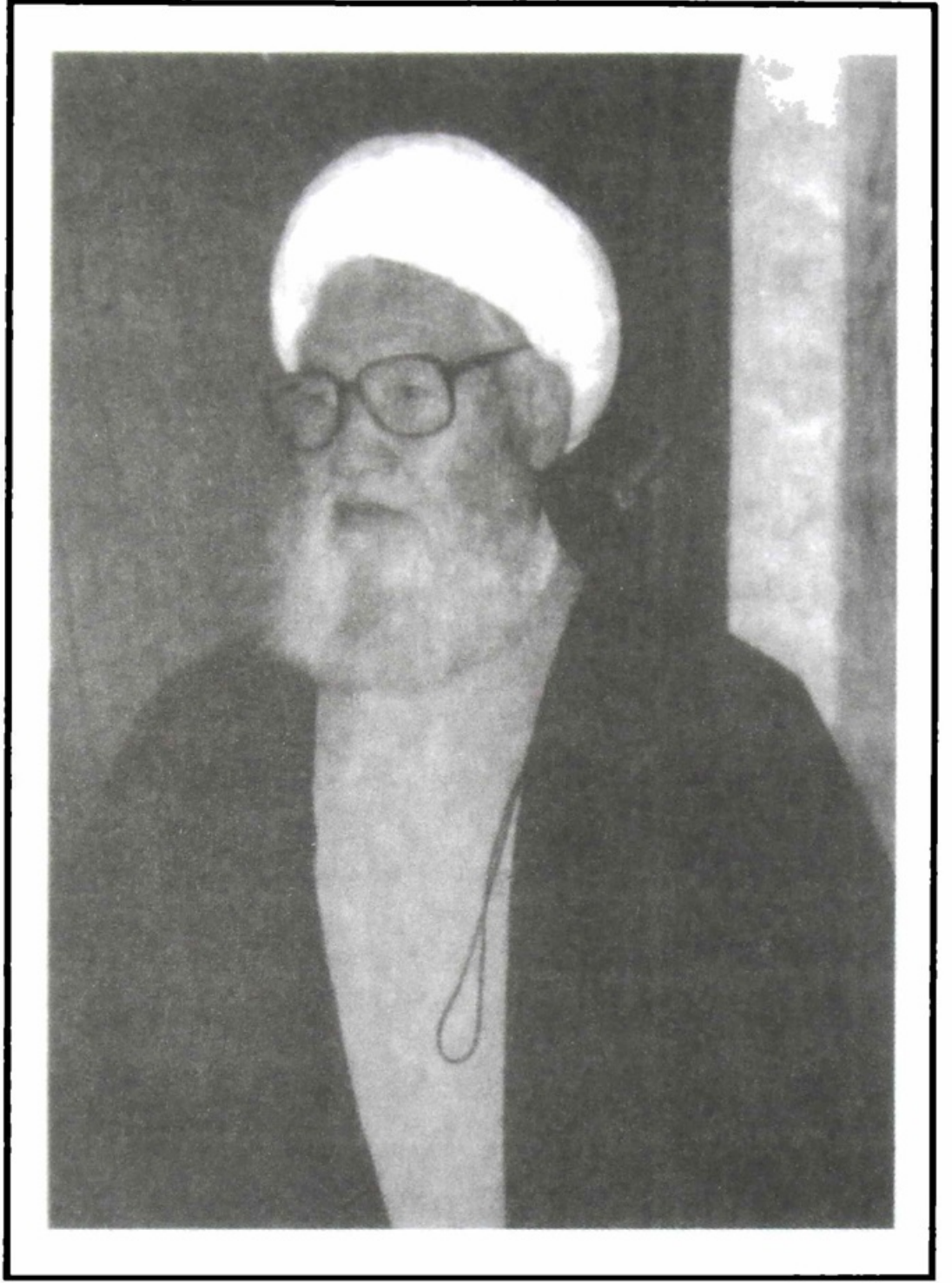
تأليف: الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياي

الجزء الأول

منشورات

دارالمصطفى (صلى الله عليه وآله) لاهياء التراث

ص: 4



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه و الصلاة و السلام على خاتم أنبيائه محمد و آله و الخيرة من أصحابه.

أمّا بعد: فلما لقي كتابنا (دروس في الرسائل) رواجاً و شهرة في الحوزات العلميّة عند أهل العلم و الفضل عرض علينا القيام بتأليف شرح للكفاية بأسلوب كتابنا (دروس في الرسائل).

و إجابة لذلك العرض قمنا بتأليف شرح للكفاية تحت عنوان (دروس في الكفاية) متجنّباً فيه عن التطويل الممل و الاختصار المخلّ .

نسأل الله أن يجعله نافعا للمحصلين، و ذخرا لنا في يوم لا ينفع مال و لا بنون، و أستعين به، كي يوفقني لخدمة الدين فإنه خير مسؤل و خير معين.

محمدّي الباميانى

دمشق. السّيدة زينب. الحوزة العلميّة الزينبيّة في 12 ذي القعدة. سنة 1419 هجرية.

ص: 6

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

و بعد فقد رتبته على مقدمة، و مقاصد و خاتمة أما المقدمة ففي أمور (1):

الأول (2)

=====

الأمر الأول: موضوع علم الأصول

اشارة

(1) أي: هي 1:13 - موضوع العلم. 2 - الوضع. 3 - استعمال اللفظ. 4 - إطلاق اللفظ و إرادة نوعه. 5 - الدلالة تتبع الإرادة أم لا؟ 6 - للمركبات وضع مستقل أم لا؟ 7 - علامات الحقيقة و المجاز 8 - تعارض الأحوال. 9 - ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه. 10 - الصحيح و الأعم. 11 - الاشتراك. 12 - استعمال اللفظ في أكثر من معنى. 13 - المشتق.

ثم إن الأمور المذكورة خارجة عن مسائل علم الأصول؛ لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها.

(2) الغرض الأساسي في هذا الأمر هو بيان مطلبين:

المطلب الأول: بيان ما هو منزلة موضوع العلم من موضوعات مسائله حيث قال «قدس سره»: «إن موضوع كل علم هو نفس موضوعات المسائل».

المطلب الثاني: هو بيان المسائل حيث قال: «و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة..» إلخ.

نعم؛ تظهر من كلام المصنف في الأمر الأول عدّة أمور غير ما ذكرناه من المطلبين و هي:

1 - ما هو موضوع العلم على نحو العام؟

2 - ما هو الميزان و المناط في العرض الذاتي؟

3 - ما هو الميزان في تمايز العلوم؟

4 - ما هو موضوع علم الأصول بشكل خاص؟

إنّ موضوع كلّ علم (1)، و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه (2) الذاتية.

- أي (3): بلا واسطة في العروض -

=====

## رأي المصنف في العرض الذاتي

(1) قد بحث المصنف «رحمه الله» عن موضوع العلم بشكل عام، و على نحو الكبرى الكلية؛ تمهيدا لما اختاره في موضوع علم الأصول بالخصوص.

(2) عوارض جمع عارض، كما أنّ أعراض جمع عرض، و الفرق بينهما: أنّ العرض يقال على مبدأ الاشتقاق؛ أي: البياض مثلا، و العارض كالعرضي يقال على المشتق أي:

الأبيض مثلا. و السبب في تعبيرهم بالعوارض دون الأعراض: أنّ المراد بها هنا هو المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات فكانت عوارض، لأنّ المحمول دائما أو غالبا - يكون من المشتقات.

ثم المراد بالعوارض: ما هو المصطلح عند المنطقي؛ لا ما هو المصطلح عند الفيلسفي، لأنّ العرض عند الفيلسفي عبارة عن ماهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع و يقابله الجوهر.

و العرض عند المنطقي ما يكون خارجا عن ذات الشيء و متحدًا معه في الخارج، و يقابله الذاتي، و بين الاصطلاحين بعد المشرقين.

ثم أنّ المصنف قد أتى ببيان عوارض العلم على نحو الجملة الاعتراضية ثم فسّر العرض الذاتي بقوله: «أي: بلا واسطة في العروض» ليكون إشارة إلى الخطأ الواقع في تفسير العرض الذاتي على احتمال.

(3) في هذا التفسير احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ تفسير الذاتي بقوله: «بلا واسطة في العروض» إنّما هو من باب التنوّع بالعبارة، فيكون العرض الذاتي عند المصنف ما هو العرض الذاتي عند المشهور بمعنى: أنّه جرت عادة المصنفين على ذكر أمور منها: موضوع العلم، و المصنف قد ذكر موضوع العلم تبعا لهم من دون ردّ على من تقدم عنه. إلاّ إنّ هذا الاحتمال غير مراد للمصنف قطعا، لأنّ العدول عن تفسير القوم لا بدّ أن يكون لغرض، و الغرض في المقام هو: عدم صحّة تفسيرهم، و خطأهم في تفسير العرض الذاتي.

الاحتمال الثاني: أن يكون التفسير لإعطاء القاعدة الكلية؛ من دون أن يكون ناظرا إلى كلام القدماء ردّا أو إمضاء. بمعنى: أنّ الميزان في الذاتية عدم الوساطة في العروض سواء لم يكن له واسطة أصلا، أو تكون الوساطة في الثبوت.

و العوارض الغربية: ما تكون لها واسطة في العروض مثل: الحركة للجالس في السفينة

فإنّها غير الذاتية، فلا تدخل في البحث.

و هذا الاحتمال لا يبعد أن يكون مرادا للمصنف؛ حيث إنّ الغرض من عدوله عن كلام القوم: هو إعطاء القاعدة الكلية فلا يكون التفسير لا لغرض.

الاحتمال الثالث: أن يكون التفسير المذكور ردّا على القدماء، وتنبهها على الخطأ الواقع منهم في تفسير العرض الذاتي، و هذا الاحتمال أقرب من الاحتمال الثاني فيكون مرادا له. فلا بد أن نبين ما هو المناط و الميزان في العرض الذاتي على مسلك القدماء؛ كي يتضح الخطأ الواقع منهم في تفسير العرض الذاتي.

فنعول: إنّ المراد بالعرض و العارض هو مقابل الذاتي الذي يطلق في باب الكليات الخمس؛ لا الذاتي الذي يطلق في باب البرهان. ثم الذاتي في باب الكليات الخمس هو ما لم يكن خارجا عن الشيء و هو على ثلاثة أقسام - 1 - الجنس. 2 - النوع. 3 - الفصل؛ كما في علم الميزان. فالمراد من العارض و العرض، هو: مقابل هذا المعنى من الذاتي؛ لا خصوص المقولات التسع العرضية.

و العارض بهذا المعنى على أقسام: إمّا أن يكون عارضا لنفس الشيء بلا واسطة أصلا لا ثبوتا و لا عروضا؛ كالتعجب اللاحق للإنسان، إلاّ إنّ هذا المثال لا يخلو عن إشكال، لأنّ التعجب عارض للإنسان بواسطة إدراكه أمرا غريبا، فلا يكون ما يعرض الإنسان بلا واسطة أصلا بل هناك واسطة في الثبوت.

و إمّا أن يكون عارضا له مع الواسطة؛ و هي إمّا داخلية أو خارجية، و الداخلية على قسمين: إمّا مساوية للشيء المعروف كالتكلم العارض للإنسان لكونه ناطقا، و إمّا أعم منه كالحركة الإرادية له لكونه حيوانا.

و الخارجية و هي على أربعة أقسام:

- 1 - خارجية مساوية للشيء المعروف؛ كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب.
- 2 - خارجية أعم من المعروف؛ كعروض التحيز للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه.
- 3 - خارجية أخص من المعروف؛ كعروض الضحك للحيوان بواسطة الإنسان الأخص منه.
- 4 - خارجية مباينة للمعروض؛ كعروض الحرارة للماء بواسطة النار، و الحركة للجالس بواسطة السفينة، فهذه أقسام سبعة.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ القدماء اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام ذاتيا و هي

الثلاثة من السبعة؛ أي: ما يكون عارضاً بلا واسطة أصلاً، أو بواسطة جزء مساوٍ، أو بواسطة أمر خارج مساوٍ، واتفقوا أيضاً على كون بعضها الآخر غريباً، وهي الثلاثة الأخيرة من الأربعة.

### الفرق بين قول المصنف وغيره في العرض الذاتي

و اختلفوا فيما يكون عارضاً بواسطة جزء أعم من المعروف؛ كالحركة الإرادية للإنسان لكونه حيواناً هذا على مذهب القدماء و أما على مذهب المصنف فجميع هذه الأقسام من العوارض الذاتية؛ إلا مثال الحركة للجالس بواسطة السفينة حيث تكون الواسطة فيه واسطة في العروض.

و لتسهيل تطبيق رأي المصنف وغيره في الأمثلة المذكورة فعليك بالجدول.

الأمثلة رأي المصنف في الذاتي وغيره رأي غيره في الذاتي وغيره

الإنسان متعجب ذاتي ذاتي

الإنسان متكلم ذاتي ذاتي

الإنسان متحرك بالإرادة ذاتي مختلف فيه

الإنسان ضاحك ذاتي ذاتي

الإنسان أبيض ذاتي غير ذاتي

الحيوان ضاحك ذاتي غير ذاتي

الماء حار ذاتي غير ذاتي

جالس السفينة متحرك غير ذاتي غير ذاتي

و ممّا ذكرنا يتضح الخطأ الواقع من القدماء في تفسير العرض الذاتي، لأنّ المحمولات المبحوث عنها في العلوم يجب أن تكون من العوارض الذاتية، وهي من العوارض الغريبة حسب ما هو المناط في العوارض الذاتية عند القوم؛ لأنّ أغلب المحمولات تعرض لموضوعاتها بواسطة المباين أو الأخصّ أو الأعمّ، مثلاً: إنّ المحمولات المبحوث عنها في علم الفقه عارضة لأفعال المكلفين بواسطة المصالح في الأمور بها، أو المفاسد في المنهي عنها، لا شك في كونها مباينة لأفعال المكلفين، فيلزم خروج أغلب مسائل الفقه أو كلّها عن كونها مسائله، وكذا علم الأصول، و علم النحو؛ حيث يبحث في علم الأصول عن معنى مطلق الأمر مثلاً؛ هل هو حقيقة في الوجود أو الندب؟ مع إنّ البحث عن مطلق

الأمر بمنزلة البحث عن عوارض الجنس، فإنّ البحث فيه يكون عن معنى الأمر الواقع في الكتاب والسنة وهو نوع لمطلق الأمر، ويبحث في علم النحو عن الرفع والنصب مع إنهما يعرضان الكلمة إمّا بواسطة نوعها أي: الفاعل والمفعول، فتكون الوسطة أخصّ من المعروف، أو بواسطة أمر مباين لها وهو وضع الواضع. فيلزم ما ذكرناه من الإشكال أعني: يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبة لا-عن العوارض الذاتية، ولهذا عدل صاحب الكفاية عما قالوه دفعا للإشكال الوارد على تفسيرهم، ولا يرد الإشكال على ما ذكره المصنف إذ المناط في الذاتية عنده عدم الوساطة في العروض، وليست الوسطة واسطة في العروض فيما إذا كانت مباينة للمعروض أو أعم منه أو أخصّ منه كما سبق تفصيله، ويظهر من الأستاذ الاعتمادي: أنّ الوسطة في جميع الأمثلة المذكورة واسطة في الثبوت، فتكون من العوارض الذاتية، على رأي المصنف؛ إلاّ مثال حركة جالس السفينة فالوسطة فيه واسطة في العروض. حيث قال:

«ثم العرض إمّا لا واسطة له وهو:

1 - إمّا مساو للمعروض؛ كتعجب الإنسان.

2 - أو أعمّ منه؛ كحيويّة الناطق.

3 - أو أخصّ منه؛ كناطقية الحيوان، وإمّا له واسطة في الثبوت وهي علّة العروض وهي:

4 - إمّا جزء مساو؛ كتكلم الإنسان بناطقيته.

5 - أو جزء أعم؛ كحركة الإنسان بحيوانيته.

6 - أو أمر خارج مساو؛ كضحك الإنسان بتعجبه.

7 - أو أعم؛ كتحيّز الإنسان بجسميته.

8 - أو أخصّ؛ كضحك الحيوان بإنسانيته.

9 - مباين؛ كحرارة الماء بمقابلة النار.

10 - وإمّا له واسطة في العروض؛ أي: يعرضها العرض أولاً، وينسب إلى مجاوره ثانياً؛ كحركة الجالس بحركة السفينة». «الهداية إلى أسرار الكفاية، ج 1، ص 5».

إلى أن قال: «والحق: أنّ ملا-كه انتفاء الوسطة في العروض فما عدا الأخير من الأقسام العشرة عرض ذاتي، ولذا يبحث في الفقه عن الأحكام العارضة لفعل المكلف بواسطة مباينة أعني: المصالح والمفاسد» وكيف كان؛ فأضربنا عمّا أورده البعض على



هو (1) نفس موضوعات مسأله عينا (2).

و ما يتحد (3) معها خارجا، وإن كان يغيرها مفهوما، تغاير الكلي صاحب الكفاية خوفا من التطويل الممل.

=====

فالعوارض الذاتية على رأي المصنف: ما ليس له الوساطة في العروض.

### مسائل العلم عند المصنف

(1) أي: موضوع كل علم نفس موضوعات مسائل ذلك العلم، وهذا من المصنف اعتراض على ما في خاتمة علم الميزان من أنه قد يكون موضوع العلم مغايرا مع موضوع المسألة.

قال المحقق التفتازاني: في خاتمة كتابه في علم الميزان. «و المسائل وهي قضايا تطلب في العلم و موضوعاتها إما موضوع العلم، أو نوع منه، أو عرض ذاتي له، أو مركّب».

هذا صريح في مغايرة موضوع العلم مع موضوع المسألة.

و حاصل اعتراض المصنف عليه: أنه لا شك في كون محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوعها، فلو كان موضوعها مغايرا مع موضوع العلم لم يكن ذلك عن عوارضه الذاتية و هذا خلاف مقتضى تفسيرهم لموضوع العلم «بأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» و لا يستقيم هذا التفسير، إلا إن يكون موضوع العلم نفس موضوعات مسأله.

(2) أي: ذاتا و خارجا. فالكلمة عين الفاعل في قول النحاة: الفاعل مرفوع، و عين المفعول في قولهم: المفعول منصوب، و عين المضاف إليه في قولهم: المضاف إليه مجرور، و عين الفعل في قولهم: الفعل المدخول لأدوات الشرط مجزوم، و هكذا في موضوع الفقه حيث تكون أمثال الصوم و الصلاة عين أفعال المكلف خارجا.

و موضوع علم الأصول بعينه هو: الأمر و النهي خارجا، فإن موضوعه عند المصنف هو: الكلي الذي تقع نتيجة بحثه في طريق الاستنباط لا يقال: إنه قد يشكل فيه بعلم الطب فإنهم جعلوا موضوعه بدن الإنسان، و هم يبحثون فيه عن العوارض الذاتية للأعضاء، مع إن الأعضاء جزء للبدن، و الجزء غير الكل.

فإنه يقال في دفع الإشكال: بأن تعبيرهم عن موضوع الطب بالبدن إنما هو من باب التسامح، فإن موضوعه في الحقيقة هو العضو و هو جامع بين موضوعات مسأله.

(3) قوله: «و ما يتحد معها خارجا» عطف على قوله: «نفس موضوعات مسأله»، و هذا العطف إما عطف تفسيري أو لا يكون كذلك، فعلى الثاني: كان في الأصل أو ما يتحد معها خارجا، و الاحتمال الأول غير صحيح، لأن موضوع العلم هو: الجامع بين موضوعات مسأله فيكون أمرا واحدا، و موضوعات المسائل متعددة بتعدد المسائل، و حينئذ فلو كان موضوع العلم متحدا مع موضوعات المسائل لزم أن يكون موضوعه متعددا و هو خلاف الفرض.



و مصاديقه (1) و الطبيعي (2) و أفراده.

و المسائل (3) عبارة عن جملة من قضايا مشتتة (4) جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض (5)؛ الذي لأجله دَوّن هذا العلم.

=====

و الاحتمال الثاني و إن كان صحيحا من حيث المعنى؛ إلاّ أنّه لا يصحّ من حيث اللفظ و العبارة، إذ الصحيح حينئذ أن يقال: أو ما يتحد معها خارجا إلاّ إن يقال بسقوط الألف من اللفظ، أو كون الواو بمعنى: أو.

(1) أي: كمغايرة مفهوم الإنسان مع مفهوم أفراده، كزيد و عمرو، و إن كان عين أفراده خارجا.

(2) أي: عطف الطبيعي على الكلّي عطف تفسيريّ أو تقنّن في العبارة لا من العطف الخاصّ على العام، كما قد يتوّهم، ضرورة: أنّ اتحاد الكلّي مع المصاديق منحصر في الكلّي الطبيعي، إذ لا وجود لغيره من الكلّي المنطقي و العقلي، و الفرق بين الكلّي الطبيعي و غيره أوضح من الشمس مثلا: قولنا: «الإنسان الكلّي» الإنسان كلّي طبيعي، و الكلّي كلّي منطقي و المجموع كلّي عقلي. هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل.

فالحاصل: أنّ موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله عينا بمعنى: أنّه متحد مع موضوعات المسائل في الخارج، و إن كان الموضوع الكلّي يغيّر موضوعات المسائل مفهوما.

(3) هذا هو المطلب الثاني: بعد ما بيّن المصنّف في المطلب الأوّل ما هو منزلة موضوع العلم من موضوعات مسائله - بأنّه الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، و المتحد معها في الخارج - بدأ ببيان المطلب الثاني؛ و هو: تعريف المسائل، و ما يتعلق بها فقال: «و المسائل عبارة عن جملة من قضايا...» إلخ.

(4) أي: متفرّقة و مختلفة موضوعا و محمولا مندرجة تحت غرض واحد مثلا: قول النحاة في مسائل علم النحو: «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و المضاف إليه مجرور» واضح في تشبّت القضايا المذكورة و اختلافها موضوعا و محمولا.

### و المستفاد من كلام المصنّف في المطلب الثاني أمران:

الأوّل: أنّ حقيقة العلم هي المسائل فقط بعد ما كان موضوع العلم نفس موضوعاتها، فأسامي العلوم أسام لما هو مسائلها في الواقع، أو للقدر الجامع بينها؛ و ذلك لما تقدم من أنّ موضوع العلم هو الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل.

الثاني: أنّ تمايز العلوم إنّما هو بالأغراض؛ لا بالموضوعات كما هو المشهور، و انتظر توضيح ذلك فيما يأتي من المصنّف «قدس سره».

(5) تقييد المصنّف المسائل بقوله: «جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض...» إلخ.

فلذا (1) قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل؛ مما كان (2) له دخل في مهمين (3)، لأجل كلّ منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

=====

مقدمة لما يقول به: من أنّ تمايز العلوم بالأغراض الداعية إلى التدوين؛ لا بالموضوعات.

فيكون ردّا على القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما أنّ قوله في المسائل بأنّها عبارة عن جملة من قضايا يكون ردّا على القول: بأنّها محمولات منتسبة إلى الموضوعات، لأنّ القول المذكور مستلزم لأن تكون أجزاء العلم أربعة، مع إنّها ثلاثة، وذلك لأنّه لا بدّ أن تعدّ الموضوعات من المحمولات المنتسبة إليها جزءا على حدة، فيلزم أن تكون أجزاء العلوم أربعة: 1 - الموضوعات. 2 - المبادئ. 3 - المسائل. 4 - موضوعات المسائل. ولم يقل به أحد. فالحق ما ذكره المصنف من أنّ المسائل هي القضايا، كي لا يلزم ما لم يقل به أحد.

نعم؛ هناك قول: بأنّ المسائل هي النسب التامة، إلاّ أنّه يرجع إلى قول المصنف «قدس سره».

(1) تفريع على قوله: «جمعها اشتراكها...» إلخ. أي: فلأجل ما ذكرنا من أنّ القضايا جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض «قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل».

(2) أي: مما كان هذا البعض له دخل في غرضين مهمين دونّ لأجل كلّ منهما علم على حدة، وإذا كان كذلك يصبح ذلك البعض من مسائل العلمين.

وجه التفريع: أنّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لما صحّ اشتراك العلمين أو العلوم في بعض المسائل من حيث الموضوع و التالي باطل، فالمقدم مثله، و الاستدلال بالقياس الاستثنائي يتوقف على ثبوت أمرين: 1 - الملازمة. 2 - بطلان التالي.

و أمّا بطلان التالي: فلا يحتاج إلى البيان، لأنّ الاشتراك متحقق بين بعض مسائل علم الأصول، و مسائل علم آخر كمسألة التجري مثلا؛ حيث يتداخل فيها علم الأصول و الفقه و الكلام كما بين في محلّه.

و أمّا الملازمة فهي ثابتة، إذ على تقدير الاشتراك لا بدّ أن يعدّ علما واحدا لا علمين أو أكثر حيث لا اثنية، هذا بخلاف ما إذا كان تمايز العلوم بالأغراض، فإنّ الاثنية حينئذ محفوظة، و الامتياز ثابت، فيصحّ التداخل لو كان التمايز بالأغراض، و لا يصحّ لو كان بالموضوعات.

(3) أي: في غرضين مهمين مثاله: «دلالة الأمر» على الوجوب أو الندب فهي من مسائل اللغة و الأصول. أمّا من مسائل اللغة: فالغرض من الأمر هو: العلم بوضع لسان العرب، و أمّا من مسائل الأصول فالغرض منه: الوقوع في طريق الاستنباط، فيصير هذا

لا يقال: على هذا (1) يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما.

=====

البعض من مسائل علمين أي: اللغة و الأصول.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّه يصح جعل مسألة من مسائل العلمين على أن يكون الجامع هو الغرض، دون أن يكون هو الموضوع، فهذا أقوى دليل على أنّ الحق ما ذهب إليه المصنف. وبالجملة: فالملاك في اتحاد العلم و وحدته مع تشتت العوارض و اختلاف الموضوعات و المحمولات هو وحدة الغرض، فلو كان الغرض و المهم واحدا يعدّ الجميع علما واحدا و يفرد بالتدوين. و أمّا لو كان الغرض متعددا يتكثّر العلم؛ و إن كان موضوع المسائل واحدا.

(1) أي: على كون بعض المسائل ممّا له دخل في غرضين مهمين يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما. و هو باطل لأجل عدم حصول الميز بين العلمين.

وقبل توضيح هذا الإشكال ينبغي بيان ما يرجع إليه الإشكال المذكور؛ فنقول: إنّه يرجع إلى قوله: «فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل» أي: فلأجل كون الجامع بين مسائل كلّ علم هو الغرض؛ يمكن تداخل بعض العلوم في بعض المسائل، و يقصد به عدم جواز التداخل فيما إذا كان الجامع بين مسائل العلم هو الموضوع، فيكون ردّا على القول بأنّ تمايز العلوم بالموضوعات، و ذلك لعدم حصول الامتياز بين علمين فيما إذا اشتركا في بعض المسائل من حيث الموضوع.

و أمّا توضيح ذلك فيقال: إنّ ما ذكرتم من الفرق بين القولين؛ إنّما يتم على فرض اشتراك بعض مسائل علمين في الغرض؛ بمعنى: ترتب غرض كلا- العلمين على بعض مسائلهما، و لازم ذلك هو تداخل علمين في بعض مسائلهما، فيجوز على قول المصنف، و لا يجوز على قول من يقول بتمايز العلوم بالموضوعات. و لكن على فرض ترتب غرضين على جميع مسائل علمين بأن كان هناك غرضان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا، فلا يجوز التداخل حتى على مذهب المصنف؛ و ذلك لانتفاء التمايز بين العلمين حينئذ، فهذا الإشكال مشترك الورود، و لا يختص بقول المشهور. و يمكن تقريب ذلك بالقياس الاستثنائي بأن يقال:

لو جاز تداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمين؛ لجاز تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا. و التالي باطل؛ فإنّ التداخل مستلزم لانتفاء التمايز، فالمقدم مثله إذ رفع التالي و بطلانه ينتج رفع المقدم و بطلانه.

فإنّه يقال (1): مضافا إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك (2) و أما الملازمة فهي ثابتة، إذ على القول بتمايز العلوم بالأغراض يمكن تداخل علمين في بعض المسائل كما عرفت، فيمكن تداخلهما في تمام مسائلهما، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

=====

### الجواب عن إشكال تداخل علمين في بعض المسائل

(1) وهذا الجواب يتوقف توضيحه على مقدمة؛ وهي: أنّ النسبة بين غرضين من أغراض العلوم على أربعة أقسام: 1 - التلازم. 2 - التباين. 3 - العموم من وجه. 4 - العموم المطلق. ولا إشكال في صحّة تدوين علمين على الثاني والثالث حتى على الرابع إذ قد يتعلق الداعي بتحصيل الغرض الأخص بخصوصه، فيصح لأجله تدوين المسائل المشتركة علما، ولكن على الأول لا يصح تدوين علمين لأجل غرضين متلازمين، بل يدوّن علم واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ قياس تداخل علمين في بعض المسائل بتداخل علمين في تمام المسائل قياس مع الفارق، وهو باطل، فإنّ ما ذكره المصنف من جواز تداخل علمين في بعض المسائل من القسم الثالث أي: ما إذا كانت النسبة بين الغرضين عموما من وجه. وما ذكره الخصم من الإشكال من القسم الأول أي: التلازم. والفرق بينهما أوضح من الشمس، ومن هنا ظهر: عدم ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي في القياس الاستثنائي السابق؛ لعدم المثليّة بين الأمرين حتى يقال بثبوت الملازمة بوحدة حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز فلا ينتج.

وكيف كان؛ فلا يصح حينئذ تدوين علمين وتسميتهما باسمين، كي يلزم تداخل علمين في تمام مسائلهما، بل يدوّن علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين، وأخرى لأحدهما مثاله: إنّنا لو فرضنا اشتراك جميع مسائل النحو والصرف في إيفاء غرضين متلازمين وهما معرفة أحوال الكلم صحّة واعتلالا في الصرف، ومعرفة أحوال الكلم إعرابا وبناء في النحو، فالجامع بين الغرضين معرفة أحوال اللغة العربية؛ فنبحث تارة لكلا الغرضين: أي: معرفة أحوال اللغة العربية، وأخرى لأحدهما أي: النحو فقط، أو الصرف فقط، هذا أولا.

وثانيا: أنه بعيد جدا، بل ممتنع عادة، فحينئذ ينتفي موضوع الإشكال، إذ هو على تقدير ثبوت غرضين متلازمين وهو بعيد، بل مستحيل عادة، لأنّ الممكن العادي ما يقع في الخارج ولو مرة، وفرض التلازم بين المهمين لم يقع أصلا.

(2) أي: لا يكاد يصح تدوين علمين لأجل مهمين متلازمين.

تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين (1) علم واحد. يبحث فيه تارة: لكلا المهمين (2) و أخرى: لأحدهما (3)، و هذا (4) بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسانلهما المختلفة، لأجل مهمين، مما (5) لا يخفى.

و قد انقذ بما (6) ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى

=====

(1) أي: لأنّ تدوين علم واحد كاف في حصول الغرضين؛ و ذلك لمكان تلازمهما.

(2) أي: كالبحث عن النحو و الصرف؛ نظرا إلى القدر الجامع بينهما و هو: معرفة أحوال اللغة العربية.

(3) أي: النحو فقط؛ بمعنى: يبحث فيه لمعرفة أحوال الكلم إعرابا و بناء لغرض حفظ اللسان عن الخطأ.

(4) قوله: «هذا» إشارة إلى ما مضى من تدوين علم واحد فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان.

(5) قوله: «مما لا يخفى» خبر لقوله: «فإن حسن...» و من هنا أخذ المصنف «قدس سره» يجيب عما مضى بما يحكم به العقل و العقلاء، فالملاك في صحة تدوين علم واحد أو علمين هو تحسين العقلاء و تقييحهم، فهم يحكمون بحسن تدوين علمين في مورد تداخل علمين في بعض المسائل و قبحه في مورد التداخل في تمام المسائل، بل هنا يحكمون بتدوين علم واحد.

فحاصل الكلام: أنه لا يكاد يصح لأجل تلازم المهمين تدوين علمين، بل يدون علم واحد، و يسمى باسم واحد.

### تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات

(6) المراد بالمتصل أي: ما في قوله: «بما ذكرنا» ما ذكره في تعريف المسائل حيث قال: «جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض» و مفاده: أنّ الجامع بين المسائل اشتراكها في الدخل في الغرض؛ الموجب لتحسين العقلاء تدوين علمين أو علوم متعددة لغرضين أو أغراض متعددة، و إن كانت القضايا التي تترتب عليها الأغراض المختلفة متحدة موضوعا و محمولا، و تقييحهم تدوين علمين مع وحدة الغرض، أو التلازم بين غرضين و إن كان موضوع المسائل مختلفا؛ إذ قد علمت: تحسينهم جعل المسائل المختلفة موضوعا و محمولا علما واحدا لدخلها في الغرض الداعي للتدوين، و إدراج المسألة الواحدة في علمين لدخلها في غرضين؛ من دون تكلف إرجاع الموضوعات أو المحمولات إلى جامع واحد، و لازم ذلك: أنّ تمايز العلوم إنما هو بالأغراض لا بالموضوعات، و لا بالمحمولات؛ و إلاّ لزم كون كل باب، بل كل مسألة علما على حدة، لأن الملاك في تعدد العلوم

التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل.

فلا (1) يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد.

=====

وحدتها هو الموضوع؛ فلو كان متعددا لكان العلم متعددا. فلزم المحذور المذكور نظرا إلى تعدد موضوعات المسائل.

(1) قوله: «فلا- يكون الاختلاف..» إلخ تفرّيع على قوله: «لا الموضوعات ولا المحمولات» أي: فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا لتعدد العلم، كما لا تكون وحدتهما في مسألة موجبة لأن تكون المسألة من علم واحد لإمكان دخلها في مهمين، فتكون من علمين مستقلين.

و ملخص البحث: أن فيما هو الملاك في تمايز العلوم أقوالا: قال الجمهور: أن تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات؛ بمعنى: أنها تتمايز بوحدة موضوعاتها. وقال بعض: إنها تتمايز بوحدة محمولاتها. وقال المصنف: إنها تتمايز بالأغراض؛ لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. و أما بطلان القول الثاني فواضح إذ لم يدعه أحد يعرف.

و أما بطلان القول الأول: فلما تقدم من: تحسين العقلاء تدوين علمين أو علوم لأغراض وإن كانت مسائلها متحدة من حيث الموضوع؛ كمسائل الصرف والنحو حيث يقال: الكلمة إما ثلاثي أو رباعي، وإما معرب أو مبني، فهذه المسألة وإن كانت واحدة من حيث الموضوع إلا إن تعدد الغرض يوجب تعددها، وهي باعتبار الأول من الصرف؛ لأن الغرض من الصرف معرفة ذات اللفظ من حيث كونه ثلاثيا أو رباعيا، صحيحا أو معتلا، ماضيا أو مضارعا، مفتوح العين أو مضمومها أو مكسورها. و باعتبار الثاني: من النحو، لأن الغرض من النحو هو: معرفة أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء. هذا أولا.

و ثانيا: ما تقدم من تقييح العقلاء تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كان موضوع المسائل و محمولها متعددين.

فالمتحصل: أن المصنف استدل على ما اختاره من تمايز العلوم بالأغراض بوجهين:

الأول: تحسين العقلاء تدوين علمين لغرضين وإن كانت مسائلهما متحدة من حيث الموضوع.

الثاني: تقييحهم تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كانت مسائلهما متعددة من حيث الموضوع، و حينئذ لا دخل للموضوعات، ولا المحمولات بالتمايز؛ فلا يصح



ثم إنّه (1) ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص، و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دلّ عليه، بداهة: عدم دخل ذلك (2) في موضوعيته (3) أصلاً.

وقد انقدح بذلك (4): أن موضوع علم الأصول هو: الكلي المنطبق على موضوعات جعلهما مائزاً لأنّ الموضوعات والمحمولات كثيرة في العلم الواحد.

=====

(1) أي: الشأن «ربما لا يكون لموضوع العلم» أيّ موضوع لأيّ علم يفرض أي: لا يكون له عنوان خاص و اسم مخصوص، وهذا الكلام من المصنف نتيجة لما تقدم منه، و تمهيد لما اختاره من أن موضوع علم الأصول هو: الكلي المنطبق على موضوعات مسائله.

و أمّا كونه نتيجة لما تقدم منه من أن تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات؛ فلائنه إذا لم يكن التمايز بالموضوعات فلا إشكال أن يكون الموضوع أمراً مجهولاً، يشار إليه بأنّه هو الكلي المنطبق على موضوعات المسائل.

و أمّا على القول بأنّ تمايز العلوم هو بالموضوعات: فلا بد أن يكون لموضوع العلم عنوان خاص - كعنوان الأدلة الأربعة - و اسم مخصوص كالكتاب و السنة و الاجماع و العقل، لأنّ الموضوع على هذا القول يكون معرفاً للعلم، و المعرف يجب أن يكون معلوماً بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص. و من هنا يعلم: عدم لزوم معرفة اسم أو عنوان موضوع العلم، لأنّه حينئذ هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل، و لا دخل للاسم و العنوان في موضوعية موضوع العلم.

و أمّا كون كلامه هذا تمهيداً لما ذهب إليه من ان موضوع علم الأصول هو الكلي لا الأدلة الأربعة فلما عرفت: من أنّه لا دخل للاسم و العنوان في موضوعية الموضوع، فيصح أن يعبر عن موضوع العلم بكل ما دلّ عليه فيقال: إنّ موضوع علم الأصول هو:

ما يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، أو يقال: هو الكلي المتحد مع موضوعات مسائله.

(2) أي: الاسم المخصوص.

(3) أي: موضوعية الموضوع. و خلاصة الكلام: أنّه لا يكون لموضوع العلم عنوان خاص و اسم مخصوص؛ ضرورة: عدم دخل الاسم المخصوص في موضوعية الموضوع أصلاً، لأنّ الغرض مترتب على ذات الموضوع لا على العنوان و الاسم المشيرين إليه، فعدم العلم باسمه لا يقدر في موضوعية الموضوع القائمة بذاته.

### موضوع علم الأصول عند المصنف

(4) أي: انقدح بكل ما مر ابتداءً من تعريف موضوع مطلق العلم، و انتهاءً إلى عدم دخالة الاسم المخصوص في موضوعية الموضوع - «أنّ موضوع علم الأصول هو الكلي

مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة (1) بما هي أدلة (2)، بل ولا بما هي هي (3) ضرورة: أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة؛ لا خصوص الأدلة الأربعة».

=====

وجه الانقذاح هو: أنّ المتحصل من جميع ما ذكر - إلى الآن - أمران:

الأول: أنّ موضوع علم الأصول، كموضوع مطلق العلم هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله.

الثاني: عدم دخالة الاسم المخصوص في موضوعيّة الموضوع. ولازم الأمرين هو ثبوت المطلوب المذكور المركب من «إيجاب» أعني: كلية الموضوع و«سلب» أعني: سلب الموضوعية عن خصوص الأدلة الأربعة.

(1) أي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

(2) أي: بوصف دليليتها.

(3) أي: ذوات الأدلة دون أن تتصف بأنّها أدلة.

و خلاصة الكلام في المقام: أن موضوع علم الأصول هو: الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله لا خصوص الأدلة الأربعة بوصفها العنواني أي: مع وصف دليليتها على ما في «القوانين» (1)، ونسب إلى المشهور. «و لا بما هي هي» أي: ذوات الأدلة مع قطع النظر عن دليليتها كما في «الفصول» (2)، لأنّ تخصيص موضوع علم الأصول يوجب خروج كثير من المسائل عن علم الأصول. فيكون غير جامع، و عندئذ كالا- القولين مردود، ولكن الفرق بينهما: أنّ قول المشهور الذي ذكره المحقق القمي «رحمه الله» في «القوانين» مردود لوجهين: أحدهما: مختص به و الآخر مشترك بينهما. وقول صاحب الفصول مردود؛ لوجه واحد.

و توضيح ذلك: أنّ جعل الموضوع الأدلة بانضمام وصف دليليتها يستلزم خروج جملة من المسائل عن علم الأصول، ودخولها في مبادئه التصورية أو التصديقية، لأنّ البحث عن دليليّة الأدلة و حجيتها بحث عن قيد الموضوع، فيندرج البحث عن الحجية في المبادئ، فلا يكون البحث عن حجية ظواهر الكتاب، والإجماع، والعقل، و خبر الواحد بحثا عن عوارض الأدلة الأربعة، مع إنها من أهم المسائل الأصولية. و هذا الإشكال مختصّ بقول المشهور و منهم صاحب «القوانين» و لهذا عدل صاحب

ص: 20

1- قوانين الأصول، ج 1، ص 9، س 23.

2- الفصول الغروية، ص 11، س 24.

كان المراد بالسنة منها (1) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح: عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل و الترجيح (2)، بل و مسألة حجية خبر الواحد لا عنها (3) و لا عن سائر الأدلة.

=====

«الفصول» عنه فجعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي هي؛ حيث زعم أنّ البحث عن الدليلية و الحجية حينئذ بحث عن عوارضها الذاتية فيندرج في عوارض الأدلة لا في المبادئ. و هذا القول و إن كان سالما عن الإشكال السابق، و لكن يرد عليهما معا ما ذكره المصنف «قدس سره» بقوله: «ضرورة: أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها». فهذا يمنع من أن تكون الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول، لا بما هي أدلة و لا بما هي هي.

(1) أي: من الأدلة. و خلاصة الكلام: أنه بعد القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، و أنّه ليس خصوص الأدلة الأربعة، أخذ في بيان دليل ذلك، و قد أشار بقوله: «ضرورة أنّ البحث...» إلخ إلى دليل بطلان ما هو المشهور، و ما هو صريح «الفصول»، فقوله: «ضرورة أنّ البحث...» إلخ تعليل لبطلان القولين، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: و هي أنّ المراد بالسنة التي هي من الأدلة الأربعة: إمّا ما هو المصطلح فيها أعني: نفس قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. أو ما هو أعم منها و من الطريق الحاكي عنها كالخبر و غيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّه يرد الإشكال على كلا التقديرين، أمّا على التقدير الأول: فلأنّ مسألة حجية خبر الواحد و نحوها و جملة من مسائل باب التعارض ليس البحث فيها عن عوارض الأدلة الأربعة لا بما هي أدلة، و لا بما هي هي، بل البحث فيها إنّما هو عن عوارض الخبر الحاكي عن السنة، و هو ليس من الأدلة الأربعة، كما هو واضح. و أمّا على التقدير الثاني أعني: كون السنة أعم من الحاكي و المحكي فسيأتي ما فيه فانتظر.

(2) لعل وجه التعبير بعمدة مباحث التعادل و الترجيح لأجل أنّ عمدة مسائلها يكون البحث فيها عن تعارض الخبرين و هما ليسا من السنة، و لكن قد يكون البحث في الباب المذكور عن تعارض نفس السنتين لا عن تعارض حاكيهما. و من البديهي: أنّ البحث عن تعارض السنتين كالبحث عن تعارض الآيتين بحث في الحقيقة عن عوارض الكتاب و السنة، و لذا قال: «كعمدة مباحث التعادل و الترجيح».

(3) أي: لا عن السنة. و معنى العبارة: أنّه يخرج كثير من مباحث السنة كعمدة مباحث التعادل و الترجيح، بل تخرج أيضا مسألة حجية خبر الواحد عن الأصول لأنّ

و رجوع البحث فيهما (1) - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأيّ الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال (2) غير مفيد (3)، فإن البحث عن ثبوت البحث في هذه المباحث ليس من السنة، ولا عن سائر الأدلة. وأما عدم كونه عنها فواضح إذ قد عرفت: أنّ البحث في باب التعارض و مسألة حجية خبر الواحد إنما هو عن حاكي السنة لا عنها.

=====

و ليس البحث عن سائر الأدلة، بل لو كان عن أحوال الأدلة الأربعة لكان عن أحوال السنة لا عن سائر الأدلة.

(1) أي: رجوع البحث في باب التعادل و الترجيح و مسألة حجية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنة و عوارضها الذاتية غير مفيد.

و خلاصة الكلام: أن مرادهم من السنة هو نفس قول المعصوم و فعله و تقريره فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثا عن عوارض السنة، كما عرفت.

و لكن الشيخ الأنصاري حاول أن يرجع البحث عن حجية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنة. و محصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أنه يرجع البحث عن حجية خبر الواحد و حجية أحد الخبرين المتعارضين إلى البحث عن عوارض السنة، لأنه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنة الواقعية بهما كثبوتها بالخبر المتواتر.

(2) أي: في حال التعارض أي: على كل حال: أنّ ما أفاده الشيخ «قدس سره» أيضا في الحقيقة بحث عن حجية الخبر، و ليس له دخل في السنة أصلا.

(3) خبر لقوله: «و رجوع البحث» أي: رجوع البحث إلى البحث عن ثبوت السنة غير مفيد في دفع الإشكال، و وجه عدم الفائدة يتوقف على مقدمة وهي: أن البحث عن ثبوت الموضوع أعني: السنة تارة هو بما هو مفاد كان التامة مثل كان زيد أي: وجد، و هو موجود، و كانت السنة أي: السنة موجودة. و أخرى: يكون البحث عن ثبوت الموضوع بما هو مفاد كان الناقصة مثل: كان زيد قائما، و كانت السنة معتبرة، أو السنة معتبرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ البحث عن ثبوت الموضوع مطلقا ليس بحثا عن عوارض السنة، بل إما بحث عن وجود الموضوع و هو ما إذا كان المراد مفاد كان التامة، لأنّ العوارض مفاد كان الناقصة مثل كانت السنة حجة.

أو بحث عن عوارض الخبر لا السنة و هو: ما إذا كان المراد بالثبوت مفاد كان الناقصة.

الموضوع، و ما هو مفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارضه (1) فإنّها (2) مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا (3) في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو (4) في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.

فإنّه يقال (5): نعم؛، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإنّ الثبوت فمعنى العبارة على الأول: أنّ السنة تثبت بخبر الواحد، كما تثبت بالخبر المتواتر، وعلى الثاني: أنّ خبر الواحد يثبت به ما يحكم السنة في وجوب العمل، و كيف كان؛ فلا يكون البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد بحثا عن عوارض السنة كما عرفت.

=====

(1) أي: عوارض الموضوع و هو السنة.

(2) أي: العوارض مفاد كان الناقصة و ثبوت السنة بخبر الواحد مفاد كان التامة، فلا يكون البحث عن الثبوت بحثا عن العوارض، بل يكون من المبادئ.

نعم؛ لو كان المراد بالسنة أعم من الحاكي و المحكي كان البحث عن أحوال الخبر بحثا عن عوارض السنة، إلاّ إنّ هناك مسائل ليس البحث عنها بحثا عن أحوال الأدلة الأربعة، كمباحث الألفاظ فإنّها لا تختص بألفاظ الكتاب و السنة، و كمبحث الشهرة فإنّه ليس بحثا عن الأدلة الأربعة.

(3) أي: رجوع البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد إلى البحث عن وجود الموضوع، فيكون من المبادئ لا من العوارض إنّما هو في الثبوت الواقعي لا في الثبوت التعبدي.

و ملخص الكلام: أنّ غرض المصنف من قوله: «لا يقال هذا» هو تصحيح لكلام الشيخ الأنصاري بأن يقال: إنّ الإشكال المذكور أي: رجوع البحث إلى البحث عن المبادئ إنّما يرد عليه فيما إذا كان المراد بالثبوت الثبوت الواقعي التكويني و هو مفاد كان التامة، فيكون البحث من المبادئ. و أمّا إذا كان المراد بالثبوت الثبوت التعبدي الذي مرجعه إلى حكم الشارع بالحجية و العمل بالخبر تعبدا؛ فيندرج هذا البحث في العوارض، لكونه مفاد كان الناقصة، و يخرج عن المبادئ.

(4) أي: الثبوت التعبدي في الحقيقة داخل في البحث عن عوارض الموضوع.

و بعبارة أخرى: أنّ البحث عن ثبوت السنة تعبدا بالخبر داخل في العوارض، فيخرج بحث حجية الخبر عن المبادئ، و يندرج في المسائل.

(5) أي: يقال في الجواب عن تصحيح كلام الشيخ «قدس سره»: إنّ الثبوت

التعبدى (1) يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عن عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة (2): الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدى وإن كان منها؛ إلا إنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا.

وأما إذا كان المراد (3) من السنة ما يعم حكايتها، فلأنّ البحث في تلك (4) التعبدى وإن كان مفاد كان الناقصة فيكون من العوارض، إلا إنه من عوارض الخبر الحاكي للسنة لا من عوارضها. والمفيد في دفع الإشكال: أن يكون الثبوت التعبدى من عوارض السنة لا من عوارض حاكيها، فلا يندفع الإشكال بارادة الثبوت التعبدى.

=====

(1) أي: فإنّ الثبوت التعبدى الجعلي من قبل الشارع معناه: جعل الحجية و الطريقية للخبر «يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر». و من المعلوم: أن هذا أي: وجوب العمل على طبق الخبر إنّما هو من عوارض الخبر، ولا ربط له بالسنة، فلا يكون من عوارض السنة، كما أشار إليه بقوله: «لا عن عوارضها» فالبحث عن هذا الوجوب لا يكون من مسائل الأصول، لأنّ الخبر الحاكي للسنة ليس من الأدلة الأربعة كي يكون البحث عن عوارضه من المسائل الأصولية.

(2) أي: خلاصة الكلام: إنّ الثبوت إن كان واقعا فليس من العوارض للسنة، بل من المبادئ. وإن كان تعبديا فهو وإن كان من العوارض، إلا إنه من عوارض الخبر لا السنة التي هي من الأدلة الأربعة. وقيل في الفرق بين لفظة بالجملة وفي الجملة: إنّ الأولى يراد منها خلاصة ما تقدم، والثانية يراد منها إتيان مطلب جديد وقيل: إن مفاد الأولى: موجبة كلية، ومفاد الثانية: موجبة جزئية.

### المراد بالسنة ما يعم حكايتها

(3) أي: هذا هو الاحتمال الثاني فيما هو المراد من السنة.

و خلاصة الكلام: أنّه إذا كان المراد من السنة ما يعم حكاية السنة - يعني: أعم من القول و الفعل و التقرير و الخبر الحاكي، فهذا وإن كان موجبا لدخول مسألة حجية خبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين في مسائل علم الأصول؛ ولكنه أيضا غير مقبول، وذلك لأنّ البحث في التعادل و الترجيح و خبر الواحد، وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا إنّ البحث في غير واحد من مسائل الأصول - كمباحث الألفاظ - مثل العام و الخاص، و الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها و الشهرة و الأصول العملية - لا يخص الأدلة الأربعة؛ بل يعم غير الأدلة الأربعة فإنّ مباحث الألفاظ لا تختص بألفاظ الكتاب و السنة.

(4) أي: في مباحث حجية خبر الواحد و باب التعارض «وإن كان عن أحوال السنة

المباحث، وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا إنَّ البحث في غير واحد من مسائلها (1)، كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها، لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها (2)، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها (3)، كما لا يخفى. ويؤيد ذلك (4):

تعريف الأصول، بأنَّه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية».

وإن كان الأولى (5) تعريفه بأنه: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في بهذا المعنى» أي: السنة بمعنى: الأعمّ من الحاكي والمحكي، فيرتفع إشكال خروج المسألتين عن مسائل علم الأصول.

=====

(1) أي: مسائل السنة.

(2) أي: غير الأدلة الأربعة، لأنَّ البحث عن ظهور الأمر في الوجوب مثلا لا يخص بالأمر الوارد في الكتاب أو السنة فيخرج عن مسائل علم الأصول؛ لأنه ليس بحثا عن خصوص الأدلة الأربعة.

(3) أي: خصوص الأدلة الأربعة كي يكون البحث عن أحوالها بحثا عن عوارضها الذاتية، وكيف كان؛ فقد ثبت مما ذكر: أن الحق هو ما ذهب إليه المصنف من أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة، فلا يرد عليه شيء مما تقدم وروده على القول بحصر الموضوع في الأربعة.

(4) أي: يؤيد كون موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة لا خصوص الأدلة الأربعة أي: يؤيد ذلك تعريف - القوم المشهور على ألسنتهم - الأصول بأنه «العلم بالقواعد...» إلخ.

وجه التأييد: أنّ مقتضى صيغة الجمع المعرف باللام - أعني: القواعد - هو العموم، إذن: فكل مسألة تقع في طريق الاستنباط هي من مسائل الأصول؛ سواء كانت من الأدلة الأربعة أم لم تكن.

فلو كان موضوع الأصول هي الأدلة الأربعة؛ لكان الأنسب في تعريف الأصول أن يقال: «بأنَّه علم بالمسائل التي يبحث فيها عن أحوال الكتاب و السنة و الإجماع و العقل» فإن قيل: لما ذا جعل مؤيدا و لم يجعل دليلا؟

فإنَّه يقال: إنّ هذا التعريف هو من القائلين بكون الموضوع هي الأدلة الأربعة فيمكن أن يكون اللام في القواعد للعهد، فيكون إشارة إلى الأدلة الأربعة. ولعله نظرا إلى هذا الاحتمال قال: «و يؤيد ذلك»، ولم يقل ويدل على ذلك.

### تعريف علم الأصول عند المصنف

(5) أي: كان الأولى للأصوليين أن يعرفوا علم الأصول بأنه «صناعة» أي: فن كفنّ الصياغة و النجارة و غيرهما من الفنون.

و خلاصة الكلام: أن تعريف المصنف أولى من تعريف المشهور لوجهين:

الأول: تبديل لفظة العلم بالصناعة.

الثاني: أنه مشتمل على قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

و أمّا وجه أولوية تبديل لفظة العلم بالصناعة فلأمرين:

الأول: أن علم الأصول كما سبق عبارة عن نفس المسائل والقواعد لا العلم بها.

الثاني: أن العلم هو إدراك فقط، و الإدراك وحده من دون التطبيق العملي لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي.

هذا بخلاف الصناعة فهي إدراك مع العمل على طبق ذلك الإدراك.

و أمّا وجه أولوية تعريف المصنف لاشتماله على الزيادة. فلأنّ تعريف المشهور لا يشمل الأصول العملية، و لا الظن الانسدادي على الحكومة. و توضيح خروج الأصول العملية عن تعريف المشهور يتوقف على مقدمة وهي: أنّ الأصول العملية تنقسم إلى العقلية و الشرعية. و العقلية على أقسام وهي: 1 - البراءة. 2 - الاحتياط. 3 - التخيير.

ثمّ العقلية بأقسامها ليست ممّا يستتبط بها الأحكام الشرعية، بل هي إمّا مجرد تنجيز في مقام العمل كالاكتياط أي: حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، أو تعذير في مقام العمل كحكمه بقبح العقاب بلا بيان في البراءة العقلية و حكمه بالتخيير في الدوران بين المحذورين. و أمّا الأصول الشرعية فهي وظائف ظاهرية للمكلف الشاك في مقام العمل و ليست ممّا يستتبط بها الأحكام الشرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك خروج الأصول العملية عن تعريف المشهور، و دخولها في قول المصنف أعني: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، فيكون تعريف المصنف جامعاً.

و أمّا خروج الظن المطلق على الحكومة: فلأنّه لو تمت مقدمات الانسداد يحكم العقل بمتابعة مطلق الظن كان شأنه كالعلم مجرد التنجيز و التعذير لا الاستنباط، هذا بخلاف القول بكشف مقدمات الانسداد عن حكم الشارع بحجّة مطلق الظن؛ إذ حينئذ يستتبط به الحكم الشرعي. فلا يلزم خروجه عن تعريف المشهور.

فإن قلت: لما ذاق المصنف: إنّ الأولى هو تعريفه، مع إنّ تعريف المشهور غير صحيح أصلاً.

قلت: إنّ الأولوية يمكن أن تكون تعينية كالأولوية في قوله تعالى: «أولوا الأرحام»



طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»؛ بناء (1) على أنّ مسألة حجية الظن على الحكومة، و مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية (2) من الأصول كما هو كذلك (3)، ضرورة: إنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في هذه المهمّات.

=====

بَعْضُهُمْ أَوْلَى الْأَنْفَالِ: 57، و الأحزاب: 60، فيجب حينئذ عدول المصنف عن تعريف المشهور إلى ما هو مذكور فلا مجال للسؤال و الإشكال.

و يمكن أن تكون الأولوية ترجيحية فيكون تعريف المشهور صحيحاً؛ لكن الأرجح ما ذكره المصنف.

وقد تقدم وجه الاحتمال الأول أي: وجه بطلان تعريف المشهور. و أمّا وجه الاحتمال الثاني: فلأنّ التعاريف عنده تعاريف لفظية لا حقيقية، فلا يجب أن يكون جامعاً و مانعاً.

(1) أي: بناء على القول - بأنّ مسألة حجية الظن على الحكومة، و مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول - كما هو الحق؛ يلزم خروج المسألتين من الأصول على تعريف المشهور كما عرفت. و أما بناء على القول بأنّهما ليستا من المسائل الأصولية فلا إشكال في خروجهما عن التعريف.

(2) وجه التقييد بالحكمية: لأجل أنّ الأصل الجاري في الشبهة الموضوعية مثل أصالة الحل في المائع المحتمل كونه خمراً مسألة فقهية. هذا بخلاف الأصل الجاري في الشبهة الحكمية، كأصالة البراءة في الشك في حرمة شرب التبغ فإنّها مسألة أصولية.

(3) أي: الحق أنّ مسألة حجية الظن، و مسائل الأصول العملية من المسائل الأصولية؛ إذ لو لم تكن منها لكان ذكرها في الأصول من باب الاستطراد، و ليس هناك دليل على ذلك.

### رأي المصنف يتلخص فيما يلي:

- 1 - العرض الذاتي ما ليس بواسطة في العروض.
- 2 - موضوع كل علم هو: نفس موضوعات مسائل ذلك العلم.
- 3 - و المسائل هي: قضايا مشتتة لا المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها.
- 4 - تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.
- 5 - موضوع علم الأصول هو: الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل من دون أن يكون له عنوان خاص و اسم مخصوص؛ لا خصوص الأدلة الأربعة.

### إشارة

الوضع هو نحو اختصاص (1) للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة، و من كثرة استعماله فيه أخرى، و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني و التعيني، كما لا يخفى. ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع (2): إمَّا يكون معنى عامًا، فيوضع اللفظ له تارة، و لأفراده و مصاديقه أخرى.

=====

### مبحث الوضع

### تعريف الوضع

(1) هذا التعريف للوضع تعريف بما هو لازم معناه، و ليس تعريفًا لحقيقة الوضع، لأنَّه بمعناه المصدرية عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى إمَّا بالإنشاء مثل أن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، أو بالتعهد بأن يقول: متى أردت تفهيم هذا المعنى استعمل هذا اللفظ فيكون الوضع عندئذ من صفات الواضع. و ما ذكره المصنف هو الوضع بمعناه الاسم المصدرية، فيكون من صفات اللفظ، و هو لازم الوضع بمعناه المصدرية؛ فإن اختصاص اللفظ بالمعنى يشمل ما إذا حصل الاختصاص المذكور بالإنشاء، أو التعهد أو كثرة الاستعمال.

و لعل الوجه في تعريف الوضع بل لازم معناه المصدرية هو ما أشار إليه بقوله: «و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني و التعيني»، فإنَّ الوضع بمعنى: اختصاص اللفظ بالمعنى قابل للتقسيم إليهما. أو كان الوجه فيه خوف الطعن، لأنَّ تعريف الوضع بالمعنى المذكور يتناسب مع جميع الاحتمالات، و الأقوال في دلالة اللفظ على المعنى بأنَّها ذاتية أو وضعية، و على الثاني: هل الواضع هو الله أو الإنسان؟

و كيف كان؛ فقد وقع الخلاف في حقيقة الوضع المتحقق بين اللفظ و المعنى بأنَّه تخصيص أو تعهد من الواضع أو غيرهما. و لكن تركنا تفصيل الكلام في المقام خوفًا من لزوم التطويل.

(2) أي: الوضع باعتبار تصور الموضوع له على أربعة أقسام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنَّ الوضع هو: الربط بين اللفظ الموضوع و المعنى الموضوع له فلا بد للواضع أن يلاحظ اللفظ و المعنى، ثم المعنى المتصور حال الوضع إمَّا كلي و عام، أو جزئي و خاص، و على كلا التقديرين: اللفظ إمَّا يوضع للعام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة. ثم هذه الأقسام تختلف؛ منها: ما لا خلاف في إمكانه و وقوعه و منها: ما لا خلاف في إمكانه، و إمَّا الخلاف في وقوعه، ثم في مصداقه.

و منها: ما وقع الخلاف في إمكانه، و المشهور عدم إمكانه و هو رأي المصنف.

وإما يكون معنى خاصا، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام (1)، فتكون إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنَّ المعنى المتصور حال الوضع إذا كان عاما و كليا فاللفظ إما يوضع له أو لمصاديقه، و على الأول: يسمى الوضع عاما، و الموضوع له عاما، و على الثاني: يسمى الوضع عاما، و الموضوع له خاصا. و أما لو كان المعنى المتصور خاصا فاللفظ إما يوضع لذلك المعنى الخاص أو للعام، فعلى الأول: يكون الوضع خاصا و الموضوع له خاصا.

=====

و على الثاني: الوضع خاص و الموضوع له عام. و لكن هذا الأخير غير ممكن، لأنَّ الخاص بما هو خاص لا يكون وجهها للعام و لا آلة للحاظه، فإنَّ الخاص مع تشخصه يباين العام مع كليته، و المباين لا يكون وجهها للمباين، فلهذا يقال في علم المنطق: إنَّ الجزئي لا يكون كاسبا و لا مكتسبا، فالخاص لا يكون وجهها للعام و لا لسائر الأفراد. هذا بخلاف الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنَّ العام يصلح أن يكون آلة للحاظ أفراده مثل:

«حيوان ناطق»؛ فإنه مرآة لزيد و عمرو و أحمد و هو من وجوه أفراده، و معرفة وجه الشيء معرفة الشيء و لو بوجه هذا في مقام الثبوت. و أما في مقام الإثبات فسيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف. و من يريد أن يعرف أمثلة الأقسام مع حكمها من حيث الصحة و البطلان، و وجه الصحة أو البطلان؛ فعليه بالجدول التالي:

الوضع الأمثلة الحكم وجه الصحة و البطلان

الأول: الوضع عام و الموضوع له كذلك كوضع أسماء الأجناس صحيح عند الجميع إلا مكان جعل العام آلة لتصور المعنى العام

الثاني: الوضع خاص و الموضوع له كذلك كوضع الأعلام صحيح عند الجميع إلا مكان جعل الخاص آلة لتصور الخاص

الثالث: الوضع عام و الموضوع له خاص كوضع الحروف و أسماء الإشارة على مذهب غير المصنف صحيح عند غير المصنف لأنَّ العام وجه من وجوه الخاص

الرابع: الوضع خاص و الموضوع له عام إلا مثال له لعدم إمكانه عند المشهور و عدم وقوعه عند الجميع باطل عند الجميع لعدم إمكانه

(1) أي: الوضع الخاص و الموضوع له العام؛ بمعنى: أنَّ الواضع يلاحظ معنى خاصا، و يجعل و يضع اللفظ للمعنى العام المنطبق عليه. و قد وقع الخلاف في إمكان هذا القسم.

الأقسام ثلاثة (1)، وذلك (2) لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفته بوجهه.

=====

و المصنف يقول بعدم إمكانه، لأنّ الجزئي لا يكون مرآة للكلي ولا لجزئي آخر.

## أقسام الوضع

(1) أي: 1 - الوضع العام و الموضوع له عام. 2 - الوضع العام و الموضوع له خاص.

3 - الوضع الخاص و الموضوع له خاص.

فالأول: أن يلحظ معنى عاما و يوضع اللفظ لذلك المعنى العام.

الثاني: أن يلحظ معنى عاما و يوضع اللفظ لمصاديقه و أفراده الجزئية.

الثالث: أن يلحظ معنى خاصا و يوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص.

(2) أي: الفرق بين ما تقدم من الوضع الخاص و الموضوع له العام، و بين الوضع العام و الموضوع له الخاص قال المصنف «قدس سره» في الفرق بينهما: «لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك أي: «بما هو عام»، فإنه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهها للعام، و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له، و لا لها - أصلا - و لو بوجهه».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: و هي أنّ الوضع - سواء كان بمعنى تخصيص اللفظ بالمعنى أو بمعنى: اعتبار كون اللفظ وجودا تنزليا للمعنى، أو بمعنى: التعهد - يكون فعلا اختياريا فيتوقف تحققه على تصور اللفظ و المعنى، فلا بد من تصور ما يوضع له اللفظ قبل الوضع و لو إجمالا، و إلا لا يعقل الوضع.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في توضيح ما ذكره المصنف «قدس سره» من الفرق:

إنّه يمكن تصور المعنى الخاص بتصور المعنى العام بأن يلاحظ الواضع المعنى العام، و يجعله آلة للحاظ أفراده ثم يضع اللفظ للأفراد. هذا في الوضع العام و الموضوع له الخاص.

بخلاف الخاص في الوضع الخاص، و الموضوع له العام؛ فإن الخاص بما هو خاص لا يكون وجهها و عنوانا للعام ليكون تصوّره تصورا له بوجهه، لأنّ الخاص بما هو خاص متخصص بخصوصية مقومة للخاص، و هذه الخصوصية تنافي العموم؛ لأنّه لا يتحصل إلاّ بإلغاء الخصوصية، فكيف يعقل تصور العام بتصور الخاص؟! و بدون التصور لا يتحقق الوضع.

فخلاصة الفرق: أنّه يمكن تصور المعنى الخاص بتصور المعنى العام في الوضع العام و الموضوع له الخاص، و لا يمكن تصور العام بتصور

المعنى الخاص في الوضع الخاص و الموضوع له العام، فهو غير ممكن.

ص: 30

بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهها للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوره معرفة له (1)، ولا لها - أصلا - و لوبوجه. نعم؛ (2) ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما، كما كان الموضوع له عاما.

و هذا (3) بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصورا إلا بوجهه و عنوانه، و هو العام.

=====

و من هنا يظهر عدم الإشكال في القسمين الأخيرين من الأقسام الأربعة هما: الوضع العام و الموضوع له العام، و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

حيث يلاحظ الواضع فيهما المعنى العام أو الخاص، ثم يضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الملحوظ العام أو الخاص، فيعتبر الارتباط بينهما.

(1) أي: للعام و الضمير في قوله: «لها» يرجع إلى الأفراد. و معنى العبارة: لا يكون معرفة الخاص و تصوره معرفة للعام و لا لسائر الأفراد.

(2) هذا الكلام من المصنف لدفع ما يتوهم من إمكان الوضع الخاص و الموضوع له العام، و المتوهم هو صاحب البدائع، فلا بد أولا: من توضيح ما يتوهم، و ثانيا: من توضيح الرد عليه.

و أمّا توضيح التوهم فحاصله: أنه ربما يكون تصور الخاص موجبا لتصور العام، لأن الخاص كالإنسان مثلا يتضمن العام كالحيوان، فللواضع أن يتصور العام في ضمن الخاص، ثم يضع اللفظ له. فهذا القسم بمكان من الإمكان.

و أمّا توضيح الجواب: فلأن هذا حينئذ يدخل في الوضع العام و الموضوع له العام و هو القسم الأول، فلا يكون قسما رابعا.

و بعبارة أخرى: فحاصل كلام المصنف: أنه إذا تصور الواضع العام بتصور الخاص لأصبح الوضع عاما كالموضوع له، لأن تسمية الوضع بالعام و الخاص تابعة لتصور المعنى، فإذا كان المتصور معنى عاما، يسمى الوضع عاما، وإذا كان خاصا، يسمى خاصا، و المفروض في المقام أن المتصور هو المعنى العام. غاية الأمر: يكون تصوره بتصور الخاص، فيكون الوضع عاما لا محالة، كما يكون الموضوع له عاما فلا يكون قسما آخر، بل يرجع إلى القسم الأول.

(3) قوله: «و هذا..» إلخ دفع لتوهم عدم الفرق بين هذا و بين الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و فرق واضح بين تصور الشيء بوجهه (1) و تصوره بنفسه (2)، و لو كان بسبب تصور أمر آخر (3). و لعل خفاء ذلك (4) على بعض الأعلام و عدم تميزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، و هو: أن يكون الوضع خاصا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.

ثم إنه لا ريب (5) في ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الأعلام، و ملخص الكلام في توضيح التوهم: أنه إذا رجع القسم الرابع - أعني: الوضع الخاص و الموضوع له العام - إلى القسم الأول - أي: الوضع العام و الموضوع له العام - ليرجع القسم الثاني - و هو: الوضع العام و الموضوع له الخاص - إلى القسم الثالث و هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، لأن التسمية كما ذكر تابعة للتصور، ففي القسم الثالث لا بد للوضع أن يتصور المعنى الخاص أي: الأفراد و لو بسبب تصور العام فيكون الوضع خاصا لتصور الخاص، كما أن الموضوع له خاص على الفرض.

=====

فأقسام الوضع ترجع إلى قسمين: 1 - الوضع العام و الموضوع له العام. 2 - الوضع الخاص و الموضوع له الخاص هذا خلاصة التوهم.

و قد دفعه المصنف بقوله: «و هذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص فإن الموضوع له - و هي الأفراد - لا يكون متصورا إلا بوجهه و عنوانه و هو العام».

و حاصل ما ذكره المصنف من الفرق بين القسمين: أن تصور العام في القسم الرابع في ضمن تصور الخاص يوجب خروج الخاص عن كونه خاصا، لأن العام بما هو العام لا يمكن تصوره بالخاص بما هو الخاص، فلا بد من تصوره بعنوان كلي، فيصبح من قبيل الوضع العام هذا بخلاف القسم الثاني، لأن تصور الأفراد و المصاديق في ضمن تصور العام لا يوجب خروج العام عن كونه عاما، لأن العام عنوان و وجه لجميع الأفراد، فعلى هذا يمكن تصور العام بما هو العام، فيكون الوضع عاما لتصور معنى عام و الموضوع له خاصا.

(1) أي: كما في الوضع العام و الموضوع له الخاص.

(2) أي: كما في الوضع العام، و الموضوع له العام.

(3) أي: الخاص فإن المعنى العام يمكن تصوره بسبب تصور المعنى الخاص.

(4) أي: الفرق بين القسم الثاني و القسم الرابع أي: لخفاء الفرق بينهما على بعض الأعلام كصاحب البدائع الذي التزم بثبوت قسم رابع، مع إن الفرق واضح.

فالمتحصل من جميع ما ذكر: أن الوضع باعتبار الموضوع له على أربعة أقسام تصورا، و ثلاثة أقسام إمكانا. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

(5) أي: لا ريب في وقوع القسمين من أقسام أربعة؛ و هما: الوضع الخاص

و كذا الوضع العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاص: فقد توهم أنه وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء (1).

كما توهم (2) أيضا: أنّ المستعمل فيه فيها خاص، مع كون الموضوع له كالوضع عاما.

و التحقيق (3) - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق -: أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء.

=====

و الموضوع له الخاص، كما في وضع الأعلام، و الوضع العام و الموضوع له العام، كما في وضع أسماء الأجناس، و كذا لا ريب في عدم وقوع الوضع الخاص و الموضوع له العام.

و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد وقع الخلاف في وقوعه بعد الفراغ عن إمكانه، و المصنف ممن يقول بعدم وقوعه و لذا يقول: «فقد توهم أنه وضع الحروف...» إلخ.

(1) أي: مثل الضمائر و أسماء الإشارة و الموصولات فقد توهم جماعة أن الوضع في الحروف و ما ألحق بها من الأسماء المذكورة عام و الموضوع له خاص، مثلا: في الضمائر يلاحظ الواضع المعنى الكلي للمفرد المذكور، ثم يضع ذا يزاء الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي، فيكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا، و مثل ذلك الضمائر و الموصولات.

(2) أي: كما توهم أيضا جماعة آخرون - منهم التفتازاني -: أنّ المستعمل فيه في الحروف و المبهمات خاص، و ذلك لخصوصية تنشأ من الاستعمال مع كون الموضوع له كالوضع عاما، مثل: أن يلاحظ الواضع كلي الابتداء، فيضع له لفظة «من». فمن موضوع للابتداء و يطلق على كل ابتداء فحينئذ يكون الموضوع له عاما كنفس الوضع.

و لكن المصنف «قدس سره» يردّ كلا التوهمين.

و حاصل التوهمين في وضع الحروف و ما ألحق بها: أنّ الوضع فيها عام و الموضوع له خاص، هذا هو التوهم الأول. أو الوضع و الموضوع له فيها عام و المستعمل فيه خاص، كما في التوهم الثاني. و للمصنف «قدس سره» ردّ على كلا التوهمين حيث يقول في وضع الحروف و أمثالها: إنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له كحال الوضع كلّها عام كأسماء الأجناس، و سيأتي تحقيق المصنف «قدس سره» في وضع الحروف.

## التحقيق في وضع الحروف

(3) تحقيق ما اختاره المصنف «قدس سره» في وضع الحروف يتوقف على مقدمة وهي: التحقيق في المعاني الحرفية ببيان الأقوال فيها:



القول الأول: أنّ الحروف لها معانٍ في قبال المعاني الاسميّة؛ بمعنى: أنّ معانيها معانٍ غير مستقلة بخلاف المعاني الاسميّة فإنّها معانٍ مستقلة.

القول الثاني: أنّ الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب فوضعت لأن تكون قرينة على كيفية إرادة مدخولها؛ مثلاً: وضعت لفظة «في» في قولنا زيد في الدار لأن تكون قرينة على ملاحظة الدار؛ لا بما هو موجود عيني خارجي، بل بما هي موجود أيّني و ظرف مكان لزيد مثلاً، لأنّ الدار تارة تلاحظ بما أنّ لها وجود عيني خارجي فيقال: دار زيد كذا. وأخرى: بما أنّ لها وجود أيّني أي: ظرف مكان لشيء آخر فيقال: زيد في الدار، فكلمة «في» في قولنا زيد في الدار وضعت لتدل على أنّ الدار لوحظت بنحو الأيّنة لا العينية. وهذا القول منسوب إلى نجم الأئمة المحقق الرضي فقال: إنّ الحروف لا معاني لها، بل هي علامات لخصوصية المعاني الموجودة في مدخولاتها.

القول الثالث: أنّ الحروف وضعت للمعاني الكلية، كأسماء الأجناس، فلا فرق بين معاني الحروف و الأسماء في عالم المفهومية، كما لا فرق بينهما من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و أنّ الكل فيها عامّ؛ و إنّما الفرق بينهما يكون فيما هو خارج عن حريم المعنى و هو: الاستقلالية في الأسماء، و الآلية في الحروف، و هما من قيود الوضع و مميزاته - على ما سيأتي توضيحه - من دون أن تكونا دخيلتين في الموضوع له، فالمعنى في حدّ ذاته لا يتصف بالاستقلال و لا بعدمه، و إنّما نشأ كل منهما من اشتراط الواضع و هما من توابع الاستعمال و شئونه. هذا ما اختاره المصنف «قدس سره»، و قد صرّح به بقوله: «و التحقيق...» إلخ.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ في وضع الحروف و الأسماء المرادفة كلفظي «من و ابتداء» مثلاً أقوال:

القول الأول: ما اشتهر بين المتأخرين من أنّهما مختلفان في جزئية الموضوع له و كليته؛ بمعنى: أنّ الموضوع له في الحروف خاص و جزئي، و في الأسماء عام و كلي حيث لاحظ و تصور الواضع مفهوم الابتداء، و وضع لفظه للمفهوم العام الكلي، و وضع لفظة «من» لمصاديق ذلك المفهوم الكلي، فالوضع فيهما عام و الموضوع له و المستعمل فيه في الاسم عام، و في الحرف خاص. هذا ما تقدم في كلام المصنف حيث أشار إليه بقوله: «فقد توهم أنّه وضع الحروف».

و ذلك (1): لأنّ الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح: أنّ كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كليا.

=====

القول الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «كما توهم أيضا» وهو ما عن بعض المتأخرين من: أنّ الاختلاف بين الحروف و الأسماء إنّما هو في جزئية المستعمل فيه و كليته؛ بعد الالتزام بعمومية الوضع و الموضوع له فيهما. بمعنى: أنّ الوضع و الموضوع له فيهما عام. و المستعمل فيه في الاسم عام، و في الحرف خاص.

القول الثالث: ما اختاره المصنف «قدس سره» من: أنّ الموضوع له و المستعمل فيه كالوضع فيهما عام و الاختلاف بينهما جاء من جهة اشتراط الواضع، بمعنى: أنّ معنى (من و ابتداء) متحد ذاتا و هو مفهوم الابتداء، و مختلف لحاظا، فشرط الواضع أن يستعمل لفظ ابتداء إذا لوحظ المعنى استقلاليا، و يستعمل لفظة من إذا لوحظ آليا و حالة للغير.

(1) ينفي المصنف اشتغال معاني الحروف على خصوصية توجب جزئية الموضوع له، فيكون الموضوع له في الحروف عاما. و قوله: «لأنّ الخصوصية» تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاما «إذ ليس هناك ما يوجب جزئية الموضوع له من الخصوصية؛ سواء كانت تلك الخصوصية هي الوجود الخارجي أو الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ».

أمّا الأول: فلوضوح: أنّه كثيرا ما يستعمل الحرف في معنى كلي؛ كما إذا وقع في حيّز الإنشاء و الحكم نظير «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّه من الواضح تحقق الامتثال في الابتداء بأيّ نقطة من نقاط البصرة، و الانتهاء إلى أيّ نقطة من نقاط الكوفة كوضوح تحققه في السير بأيّ نحو كان مع عدم القرينة على التعيين، و هذا ظاهر في عموم الموضوع له للحرف كالاسم؛ و إلاّ لكان تحقق الامتثال متوقفا على ابتداء خاص و هو ما قصده الأمر، و لم يقل به أحد.

و أمّا الثاني - أي: الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ - فقد نفى المصنف أخذه في الموضوع له بوجوه:

منها: أنّ الاستعمال يستدعي تصور المستعمل فيه، فلو كان اللحاظ الآلي مقوّما للمعنى لزم تعلق اللحاظ بالملحوظ، و هو باطل؛ ضرورة: أنّ الموجود لا يقبل الوجود ثانيا. هذا ما أشار إليه بقوله: «و هو كما ترى».

و منها: أنّ اللحاظ لو كان مقوّما للمعنى لزم عدم صدقه على الخارجيات إلاّ بالتجريد؛ لأنّ المقيد بالوجود الذهني لا وجود له إلاّ في الذهن و بدون التجريد يمتنع

ولذا (1) التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً.

=====

الامتثال الخارجي، فلا بد من إلغاء الخصوصية، وهذا يستدعي أن يكون استعمال الحروف بلحاظ الخارج استعمالاً مجازياً وهو خلاف الضرورة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة إلا بالتجريد...» إلخ.

ومنها: أن اللحاظ الآلي في الحروف كاللحاظ الاستقلالي في الأسماء؛ فكما أنّ لحاظ الاستقلالي لا يوجب جزئية الأسماء فكذلك لحاظ الآلي في الحروف.

فإن قال أحد بعدم أخذ الاستقلالي في معنى الاسم؛ فنقول في الحرف كذلك.

فتلخص مما ذكرناه: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له في الحروف حالها في الأسماء في العمومية.

ومن هنا يظهر بطلان كلا التوهمين أي: توهم خصوصية الموضوع له أو خصوصية المستعمل فيه مع عمومية الموضوع له كالوضع، إذ قد عرفت: أنّ الحق عند المصنف: أنّ معاني الحروف معان كلية وضعت ألفاظها لها، وتستعمل فيها كأسماء الأجناس والاختلاف بينهما إنّما هو في كيفية الاستعمال: بأنّ الواضع - بعد ما وضع لفظ الابتداء ولفظ «من» لمعنى واحد وهو حقيقة الابتداء - جعل على المستعملين أن لا يستعملوا لفظ الابتداء، إلاّ على نحو إرادة المعنى مستقلاً، ولفظ «من» إلاّ على نحو إرادة المعنى تبعاً وحالة للغير.

فليس كون المعنى استقلالياً قيداً لمعنى الاسم، كما أنّه ليس كون المعنى آلياً قيداً لمعنى الحرف، فالقول بأنّ للحروف معان في قبال المعاني الاسمية وهو القول الأول باطل.

وكذلك ليس الحرف علامة على خصوصية معنى مدخوله بأن لا يكون له معنى أصلاً وهو القول الثاني؛ إذ كون الحرف علامة على خصوصية مدخوله كالإعراب على خلاف ما هو المعروف بين النحاة من انقسام الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، فإن لازم عزل الحرف عن المعنى هو انحصار الكلمة في الاسم والفعل ولم يقل به أحد.

فالمتحصل من عبارة المصنف: أن الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثة: 1 - الوضع العام والموضوع له الخاص. 2 - عمومية كل من الوضع والموضوع له، مع خصوصية المستعمل فيه. 3 - عمومية الكل وهو مختار المصنف «قدس سره»، وقد تركنا ما في المقام من النقض والابرام رعاية للاختصار.

(1) أي: لما ذكرناه سابقاً من عموم الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف «التجأ بعض الفحول» - أي: صاحب الفصول (1)، أو صاحب حاشية المعالم -: إلى جعل

ص: 36

و هو (1) كما ترى.

و إن كانت (2) هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث (3) إنه لا- يكاد يكون المعنى حرفيا؛ إلا- إذا لوحظ حالة لمعنى آخر، و من خصوصياته القائمة به، و يكون حاله كحال العرض (4)، فكما لا- يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو (5) لا- يكون المعنى الحرفي و ملحقاته جزئيا إضافيا على حد ما في علم الميزان، من: أن الجزئي الإضافي ما كان فوقه كليا، و كان له أفراد مثل «الإنسان» فهو بالنسبة إلى أفراد و مصاديقه كلي، و بالنسبة إلى الحيوان جزئي إضافي.

=====

(1) أي: هذا القول كما تراه لا- يجديهم نفعاً؛ لأنّ الجزئي الإضافي كلي، فلا يكون الموضوع له خاصاً؛ فإنّ المراد بالخاص هو الجزئي الحقيقي فيرجع الجزئي الإضافي إلى عمومية الموضوع له و هو المطلوب، لأنّ الجزئي الإضافي - بمعنى: ما هو أخص من شيء - قد يكون كليا كما عرفت.

(2) أي: قوله: «و إن كانت هي الموجبة...» إلخ عطف على قوله: «إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا».

و حاصل الكلام: أنّ الخصوصية المتوهمة من الجماعة المأخوذة في الموضوع له إمّا هي الموجبة لكون المعنى جزئيا خارجيا، أو هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا. و كلاهما باطل ففرض الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى الموضوع له باطل، و قد تقدم وجه بطلان كلا الاحتمالين.

(3) تعليل للجزئية الذهنية للمعنى الحرفي و حاصله: أنّ الخصوصية موجبة لكون المعنى الحرفي جزئيا ذهنيا، فإنّ المعنى الحرفي يفتقر إلى الغير؛ حيث إن المتكلم حين استعمال لفظ «من» لا بدّ له أن يلاحظ الابتداء في ذهنه حالة للغير، فيكون جزئيا ذهنيا، لأنّ الوجود في الذهن كالوجود في الخارج يستلزم التشخص و إن كان المعنى كليا في نفسه.

(4) أي: يكون حال المعنى الحرفي كحال العرض في القيام بالغير، و الفرق بينهما:

أنّ المعنى الحرفي يفتقر إلى الغير ذهنيا و خارجا، و العرض يفتقر إلى الموضوع خارجا لا- ذهنيا و لذا قيل في تعريفه: العرض ماهية إذا وجدت في الخارج و وجدت في الموضوع.

و كيف كان؛ فالمعنى الحرفي و إن صار جزئيا ذهنيا بلحاظ كونه حالة للغير إلاّ أنّه لا يصح أخذ اللحاظ الذهني جزءا للمعنى الحرفي؛ لاستلزامه المحاذير التي عرفتها. و ستأتي الإشارة إليها في كلام المصنف «قدس سره».

(5) أي: المعنى الحرفي أي: وجه الشبه هو الافتقار إلى الغير، غاية الأمر: العرض

في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا (1) قيل في تعريفه: بأنه ما دل على معنى في غيره.

فالمعنى (2)، وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يبينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً (3) إلا إن هذا اللحاظ (4) لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا (5) فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة (6): أن تصور المستعمل فيه ممّا لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

مع أنه (7) يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لا متناع صدق الكلّي العقلي يفتقر في وجوده الخارجي إلى الموضوع. والمعنى الحرفي يفتقر إلى الغير مطلقاً.

=====

(1) أي: لتوقف تحقق المعنى الحرفي على مفهوم آخر «قيل في تعريفه: بأنه ما دل على معنى في غيره»، وظاهر هذا التعريف: أن المعنى الحرفي كائن في غيره، كما أن العرض قائم بغيره وهو الموضوع.

(2) هذا جواب الشرط في قوله: «وإن كانت الموجبة».

(3) وحاصل الكلام: أن المعنى المقيد باللاحظ يصير جزئياً بهذا اللحاظ؛ بحيث يبين المعنى المقيد باللاحظ نفسه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، وذلك لكون الملحوظات الذهنية متباينة، كالجزيئات الخارجية ولو كان اللاحظ واحداً، لأن وحدة اللاحظ لا توجب انثلام تعدد المعنى للاحظاً. فكلمة لوفى قوله: - «ولو كان اللاحظ واحداً» - وصلية.

(4) هذا هو المحذور الأول من المحاذير الثلاثة اللازمة؛ على فرض أخذ اللحاظ في المستعمل فيه.

(5) أي: لو أخذنا اللحاظ في المستعمل فيه فلا بد من لحاظ آخر عند الاستعمال، ولا بد أن يكون اللحاظ الثاني متعلقاً بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ الأول الذي هو جزء المعنى فيتعدد اللحاظ وهو خلاف الوجدان، كما أشار إليه بقوله: «وهو كما ترى».

(6) أي: تعليل للزوم اللحاظ الثاني المتعلق بما هو الملحوظ باللاحظ الأول. فيلزم تعدد اللحاظ الذي هو خلاف الوجدان وخلاف الذوق السليم.

(7) هذا هو المحذور الثاني أي: لو كان المستعمل فيه لألفاظ الحروف مقيداً باللاحظ؛ للزم عدم صدق المعنى الحرفي على الخارجيات، لأن اللحاظ أمر ذهني، والذهني لا يوجد في الخارج؛ لا متناع صدق الكلّي العقلي على الخارجيات حيث لا موطن له إلا

عليها (1)، حيث لا موطن له إلاّ الذهن، فامتنع امثال مثل «سر من البصرة»، إلاّ بالتجريد وإلغاء الخصوصية، هذا مع أنّه (2) ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلاّ كلاحظه في نفسه في الأسماء، و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها؛ كذلك ذلك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى. وبالجملة: (3) ليس المعنى في كلمة «من» و لفظ الابتداء - مثلا - إلاّ الابتداء؛ فكما لا يعتبر في معناه (4) للاحظه الذهن، و لازم ذلك: امتناع امثال الأمر في مثل: «سر من البصرة»؛ لأنّ المأمور به عندئذ مقيد بالقيود الذهني المستحيل إيجاده في الخارج.

=====

(1) أي: على الخارجيات «حيث لا موطن له إلاّ الذهن». نعم؛ يمكن الإيجاد الخارجي بطريقة التجريد، وإلغاء الخصوصية الذهنية التي أخذت في المعنى؛ إلاّ إن الاستعمال حينئذ يكون استعمالا مجازيا من باب استعمال الكل في الجزء و هو خلاف الضرورة.

(2) هذا هو المحذور الثالث اللازم على القول بأنّ معنى الحرف مقيد بلحاظ الآلية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أنّ لحاظ الآلية في معنى الحرف ليس إلاّ كلاحظ الاستقلالية في معنى الاسم، فكما يجب على المستعمل أن يلاحظ الآلية في الحروف عند الاستعمال، فكذلك يجب أن يلاحظ الاستقلالية في الأسماء؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز و لا يجوز واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ كما لا يكون لحاظ الاستقلالية معتبرا في الأسماء عند القوم، فكذلك لا يعتبر في الحروف فكلاهما عام و هو المطلوب. و أمّا لو كان لحاظ الآلية معتبرا في الحروف و سببا لجزئية معانيها فليكن لحاظ الاستقلالية في الأسماء كذلك، فالتفكيك بينهما تحكّم و هو غير مقبول.

(3) أي: خلاصة البحث في الحروف بعد مرور جميع ما تقدم: إنّ ليس المعنى في كلمة «من» الابتدائية، و في لفظ الابتداء - مثلا - إلاّ مفهوما واحدا و هو مفهوم الابتداء، فكما لا يعتبر في لفظ الابتداء، لحاظ الابتداء في نفسه و مستقلا، كذلك لا يعتبر في معنى كلمة «من» لحاظ المعنى في غيره و آليا.

و الحاصل: أنّه كما لا تعتبر الاستقلالية جزءا من معنى الاسم، كذلك لا تعتبر الآلية جزءا من معنى الحرف، و كما لا يكون لحاظ الاستقلال في الاسم موجبا لجزئية المعنى فليكن لحاظ الآلية في الحرف كذلك أي: غير موجب لجزئية المعنى. فالوضع و الموضوع له في كليهما عام.

(4) الضمير يرجع إلى لفظ الابتداء، كما أنّ الضمير في «لحظه و نفسه» عائد إلى معنى لفظ الابتداء.

في نفسه و مستقلا كذلك لا يعتبر في معناها (1) لحاظه في غيرها آلة، و كما لا يكون لحاظه (2) فيه موجبا لجزئيته (3) فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا (4) لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى، و لزم كون مثل كلمة «من» و لفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها (5) و هو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما (6) إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنّه وضع

=====

(1) أي: معنى كلمة «من» و الضمير في «لحاظه» راجع إلى المعنى. و في «غيرها» يرجع إلى كلمة «من».

(2) أي: لحاظ الاستقلال في معنى لفظ الابتداء.

(3) أي: لجزئية معنى لفظ الابتداء، و الضمير في «فيها» يرجع إلى كلمة «من»، أي:

فليكن لحاظ الآلية في معنى كلمة «من» غير موجب لجزئيته.

(4) أي: على ما ذكرتم في التحقيق من: إنّ اللحاظ الذهني لا دخل له في المعنى الحرفي، كما لا دخل له في المعنى الاسمي «لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى».

و لازم ذلك هو الترادف المستلزم لصحة استعمال كلمة «من» مكان لفظ الابتداء و بالعكس، و هو باطل بالضرورة؛ إذ لا يصح أن يقال «سرت ابتداء البصرة» مكان «سرت من البصرة».

و يمكن تقريب الإشكال بالقياس الاستثنائي بأن يقال: لو كان معنى الحرف متحدا مع معنى الاسم - كما بينتم - لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى و التالي باطل فالمقدم مثله. و الملازمة بين المقدم و التالي ثابتة بالفرض؛ لأن المفروض اتحاد الموضوع له في الاسم و الحرف؛ بمعنى: أن معنى كلمة «من» و لفظ الابتداء هو مفهوم الابتداء.

و أمّا بطلان التالي فإنّ لازم عدم الفرق هو الترادف المستلزم لصحة استعمال كل منهما مكان الآخر و هو باطل كما عرفت.

(5) أي: الحروف مثل لفظ الاستعلاء، بمعنى: على، و لفظ الانتهاء بمعنى: إلى.

### الفرق بين الاسم و الحرف في الوضع

(6) أي: الفرق بين الحرف و الاسم إنما هو في الوضع بمعنى: أنّ لكل منهما وضع خاص به، فلذا لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الواضع و إن كان قد وضع الاسم و الحرف لمعنى واحد و هو المفهوم الكلي؛ إلاّ إنّ لهذا المفهوم حالتين: حالة تبعية و في غيره، و حالة

الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا- كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع؛ يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع (1) و قد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى (2) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته.

ثم لا يبعد (3) أن يكون الاختلاف في الخبر و الإنشاء أيضا كذلك؛ فيكون الخبر استقلالية و في نفسه. ثم اشترط الواضع شرطا و هو: أن المستعمل يستعمل الاسم إذا تصور و لاحظ المعنى مستقلا و في نفسه، و يستعمل الحرف إذا تصوره آليا و حالة لغيره.

=====

و هذا الاشتراط أوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر و إن اتفق الاسم و الحرف في ذات المعنى الموضوع له فحينئذ يقع الكلام في الشرط بأنه من قبيل الشرط المتأخر - بمعنى: كون الاستعمال المتأخر كاشفا عن تحقق الوضع في السابق - أو من قبيل الشرط المتقدم فلا- يتحقق الوضع إلا بعد تحقق الاستعمال؛ وجهان أقربهما الأول، لكون الثاني مستلزما للدور، إذ الوضع موقوف على تحقق الاستعمال نظرا إلى الشرطية، و الاستعمال موقوف على الوضع نظرا إلى الفرعية إذا لم تكن هناك قرينة المجاز.

و هناك احتمال أن يكون الاختلاف من حيث الداعي بمعنى: أنه كان الداعي لوضع الاسم أي: لفظ الابتداء ليراد منه معناه بما هو مستقل و في نفسه. و الداعي لوضع الحرف أي: كلمة «من» هو مفهوم الابتداء لا بما هو مستقل و في نفسه، بل بما هو حالة لغيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاختلاف بين معنى الاسم و معنى الحرف - سواء كان في الشرط أو الداعي - مما يكفي في عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، فلا يرد الإشكال المذكور. و تركنا ما في المقام من النقض و الإبرام رعاية للاختصار.

(1) أي: في ذات المعنى الموضوع له.

(2) أي: مثل كون المعنى آليا أو استقلاليا لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيات المعنى و مقوماته المأخوذة في المعنى.

(3) أي: ليس من البعيد إلحاق الخبر و الإنشاء بالاسم و الحرف؛ بأن يكون الاختلاف فيهما أيضا كالاختلاف في الاسم و الحرف، فكما أن معنى لفظي (من) و ابتداء متحد ذاتا و هو مفهوم الابتداء، و لحاظ الآلية و الاستقلالية خارجان عن الموضوع له كما عرفت. كذلك يمكن أن يكون «بعت» الإخباري و «بعت» الإنشائي واحدا بالذات و هو النسبة الصدورية بين البيع و فاعله، و الاختلاف بينهما إنما هو في قصد المتكلم بمعنى: أنه



موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإنشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فيما استعملا فيه (1) فتأمل (2).

ثم إنه قد انقذ (3) مما حققناه: أنه يمكن أن يقال: أن المستعمل فيه في مثل أسماء إن قصد بكلمة «بعت» الحكاية عن ثبوت نسبة البيع في الخارج فهو إخبار، و إن قصد بها إيجاد البيع فهو إنشاء، و لكن الواضع اشترط أن يستعمل لفظ «بعت» الإخباري عند قصد الحكاية، و الإنشائي عند قصد إيجاد المعنى، ثم قصد الحكاية في الإخبار، و قصد الإيجاد في الإنشاء إنما هو من خصوصيات الاستعمال و أطواره، فلا دخل لهما في ذات المعنى الموضوع له.

=====

(1) أي: ما استعمل الخبر و الإنشاء فيه هو معنى واحد أعني: نسبة المبدأ إلى الذات.

(2) لعله إشارة إلى ان تعبیر المصنف بنفي البعد - حيث قال: لا يبعد، مشعر بإمكان دخول قصد الإنشاء و الخبر في الموضوع له و ليس كذلك، بل لا بد من الالتزام بخروجهما عنه في الإنشاء و الإخبار، لأنهما أمران قصديان، و المعنى المقيد بقصد المتكلم لا وجود له في الخارج ليخبر عنه عند قصد الحكاية، و لا يعقل إيجاده في الخارج كي يقصد إيجاده عند طلب الأمر مثلا، فلا وجه حينئذ لنفي البعد عن ذلك كما ظاهر العبارة.

أو إشارة إلى أن قياس الإخبار و الإنشاء بالاسم و الحرف لا يصح إلا في الألفاظ المشتركة؛ التي تستعمل تارة في الإنشاء، و أخرى في الإخبار كصيغة - بعت - مثلا، و أما المختصة بإحدهما كالجملية الاسمية المختصة بالإخبار في قولنا: زيد قائم. و صيغة - افعل - و ما شاكلها المختصة بالإنشاء كقولنا: أكرم زيدا؛ فلا يصح القياس المذكور إذ لا يصح قصد الحكاية في الألفاظ المختصة بالإنشاء، و لا قصد الإيجاد في الألفاظ المختصة بالإخبار.

و كيف كان؛ فمحل البحث هي الجمل التي يراد بها الإنشاء تارة و الإخبار أخرى كلفظ «بعت».

و ملخص الكلام فيه: أن المعنى في مثله واحد و هو نسبة المبدأ إلى الذات، و أما الإخبارية و الإنشائية فمن الأغراض الداعية إلى الاستعمال؛ فإن قصد المستعمل حكايته عن النسبة الواقعية فهو إخبار، و إن قصد الإيجاد فهو إنشاء، و عليه: فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازا، إذ المفروض: أنه قد استعمل في الموضوع له و الإنشائية من أغراض الاستعمال و دواعيه.

(3) أي: قد ظهر «مما حققناه» في الحروف و الأسماء من خروج الآلية و الاستقلالية

الإشارة و الضمائر - أيضا - عام، و إنّ تشخصه (1) إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا (2) بعض الضمائر، و بعضها (3)، ليخاطب به المعنى، و الإشارة و التخاطب يستدعيان الشخص، كما لا يخفى.

فدعوى: أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشخص أو معه، غير مجازفة (4).

=====

عن حيز الموضوع له، و المستعمل فيه «أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عام»، و خصّ عمومية المستعمل فيه بالذكر؛ لأنّ عمومية المستعمل فيه تستلزم عمومية الوضع و الموضوع له.

(1) أي: تشخص المستعمل فيه نشأ من قبل طور استعمال أسماء الإشارة. فلا يمكن أن يكون مأخوذا في الموضوع له جزءا أو قيادا و الضمائر في استعمالها - و بها - و معانيها - ترجع إلى أسماء الإشارة.

(2) أي: مثل أسماء الإشارة: بعض الضمائر وضع ليشار به إلى معناه كضمير الغائب.

(3) أي: بعض الضمائر وضع ليخاطب به المعنى.

و حاصل الكلام: أنّ المستعمل فيه بمثل هذا و هو و إياك إنّما هو المفرد المذكور و هو عام، و التشخص الناشئ من الإشارة في هذا و هو و من التخاطب في إياك لا يكون موجبا لتشخص المستعمل فيه، لأنه نشأ من الاستعمال، فكما أنّ كلا من لحاظ الآلية و الاستقلالية خارج عن متن المعنى في الأسماء و الحروف فكذلك الإشارة و التخاطب خارجان عن أصل المعنى في أسماء الإشارة و الضمائر. غاية الأمر: أنّ اسم الإشارة و ضمير الغائب وضعا ليراد منهما الإشارة إلى المعنى، و ضمير المخاطب ليراد منه التخاطب معه.

(4) قوله: «غير مجازفة» خبر عن قوله: «فدعوى...» إلخ، و التعبير بالجزاف لعله إشارة إلى عدم برهان عليه كما في حاشية المشكيني.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في وجود إشارة خارجية في مقام استعمال أسماء الإشارة، و إنّما الإشكال في أنّ تلك الإشارة داخلية في الموضوع له أو المستعمل فيه، و من قيود الوضع أو غرض منه، أو من باب الانصراف لكثرة الاستعمال في هذا المقام. و مختار

فتلخص (1) مما حققناه: أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنيًا - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس.

ولعمري (2) هذا واضح، ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه (3) بعض من تأخر، المصنف «قدس سره» هو الثالث، كما في الحروف والإخبار والإنشاء وحيث لا يلزم من القول بدخولها في الموضوع له أو المستعمل فيه محال - كما يلزم في الحروف - عبّر بما ذكر، فحينئذ يكون الإشارة بلفظ «هذا» كالإشارة بالحصاة أو باليد في مقام استعمال أسماء الأجناس، فكما إذا أطلقت كلمة «رجل» وأشير إليه باليد لا توجب هذه الإشارة كون الموضوع له أو المستعمل فيه في لفظ «رجل» خاصاً، فكذلك الإشارة بلفظ «هذا»، وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام بالنقض والإبرام رعاية لما هو المطلوب في المقام من الاختصار.

=====

### تلخيص البحث في المقام معنى الحروف

(1) ملخص ما مضى من البحث والتحقيق: «أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات» - كتشخص مفهوم المفرد المذكور خارجاً بالإشارة إليه، وتشخص المفاهيم الإخبارية والإنشائية ذهناً بقصد الإخبار والإنشاء، وتشخص معاني الحروف ذهناً بلحاظها حالة للغير، وتشخص معاني الأسماء ذهناً بلحاظها استقلالاً - لا يوجب تشخص المستعمل فيه، ولا تشخص الموضوع له؛ ولا يوجب جعل التشخص جزءاً من الموضوع له أو المستعمل فيه؛ لأنّه من شؤون الاستعمال وأطواره، فيستحيل أخذه في المعنى الموضوع له؛ لاستلزامه الدور، إذ تشخص المعنى موقوف على الاستعمال، فلو أخذ في المعنى لكان الاستعمال موقوفاً عليه؛ للزوم لحاظ المعنى وتصوره عند الاستعمال فيلزم الدور وهو محال كما قرر في محله. ولا فرق في ذلك - أي: في عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال - بين الحروف وأسماء الأجناس.

(2) أي: المصنف «قدس سره» يثبت رأيه بالقسم حيث يقول: «ولعمري هذا واضح».

(3) أي: إلى كون الموضوع له أو المستعمل خاصاً ذهب بعض من تأخر كصاحب الفصول على ما في بعض الحواشي. وهذا توهم، ولعل هذا التوهم نشأ من توهم كون

ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، و الغفلة (1) من إن قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شئونه و أطواره؛ و إلا (2) فليكن قصده بما هو هو و في نفسه كذلك (3) فتأمل في المقام، فإنّه دقيق و قد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق.

### الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له (4)

#### إشارة

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان قصد المعنى الحرفي بما هو في غيره - أي: الآلية - من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه.

=====

(1) أي: الغفلة عما ذكرناه من أن قصد المعنى من اللفظ بجميع أنحائه كالألية و الاستقلالية و الإخبارية و الإنشائية و غيرها لا يكاد يكون من شئون المعنى الموضوع له؛ لاستلزامه الدور كما عرفت.

(2) أي: لو كان قصد المعنى في الحروف من شئونه فليكن قصده بما هو هو و في نفسه؛ كما في الأسماء من شئون المعنى و موجبا لجزئيته، مع أنّه لم يقل أحد بكون المعنى في أسماء الأجناس خاصا. فالخصوصية المترتبة على قصد المعنى لا توجب جزئيته سواء كان المعنى اسما أو حرفيا، فكل من الموضوع له و المستعمل فيه فيهما عام.

(3) أي: دخيلا في المعنى و موجبا لجزئيته.

### خلاصة البحث في الوضع عند المصنف ترجع إلى أمور ثالثة

1 - الوضع هو: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ليشمل التعييني و التعيني.

2 - الوضع باعتبار تصور المعنى الموضوع له على أربعة أقسام في مقام الثبوت. ثم ما وقع منها هو اثنان: 1 - الوضع الخاص و الموضوع الخاص. 2 - الوضع العام و الموضوع له العام.

3 - رأي المصنف في وضع الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر:

إنّ كلا من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عام كأسماء الأجناس.

### ملاك صحة الاستعمال في غير ما وضع له

(4) و قبل البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

بل قولان أظهرهما: أنه (1) بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه ولا- معنى لصحته (2) إلا حسنه، و الظاهر: أن صحة استعمال اللفظ في نوعه (3) أو مثله (4) من قبيله (5)، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله.

=====

فقول: إن موضوع النزاع هو: أن صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل هي أمر يرجع إلى الطبع والذوق، أم أنه أمر يرجع إلى إذن الواضع؟ فإن رخص فيه الواضع صح وإلا لم يصح.

(1) أي: صحة الاستعمال فيما يناسب ما وضع له بالطبع لا بالوضع.

توضيح ما أفاده المصنف في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا ريب في أن المناط في صحة استعمال اللفظ فيما وضع له هو الوضع فقط. وإنما الكلام والخلاف فيما هو المناط في صحة استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له هل هو الوضع النوعي، كما نسب إلى المشهور أو هو الطبع فلا يكون للمجازات وضع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند المصنف هو: قبول الطبع السليم، فكل استعمال قبله الطبع يصح بشهادة الوجدان، و كل استعمال لا يحسن طبعاً لا يصح وإن أجاز الواضع، فإذا وجدت مناسبة بحكم الطبع بين المعنى الحقيقي والمجازي فهو حسن وإن منع الواضع عنه، وإذا لم توجد لم يحسن وإن أجاز الواضع، فحسنته مع منع الواضع وقبحه مع إجازة الواضع يدلان على عدم توقف الاستعمال على الوضع. فلا دخل للواضع في حسن الاستعمال.

و من هنا يظهر فساد ما نسب إلى الجمهور من: أن ملاك صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له هو الوضع. والمراد بالوضع هو الوضع النوعي؛ وهو عبارة عن إذن الواضع في استعمال اللفظ في معنى بينه وبين ما وضع له إحدى العلائق المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي؛ من دون لحاظ مادة معينة، أو هيئة مخصوصة لذلك اللفظ في مقام الوضع. و مما ذكرناه تظهر ثمرة القولين في الاحتياج إلى العلاقة وعدمه؛ فإن كان الملاك هو الطبع فلا يحتاج إليها، وإن كان الوضع فيحتاج إليها.

(2) أي: لا معنى لصحة الاستعمال إلا حسن الاستعمال.

(3) أي: مثل: «ضرب» في قولهم: «ضرب فعل ماض» حيث يكون «ضرب» نوعاً من الفعل.

(4) أي: كقولنا: زيد في - ضرب زيد - فاعل، إذا أردنا به مثله.

(5) أي: من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، فيكون بالطبع لا

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب - مثلا - بالوضع. وجه كون استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له: أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو مثله لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز؛ فلذا جعله من قبيل استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا نفسه.

=====

و يشهد لذلك أيضا - أي: كشهادة الوجدان - : أنّه لو كان بالوضع يلزم أن تكون الألفاظ الموضوعة مشتركة، و القرينة المحتاجة إليها معيّنة لا صارفة، و لم يقل به أحد.

ثم قوله: «و الظاهر: أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه...» إلخ دليل آخر لإثبات المقصود. بيانه: أنّه لا شبهة في صحته مع أنّه لا وضع فيه لا شخصيا ولا نوعيا.

و كيف كان: فالحاصل: أنّ صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له - كالمجازات - و عدم صحته ترجع إلى الاستحسان و الاستهجان الطبيعي، لا إلى موافقة الواضع و ترخيصه أو عدم موافقته. و لا معنى لصحة الاستعمال إلاّ حسن الاستعمال في المحاورات و الخطابات، فلا يعتد بما قيل من أن المجازات لها وضع نوعي، فتكون متوقفة على وضع الواضع. و تركنا ذكر ما أورده غير واحد على المصنف «قدس سره» رعاية للاختصار.

## الرابع استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخصه

### إشارة

(1) توضيح ما أفاده المصنف في الأمر الرابع يتوقف على مقدمة وهي: إنّ استعمال اللفظ في المعنى على قسمين: إمّا حقيقي أو مجازي. و أمّا استعمال اللفظ في اللفظ فعلى أقسام أربعة:

1 - استعماله في نوعه.

2 - استعماله في صنفه.

3 - استعماله في مثله.

4 - استعماله في شخصه.

الأول: كقول أهل التصريف: «ضرب فعل ماض» قاصدين لفظ نوع الفعل الماضي أعني: الثلاثي المجرد.

الثاني: كقول النحاة: «زيد» في «ضرب زيد فاعل» قاصدين صنف اللفظ المرفوع الذي أسند إليه الفعل أعني: الفاعل، لأنّ المرفوع على أصناف منها: المبتدأ، و منها: الخبر.



فعل ماض، أو صنفه كما إذا قيل: «زيد» في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كـ «ضرب» في المثال فيما إذا قصد.

وقد أشرنا (1) إلى أن صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا (2) كانت المهملات موضوعة لذلك (3) لصحة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها (4) كذلك كما ترى.

=====

الثالث: كـ «ضرب» في المثال الأول إذا قصد به مثله أي: ضرب الآخر وهو فعل ماض، لأنّ ضرب في المثال مبتدأ وليس فعلا.

الرابع: إذا قصد بضرب في قولهم: «ضرب فعل ماض» شخص القول أي: نفس الضاد والراء والباء الصادر من اللفظ، أو كقولنا: زيد لفظ و أريد منه نفس الزاء، والياء والذال الصادر من اللفظ.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ الكلام في مقامين:

المقام الأول: أنّ استعمال اللفظ في هذه الموارد هل من استعمال اللفظ في المعنى أم لا؟ وعلى كلا التقديرين لا يكون الاستعمال بالوضع لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز؛ وذلك لعدم الوضع ولا العلاقة المصححة للاستعمال. فيكون مجرد جري الإنسان على مقتضى الطبع في تأدية مقاصده بما يتيسر له من البيان.

المقام الثاني: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو صنفه أو نوعه، ثم لا إشكال في صحة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله سواء قلنا: بأنّ الاستعمال من باب استعمال اللفظ في المعنى، أو قلنا: بأنّه ليس من هذا الباب، وإّما الإشكال في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، وسيأتي توضيح ذلك مع الجواب في كلام المصنف.

(1) أي: في الأمر الثالث «إلى أنّ صحة الإطلاق كذلك» أي: إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل «إّما كان بالطبع لا بالوضع».

(2) أي: وإن لم يكن إطلاق اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله بالطبع بأن كان بالوضع - كما نسب إلى المشهور - لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف وهو خلف، لأنّ المفروض هو عدم الوضع للمهملات إذ المراد بالمهمل ما ليس له وضع في مقابل ما له وضع.

(3) أي: كانت المهملات موضوعة للنوع أو الصنف أو المثل لو لم يكن إطلاق اللفظ فيها بالطبع، بل كان بالوضع؛ وذلك لصحة الإطلاق كذلك أي: في النوع وأخويه «فيها» أي: في المهملات، حيث يقال «ديز مقلوب زيد» و «جسق مهمل».

(4) أي: الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف أو المثل «كما ترى» أي: مستلزم



وَأَمَّا إِطْلَاقُهُ وَإِرَادَةُ شَخْصِهِ، كَمَا إِذَا قِيلَ: «زَيْدٌ لَفْظٌ» وَأُرِيدَ مِنْهُ شَخْصٌ نَفْسَهُ (1)، فَفِي صِحَّتِهِ بَدُونُ تَأْوِيلٍ (2) نَظَرًا، لِاسْتِلْزَامِهِ اتِّحَادَ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ، أَوْ تَرْكِبِ الْقَضِيَّةِ مِنْ جُزْئَيْنِ، كَمَا فِي الْفُصُولِ (3).

=====

لِلْخَلْفِ أَي: عَدَمِ اللَّفْظِ الْمَهْمَلِ، ضَرُورَةً: اشْتِرَاكِ جَمِيعِ الْأَلْفَاظِ فِي هَذِهِ الدَّلَالَةِ أَي:

الدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ، فَلَا يَصِحُّ تَقْسِيمُ اللَّفْظِ إِلَى الْمَوْضُوعِ وَالْمَهْمَلِ، فَلَا يَدُّ مِنَ الْإِلْتِمَامِ بِكَوْنِ الْإِسْتِعْمَالِ مَنْوُطًا بِالطَّبِيعِ؛ لِئَلَّا يُلْزَمَ مَحْذُورُ الْخَلْفِ بِانْتِفَاءِ الْمَهْمَلِ.

وَيُمْكِنُ الْإِسْتِدْلَالُ بِالْقِيَاسِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ عَلَى كَوْنِ إِطْلَاقِ اللَّفْظِ بِالطَّبِيعِ لَا بِالْوَضْعِ بِأَن يُقَالَ: لَوْ كَانَ إِطْلَاقُ اللَّفْظِ وَإِرَادَةُ النَّوْعِ مِثْلًا بِالْوَضْعِ لَكَانَتِ الْأَلْفَاظُ الْمَهْمَلَةُ مَوْضُوعَةً لِلنَّوْعِ أَوْ الصَّنْفِ. وَالتَّالِي بَاطِلٌ فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ، وَالمَلَاذِمَةُ ثَابِتَةٌ فِيمَا إِذَا كَانَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمَهْمَلِ فِي النَّوْعِ أَوْ الصَّنْفِ بِالْوَضْعِ.

وَأَمَّا بَطْلَانُ التَّالِي: فَلِلزُّومِ الْخَلْفِ؛ لِأَنَّ الْوَضْعَ فِي الْأَلْفَاظِ الْمَهْمَلَةِ هُوَ خِلَافُ الْمَفْرُوضِ، لِأَنَّ الْمَفْرُوضِ: أَنَّهَا مَهْمَلَةٌ. اللَّهُمَّ إِلَّا إِنْ يُقَالَ: بِأَنَّ وَضْعَ الْأَلْفَاظِ الْمَهْمَلَةِ لِلنَّوْعِ وَالصَّنْفِ وَالمِثْلِ لَا يَنَافِي إِهْمَالُهَا؛ لِأَنَّ الْمَهْمَلِ مَا لَيْسَ لَهُ مَعْنَى وَلَمْ يَوْضَعْ لِمَعْنَى أَصْلًا، فَوَضْعُهَا لِلأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ لَا يَخْرُجُهَا عَنِ الْإِهْمَالِ بِالمَعْنَى الْمَذْكُورِ، فَحِينَئِذٍ التَّالِي لَيْسَ بِاطِلًا، كَيْ يَنْتِجَ بَطْلَانُ الْمَقْدَمِ.

(1) أَي: نَفْسِ الزَّاءِ وَالْيَاءِ وَالدَّالِّ الْوَالِدِ مِنَ اللَّافِظِ فَعَلًا.

(2) أَي: بَدُونِ تَأْوِيلٍ إِلَى النَّوْعِ أَوْ المِثْلِ، وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ مُوجِبَةٌ لِتَوْهَمِ صِحَّةِ الْإِطْلَاقِ، وَإِرَادَةُ الشَّخْصِ مَعَ التَّأْوِيلِ؛ مَعَ إِذْنِهِ لَيْسَ كَذَلِكَ، لِخُرُوجِهِ حِينَئِذٍ عَنِ إِرَادَةِ شَخْصِ اللَّفْظِ.

(3) تَوْضِيحٌ مَا فِي الْفُصُولِ (1) مِنَ الْإِشْكَالِ عَلَى إِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَإِرَادَةِ شَخْصِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَقْدَمَةٍ وَهِيَ:

أَنَّ الْقَضِيَّةَ اللَّفْظِيَّةَ مُرَكَّبَةً مِنْ أَجْزَاءٍ ثَلَاثَةٍ:

1 - مَوْضُوعٌ. 2 - مَحْمُولٌ. 3 - نِسْبَةٌ وَهِيَ حَاكِيَةٌ عَنِ الْقَضِيَّةِ الذَّهْنِيَّةِ.

إِذَا عُرِفَتْ هَذِهِ الْمَقْدَمَةُ فَنَقُولُ: إِنَّ مَوْضُوعَ الْقَضِيَّةِ فِي قَوْلِنَا: «زَيْدٌ لَفْظٌ» هُوَ لَفْظُ زَيْدٍ شَخْصِهِ وَمَحْمُولُهَا هُوَ لَفْظٌ. وَعَلَيْهِ: فَإِنَّ التَّرْتِيبَ بِوُجُودِ الدَّالِّ فِي الْقَضِيَّةِ أَعْنَى «زَيْدٌ لَفْظٌ» وَهُوَ الْمَوْجِبُ لِانْتِقَالِ صُورَةِ الْمَدْلُولِ فِي الذَّهْنِ، لَزِمَ اتِّحَادَ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ، إِذِ الْمَدْلُولُ لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ مَوْضُوعِ الْقَضِيَّةِ اللَّفْظِيَّةِ وَهُوَ لَفْظُ «زَيْدٍ»، وَالمَفْرُوضِ: أَنَّهُ هُوَ الدَّالُّ، فَيَكُونُ

ص: 49

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد (1)، وإلا (2) لزم تركيبها من جزئين؛ لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة؛ ضرورة: استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

قلت (3): يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً، الدال عين المدلول وهو ممتنع لامتناع اتحاد الحاكي والمحكي، لأن الدلالة والحكاية من سنخ العلية واتحاد العلة والمعلول ممتنع. وإن التزم بعدم الدلالة والحكاية عن ذات الموضوع باللفظ لزم تركيب القضية الذهنية من جزئين أي: النسبة والمحمول لعدم الحكاية عن الموضوع، كي ينتقل إلى الذهن، وتركبها من جزئين ممتنع، لأن النسبة متقومة بطرفين فلا توجد بطرف واحد.

=====

(1) أي: اتحاد الدال والمدلول وهو باطل؛ ضرورة: أن الدال وجه وعنوان للمدلول، والوجه والعنوان غير ذي الوجه والمعنون. هذا مضافاً إلى لزوم وحدة الانتقال، مع إنه لا بد في الاستعمال من تعدده.

وتوضيح ذلك: أنه لا شبهة في أن الاستعمال لا يكاد ينفك عن انتقالين: الانتقال إلى اللفظ أولاً وإلى المعنى ثانياً، ومن المعلوم: أن منشأ التعدد فيه تعدد المنتقل إليه، فلو كان الدال والمدلول شيئاً واحداً لم يتعدد المنتقل إليه فلم يتعدد الانتقال أيضاً، فلزم ما ذكرناه من وحدة الانتقال.

(2) أي: وإن لم تعتبر دلالة على نفسه لزم تركيب القضية الذهنية من جزئين وهو ممتنع. كما أشار إليه بقوله: «ضرورة...» إلخ.

ملخص الإشكال: أن لفظ زيد في المثال إن أخذ بعنوان الدال لزم اتحاد الدال والمدلول، فيجتمع لحاظه آلياً ولحاظه استقلالياً، وإن أخذ بلا معنى لزم تركيب القضية من جزئين أي: من محمول ونسبة من دون موضوع.

(3) أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: أن لنا أن نختار كلا الشقين، ولا يلزم أي محذور. فنلتزم بوجود الدلالة ولا يلزم محذور اتحاد الدال والمدلول، لكفاية التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول وإن اتحدا ذاتاً وهو موجود فيما نحن فيه، إذ في اللفظ جهتان: جهة كونه صادراً من اللفظ، وجهة كونه مقصوداً له، فهو بالجهة الأولى دال، وبالجهة الثانية مدلول.

كما أنه يمكن أن نلتزم بعدم الدلالة ولا يلزم محذور تركيب القضية من جزئين؛ لأن

فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالا، و من حيث (1) إن نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً. مع إن (2) حديث تركيب القضية من جزئين - لو لا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا (3) كان أجزاءها الثلاثة انتقال الذهن إلى ذات الموضوع لا يتوقف على ثبوت الحاكي عنه، بل يتحقق بإحضار نفس الموضوع خارجاً، والحكم عليه و ما نحن فيه يمكن أن يكون من هذا القبيل، فإن ذات الموضوع هو نفس لفظ «زيد» وقد أحضر بنفسه، فتتحقق صورته في الذهن بواسطة ذلك، ثم يحكم عليه بواسطة اللفظ الحاكي عن معناه الذي يكون به الحكم.

=====

إلا إن هذا النحو يخرج عن كونه من استعمال اللفظ في المعنى؛ لأنه إحضار لنفس المعنى، كما في منتقى الأصول تقرير آية الله العظمى السيد محمد الروحاني «قدس سره».

(1) إشارة إلى تحقق التغيرات الاعتبارية و كفايته في تعدد الدال و المدلول.

(2) هذا إشارة إلى اختيار عدم الدلالة، و لا يلزم محذور تركيب القضية من جزئين كما عرفت.

و ملخص الجواب: أن اللفظ من مقولة الكيف المسموع، فيكون عرضاً، و كل عرض له وجود في نفسه بنحو مفاد كان التامة، و وجود لغيره بنحو مفاد كان الناقصة؛ و إن كان وجوده في نفسه بعين وجوده لغيره خارجاً، فلفظ زيد إذا أريد به شخصه فبما أنه وجود لغيره و إن فيه يكون دالاً، و بما أنه موجود في نفسه يكون مدلولاً.

(3) أي: لو كان الموضوع نفس اللفظ و شخصه كانت أجزاءها الثلاثة تامة فلا يلزم المحذور المزبور.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي:

أن القضية تارة: تشتمل على موضوع لفظي و معنوي و محمول كذلك كقولنا: زيد عالم حيث يكون لفظ زيد موضوعاً لفظياً و معناه موضوعاً معنوياً، و كذلك يكون لفظ عالم محمولاً لفظياً و معناه محمولاً معنوياً، ثم الموضوع و المحمول اللفظيان حاكيان عن الموضوع و المحمول المعنويين.

و أخرى: لا تشتمل القضية على موضوع معنوي و لفظي؛ بأن يكون الموضوع هو شخص اللفظ من دون أن يكون حاكياً عن المعنى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الموضوع فيما نحن فيه هو شخص اللفظ لا يحتاج في وجوده و حضوره إلى الوساطة، بل حاله حال بقية الأفعال الخارجية و الموجودات الفعلية مثلاً؛ مثل من يضع يده على «زيد» و يقول: «عالم» أي: هذا الشخص الموجود خارجاً

تامة، و كان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر: أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه (1)، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة (2) و على هذا (3): ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب (4) ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنه (5) فرده و مصداقه حقيقة، لا لفظه (6) و ذاك عالم، و بهذا يجعل المحمول في القضية منتسبا إلى الشخص الموجود خارجا و هو نفس الموضوع في القضية الخارجية. و المقام من هذا القبيل حيث إن الموضوع هو شخص اللفظ خارجا و المحمول ثابت له، فلا يلزم المحذور المزبور، لأن القضية مركبة من أجزاء ثلاثة: 1 - الموضوع و هو ذات اللفظ و شخصه. 2 - المحمول و هو «لفظ». 3 - مع النسبة بينهما.

=====

و حينئذ فلا يلزم خلو القضية عن الموضوع، كي يقال: إنه مستحيل. نعم؛ يلزم خلوها عن الموضوع الحاكي و هو غير مستحيل، فالمستحيل و هو عدم الموضوع غير لازم، و اللازم و هو: عدم كون الموضوع حاكيا غير مستحيل.

(1) أي: ليس الموضوع حاكيا عن الموضوع الواقعي في القضية المحكية كما هو الشأن في القضايا المتعارفة.

(2) أي: وجه الحاجة إلى الدقة: أن جعل شخص اللفظ موضوعا دون معناه مخالف للقضايا المتعارفة.

(3) على ما ذكرناه من أن الموضوع هو شخص اللفظ ليس إطلاق اللفظ و إرادة شخصه من باب استعمال اللفظ أصلا، لأن الاستعمال يتوقف على لفظ و معنى، و المفروض: إرادة شخص اللفظ لا معناه، فلا يندرج المقام في استعمال اللفظ في المعنى، بل يكون من باب إيجاد الموضوع ثم الحكم عليه كما عرفت.

### **إطلاق اللفظ في نوعه ليس من استعمال اللفظ في المعنى**

(4) أي: من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(5) أي: اللفظ هو فرد النوع أو الصنف و مصداقهما حقيقة.

(6) أي: ليس اللفظ الذي أريد به النوع لفظ النوع؛ كي يكون إطلاقه عليه من باب الاستعمال، بل شأنه شأن إطلاق اللفظ و إرادة شخصه بأن يكون الموضوع نفس اللفظ و يحكم عليه لكن لا- بما هو هو، بل بما هو فرد لنوعه فيسري الحكم إلى سائر الأفراد باعتبار أن وجود الفرد وجود للكل الذي يوجد في ضمن أفراد.

و بعبارة أخرى: إذا قيل: «زيد ثلاثي» و أريد به النوع فلا يكون من باب الاستعمال؛ بل هو من قبيل إحضار الطبيعي في ذهن المخاطب بإرادة فرد، فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي ليسري منه إلى أفراد، فأوجد المتكلم في ذهن المخاطب

معناه؛ كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاك وقد حكم عليه ابتداء بدون واسطة أصلا، لا لفظه (1) كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه (2).

نعم؛ (3) فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

اللهم (4) إلا أن يقال: إن لفظ «ضرب» وإن كان فردا له؛ إلا إنه إذا قصد به حكايته، أمرين: أحدهما: شخص اللفظ الصادر منه. والثاني: طبيعي ذلك اللفظ الجامع بينه وبين غيره، ولما لم يكن إيجاده على ما هو عليه في الخارج إلا بإيجاد فرده فأوجدته بإيجاد فرده؛ فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، فإن وجوده عين وجود فرده في الخارج، وإيجاده عين إيجاد فرده، وعليه: فلا يعقل أن يجعل وجود الفرد دالا وحاكيا عن النوع الكلي؛ إذ لازم الدلالة والحكاية هو التعدد في الوجود؛ ولا تعدد هنا فيه أصلا.

=====

(1) أي: فيكون اللفظ نفس الموضوع لا لفظه الحاكي عنه، كي يكون الإطلاق من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(2) أي: الحكم على الفرد بما هو مصداق وليس الحكم عليه بما هو خصوص جزئي كلي اللفظ، والفرق بين الحكم على الفرد بما هو مصداق الكلي وبما هو جزئي الكلي:

أن الحكم على الفرد بما هو المصداق لا ينافي إرادة النوع أو الصنف وأما الحكم عليه بما هو جزئي الكلي: فينافي إرادة النوع أو الصنف؛ إذ لم يترتب الحكم وهو «لفظ» في قولنا: «زيد لفظ» على «زيد» بما أنه لفظ خاص جزئي، بل يترتب عليه بما أنه فرد من الكلي أعني: النوع أو الصنف.

(3) غرض المصنف «قدس سره» من هذا الكلام: أن ما تقدم في إطلاق اللفظ وإرادة النوع من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال لا يتطرق فيما إذا أريد باللفظ فرد آخر مثله؛ وذلك لعدم كون الشخص الملفوظ مصداقا لمثله لتباين الأمثال؛ لأن كل فرد يغير الآخر فيمتنع أن يكون وجودا له، فلا بد أن يقصد به الحكاية عن المماثل؛ فلا محيص حينئذ عن كونه من باب الاستعمال.

(4) استدراك على قوله: «بل يمكن أن يقال...» إلخ. وغرضه من هذا الاستدراك

و جعل عنوانا له و مرآته، كان لفظه (1) المستعمل فيه، و كان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

و بالجملة (2): فإذا أطلق و أريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب هو: جعل إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال، كاستعمال اللفظ و إرادة مثله؛ بتقريب: أن لفظ «ضرب» في قولنا «ضرب فعل ماض» و إن كان فردا للنوع؛ لكنه إذا قصد به حكايته عن النوع و دلالته عليه يصير من باب الاستعمال، نظير ما إذا قصد به فرد مثله؛ لما عرفت: من امتناع انطباق المباين على مثله، فلا محالة يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع هذا في المثل. و أما في النوع أو الصنف:

=====

فيجوز أن يكون إطلاق اللفظ من باب الاستعمال، كما يجوز أن يكون من إيجاد الموضوع.

فالمتحصل: أن إطلاق اللفظ و إرادة المثل ليس إلا من باب استعمال اللفظ في المعنى.

فيختص إمكان كل من إيجاد الموضوع و الاستعمال بما إذا أطلق اللفظ و أريد به النوع أو الصنف.

(1) أي: لفظ النوع أو الصنف. و قوله: «كان» جواب الشرط في قوله: «إذا قصد به». فمعنى العبارة: إذا قصد باللفظ حكاية النوع و جعل عنوانا و مرآة له؛ كان اللفظ لفظه أي: النوع «المستعمل» في النوع، و كان حينئذ من باب الاستعمال؛ كما إذا قصد به فرد مثله.

و على هذا يمكن أن يجعل اللفظ من باب استعمال اللفظ في المعنى، و يمكن أن لا يجعل كذلك، و ذلك تابع للقصد.

(2) أي: محصل ما ذكرناه في إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه.

توضيح ذلك: أن المصنف قد قال أولا: إن إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه كإرادة شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى، ثم تنزل عن هذا بقوله: «اللهم إلا إن يقال...» إلخ فقد قال بكون ذلك من باب الاستعمال، و صحّحه بقياس ذلك بإطلاق اللفظ و إرادة المثل بمعنى: أنه كما إذا أطلق اللفظ و أريد به المثل كان الإطلاق من باب استعمال اللفظ في المعنى؛ كذلك إطلاق اللفظ و إرادة النوع أو الصنف؛ إذا قصد به الحكاية.

ثم بيّن بقوله: «و بالجملة» نتيجة التنزل عما سبق و هي جريان كلا الوجهين في إطلاق اللفظ و إرادة النوع أو الصنف؛ و ذلك لوجود ملاك كلا الوجهين، فإن الملاك في كون الإطلاق من باب الاستعمال أن يقصد به الحكاية، كما في إرادة المثل، كما أن

استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمّه وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلياً ومصداقه لا بما هو لفظه (1) وبه حكايته، فليس من هذا الباب؛ لكن (2) الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى. وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل - ضرب فعل ماض (3) -.

=====

الملاك في عدم كونه من باب الاستعمال أن لا يقصد به الحكاية، كما في إرادة الشخص.

فإذا كانت إرادة النوع بملاك إرادة المثل كان الإطلاق من باب الاستعمال، وإن كانت بملاك إرادة الشخص لم يكن من باب الاستعمال، بل كان من باب إيجاد الموضوع في الخارج، كما عرفت.

وإن في قوله: «وإن كان فرداً منه» وصلية، وضمير «منه» يرجع إلى النوع، وضمير المفعول في قوله: «يعمّه» عائد إلى الفرد. فالمعنى: أنه إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه كان من باب الاستعمال وإن كان اللفظ فرداً من النوع وهو الكلي، ولكن لما قصد به الحكاية عن النوع كان من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(1) أي: إن أطلق اللفظ «ليحكم عليه بما هو فرد كلياً ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب» أي: من باب استعمال اللفظ في المعنى كما عرفت.

(2) استدراك على قوله: «وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلياً...» إلخ وحاصله:

أن في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه وإن جاز جريان الوجهين أي: كونه من باب الاستعمال وعدم كونه كذلك، ولكن الإطلاقات المتعارفة ليست من القسم الثاني وهو عدم كون الإطلاق من باب الاستعمال، بل الإطلاقات المتعارفة تكون ظاهراً من باب الاستعمال، بل فيها ما لا يمكن أن يكون من غير الاستعمال، كما إذا لم يكن محمول القضية شاملاً لشخص اللفظ لعدم انطباق الطبيعة عليه، كقولنا: «ضرب فعل ماض» فإن المحمول وهو - فعل ماض - لا يشمل شخص «ضرب» لكونه مبتدأ فيكون اسماً.

وليس فعلاً، فلا بد من كونه من باب الاستعمال والحكاية عن النوع. وضمير «فيها» يرجع إلى الإطلاقات المتعارفة.

(3) أي: لأن ضرب في مثل هذا التركيب مبتدأ، لا فعل ماض، فلا يعمه الحكم في القضية، بل إنما يكون اسماً حاكياً عما يكون محكوماً به نعم؛ يعمّه الحكم في مثل:

«ضرب لفظ»، فإن اللفظ شامل له وإن كان اسماً لكونه مبتدأ.

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي

=====

## الخامس خلاصة البحث في إطلاق اللفظ على اللفظ

### إشارة

إنَّ لإطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو نوعه أو صنفه مقامات:

المقام الأول: أن ملاك صحة استعمال اللفظ في اللفظ هو الطبع دون الوضع، والدليل على ذلك: أنه لو كان بالوضع لزم أن يكون للألفاظ المهملة وضع؛ وهو باطل قطعاً إذ كونها موضوعة ينافي إهمالها.

المقام الثاني: أنه لا إشكال في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، ولكن لا يصح إطلاق اللفظ وإرادة شخصه إلا مع تأويل، لأنه مستلزم لانحاد الدال والمدلول؛ مع الالتزام بدلالة اللفظ على شخصه، ولترکب القضية من جزئين مع عدم الدلالة. وقد أجاب عن المحذور الأول: بكفاية التعدد والتغاير الاعتباري بين الدال والمدلول، وهذا نوع من التأويل.

وعن الثاني: بأن ذلك يلزم لو لم يكن الموضوع نفس اللفظ وشخصه، وأما لو كان الموضوع شخصه فلا يلزم تركب القضية من جزئين، بل أجزاءها الثلاثة تامة.

المقام الثالث: أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى، بل هو إيجاد الموضوع بإلقاء اللفظ، كما أن إطلاق اللفظ وإرادة مثله يكون من باب استعمال اللفظ في المعنى لا غير.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه: فيصح فيه كلا الوجهين، ولكن الأرجح عند المصنف: أنه من باب استعمال اللفظ في المعنى؛ نظراً إلى كون الإطلاقات المتعارفة من هذا القبيل.

### تبعية الدلالة للإرادة

(1) وقبل البحث ينبغي بيان ما يمكن أن يكون محلاً للكلام بين الأعلام. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للإرادة كالدلالة أقسام:

1 - مفهوم الإرادة الذي وضع له لفظ الإرادة.

2 - مصداقها، وهو على قسمين: 1 - الإرادة الحقيقية التي هي الصفات القائمة بالنفس؛ وهي سبب لتحريك العضلات نحو المطلوب. 2 - الإرادة الإنشائية المنشأة بصيغة الأمر مثلاً، ثم لا خلاف في عدم جزئية مفهوم الإرادة لمعنى اللفظ الموضوع،





كما لا خلاف في عدم جزئية الإرادة الإنشائية؛ وإثما الخلاف في دخول الإرادة الحقيقية، ثم الخلاف في مدخلية إرادة المستعمل في الدلالة لا إرادة الواضع.

ثم الدلالة كالإرادة على أقسام ثلاثة: 1 - الدلالة التصورية. 2 - الدلالة التفهيمية. 3 - الدلالة التصديقية.

الفرق بين هذه الأقسام: أنّ الأولى: عبارة عن الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، وهذه الدلالة لا تتوقف على غير العلم بالوضع، و ليس للإرادة دخل عليها فتكون تابعة للوضع فقط.

الثانية: أعني: الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية أيضا؛ فهي تتوقف زائدا على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم، ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

الثالثة: أي: الدلالة التصديقية وهي دلالة اللفظ على مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي وهي ثابتة ببناء العقلاء، و تتوقف زائدا على ما مر على إحراز عدم قرينة منفصلة على الخلاف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هي الدلالة التصديقية دون الدلالة التصورية؛ إذ قد عرفت: أنها غير تابعة للإرادة أصلا، فوقع الخلاف في أن الدلالة التصديقية هل هي تابعة للإرادة أم لا؟ و منشأ هذا الخلاف هو الخلاف في الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية أو أنها الدلالة التصديقية؟.

و المعروف و المشهور هو الأول؛ بتقريب: أن الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب و ذلك السبب هو الوضع، فالدلالة التصورية هي الدلالة الوضعية، فإنكار صاحب الكفاية ناظر إلى عدم كون الدلالة التصورية تابعة للإرادة، بل لا يمكن أن تكون تابعة للإرادة بأن تكون الإرادة مأخوذة في معنى المفردات التي تكون دلالتها تصورية.

نعم؛ من قال: بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية لا التصورية كما هو ظاهر أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره»؛ فعليه القول: بأن الدلالة تابعة للإرادة.

و كيف كان؛ فالغرض من هذا الأمر الخامس هو دفع توهم كون الدلالة تابعة للإرادة، و قد ردّ المصنف هذا التوهم بوجهه: الوجه الأول: هو ما أشار إليه بقوله:

«من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال».

مرادة للافظها، لما عرفت بما لا- مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحائه (1) من مقومات الاستعمال، فلا- يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

هذا مضافا (2) إلى ضرورة: صحة الحمل و الإسناد في الجمل بلا تصرف (3) في

=====

(1) أي: من كونه على نحو الاستقلالية أو الآلية، أو كونه مرادا للمتكلم من لوازم و مقومات الاستعمال المتأخر بالطبع عن المستعمل فيه، «فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه»، إذ لو أخذ قيда من قيوده لزم تقدم ما هو متأخر و هو مستحيل، ثم ما لا يكون قيدا للمستعمل فيه لا يكاد أن يكون قيدا للموضوع له بطريق أولى، بل يلزم الدور.

بيانه: أن قصد المعنى و إرادته يتوقف على استعمال اللفظ في معناه، فلو أخذ قصد المعنى قيدا له لزم توقف استعمال اللفظ فيه على قصده و إرادته و هو الدور. فقوله: «لا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه» إشارة إلى هذا المحذور. و الحاصل: أن قصد المعنى على أنحائه من شئون الاستعمال؛ فلا يؤخذ قيدا في المستعمل فيه.

(2) أي: هذا إشارة إلى الوجه الثاني و هو المحذور الثاني.

(3) أي: كتجريد ألفاظ الأطراف أي: الموضوع و المحمول عن الإرادة، فصحة الحمل و الإسناد في الجمل - من دون التصرف بتجريد ألفاظ الأطراف - دليل على عدم أخذ الإرادة جزءا أو شرطا للمعاني.

أما تقريب هذا الوجه الثاني بالقياس الاستثنائي فيقال: إنّه لو كان للإرادة دخل في المعاني جزءا أو شرطا لما صح الحمل و الإسناد في مثل «زيد قائم»، - و «ضرب زيد» إلا بالتجريد أي: تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة، و التالي باطل فالمقدم مثله، ثم القياس الاستثنائي لا يتم الاستدلال به إلا بعد ثبوت الملازمة بين المقدم و التالي فنقول: إن الملازمة في المقام ثابتة ضرورة: إنه مع دخل الإرادة في المعاني لا يصح الحمل أو الإسناد إلا بالتجريد؛ لوضوح: أن المحمول في مثال «زيد قائم»، و المسند في مثال: «ضرب زيد» هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان، فلا محيص عن التصرف فيهما بالتجريد و إلغاء الإرادة عنهما. هذا ملخص بيان الملازمة.

و أما بطلان التالي، فلأن الالتزام بالتجريد مع كونه موجبا للمجازية، و لغوية أخذ الإرادة قيدا للموضوع له مخالف للوجدان.

هذا مضافا إلى أنّ أخذ الإرادة قيدا للمعاني مستلزم لإنكار عموم الموضوع له في عامة الألفاظ - حتى في أسماء الأجناس - ضرورة: أن أخذ مصداق الإرادة قيدا لمعنى يستدعي جزئية المعنى دائما. هذا هو الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع أنّه يلزم

ألفاظ الأطراف؛ مع إنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه (1)؛ بداهة (2): أن المحمول على زيد في «زيد قائم»، و المسند (3) إليه في «ضرب زيد» - مثلا - هو نفس القيام و الضرب، لا بما هما مرادان.

مع إنه (4) يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالافطين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه (5)، كما لا يخفى. و هكذا الحال في طرف الموضوع.

=====

كون وضع عامة الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا»، و هو باطل بالضرورة.

### الدليل على عدم التبعية

(1) أي: بدون التصرف و هو تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة.

(2) تعليل لعدم صحة الحمل و الإسناد بدون التصرف، لأنه بعد كون المحمول و المسند إليه في المثالين هو نفس القيام و الضرب، فلا بد من التصرف بالتجريد فيهما كما عرفت.

(3) قوله: و المسند إليه عطف على قوله: المحمول، و ضمير «إليه» عائد إلى زيد.

فالمسند إليه ليس بمعنى: ما أسند إليه الفعل، كي يتوهم أن المسند إليه دائما اسم و ليس فعلا، بل المسند إليه في المقام بمعنى: المسند الذي أسند إلى زيد؛ فيكون فعلا و هو قوله:

«ضرب» في «ضرب زيد».

و خلاصة الكلام: أنه لو كان اللفظ موضوعا للمعنى بقيد الإرادة لكان الاستعمال هنا مجازيا؛ لأنه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، مع إن الاستعمال لا يكون على نحو المجاز فنكشف من ذلك: أن اللفظ موضوع للمعنى و ليس للإرادة دخل في ذلك.

(4) أي: مع التسليم بأن الألفاظ موضوعة للمعاني مع الإرادة؛ يلزم كون وضع عامة الألفاظ من الاسم و الفعل و الحرف عاما، و الموضوع له خاصا، و هذا هو الوجه الثالث، و قد قرناه سابقا و قلنا: إنه باطل بالضرورة، لأنّ الوضع و الموضوع له يختلفان باختلاف الموارد، فتارة يكون الوضع عاما و الموضوع له عاما، كأسماء الأجناس، و أخرى كل منهما خاص كالأعلام، و ثالثة يكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا كالمبهمات على المشهور.

(5) أي: فيما وضع له. فإذا كان مفهوم الإرادة مأخوذا في المعنى لكان الموضوع له عاما لعمومية مفهوم الإرادة، فلا يلزم إنكار عمومية الموضوع له، و لكن لا- مجال لهذا التوهم لما ذكرنا في أول البحث من: إن محل الكلام ليس في المفهوم، بل في مصداق الإرادة، لأن المتبادر هي الإرادة الحقيقية القائمة بالنفس. و عليه: فيلزم إنكار عمومية

وأما ما (1) حكي عن العلمين الشيخ الرئيس، و المحقق الطوسي(1) من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظرا إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الأفاضل (2)،(2) بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية (3)، أي: دلالتها (4) على كونها مرادة للألفاظ تتبع إرادتها منها.

و تنفر (5) عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، و تنفر الكشف على الواقع الموضوع له في عامة الألفاظ، و هو باطل بالضرورة.

=====

(1) قوله: «و أما ما حكي عن العلمين» دفع للتوهم أي: أما توهم صاحب الفصول فيما - «حكي عن العلمين من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة» - ففهم من كلامهما أن الألفاظ موضوعة لخصوص المعاني المقيدة بالإرادة فليس بشيء، لأن المحكي عنهما ليس ناظرا إلى القول بكون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، بل إنه ناظر إلى الدلالة التصديقية و هي دلالة الكلام على إرادة المتكلم تفهيم المعنى وقصده له، لا الدلالة التصورية التي هي محل الكلام و هي مجرد خطوط المعنى في الذهن من سماع اللفظ.

فالحاصل: أن مراد العلمين ليس هو أخذ الإرادة في المعنى و تبعية الدلالة لها تصورا، بل مرادهما تبعية الدلالة التصديقية لها و هو مما لا شبهة فيه كتبعية مقام الإثبات عن مقام الثبوت، و الكاشف عن المنكشف؛ لأن كشف الكلام عن تحقق الإرادة متفرع على أصل تحققها و ثبوتها، إلا إن هذا ليس من محل النزاع، فلا ينافي ما التزمنا به من عدم الوضع للمعاني بما هي مرادة.

(2) أي: صاحب الفصول. و قد عرفت دفع هذا التوهم.

(3) أي: و هي دلالة الكلام على إرادة المتكلم مدلول الكلام بالإرادة الجدية و لا شك في أنها تابعة للإرادة أي: تابعة لإرادة المتكلم للمعاني من الألفاظ، و لكن كون دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية تابعة للإرادة ليس محل الكلام و ما هو محل الكلام من دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصورية ليس تابعا للإرادة، لأنها قهرية بعد العلم بالوضع؛ فلا تتوقف على غير العلم بالوضع.

(4) أي: دلالة الألفاظ على كون المعاني «مرادة» للألفاظ تتبع إرادة المعاني من الألفاظ.

(5) أي: تنفر الدلالة التصديقية على الإرادة «تبعية مقام الإثبات للثبوت» أي: كما

ص: 60

1- الإشارات و التنبهات، ج 1، ص 28-29.

2- الفصول الغروية، ص 17، س 40.

المكشوف، فإنه (1) لو لا- الثبوت في الواقع، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا (2) لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته (3) على الإرادة، وإلا (4) لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له (5) الدلالة التصورية أي: كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا (6) يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

=====

أن مقام الإثبات أي: العلم بثبوت شيء واقعا لا يعقل بدون ثبوت ذلك الشيء واقعا، وكما أن الكشف عن شيء واقعي لا يعقل بدون وجود المنكشف واقعا، كذلك الدلالة التصديقية - أي: دلالة الكلام على كون المعنى مرادا للمتكلم - لا يعقل بدون الإرادة واقعا. فقله: «و تنفرع» عطف على «تتبع».

(1) هذا تقريب لتبعية مقام الإثبات للثبوت، وقد عرفت توضيح ذلك.

(2) أي: لأجل تبعية الدلالة التصديقية للإرادة لا بد - في إثبات الدلالة التصديقية، وكون مدلول الكلام مرادا للمتكلم - من إحراز كونه بصدد البيان ولو بالأصل العقلائي، لأنه إذا أحرز من حال المتكلم أو من الخارج كونه في مقام البيان حصل لكلامه الدلالة التصديقية أي: يدل على كون معناه مرادا فيكون ظاهره حجة.

(3) أي: لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في دلالة كلامه على الإرادة.

فيكون قوله: «و دلالته» عطفًا على قوله: «إثبات».

(4) وإن لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة «لما كانت لكلامه هذه الدلالة»، أي: الدلالة التصديقية لكونها متوقفة على إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

(5) أي: لكلامه الدلالة التصورية مع العلم بالوضع، فإن الدلالة التصورية بمعنى:

خطور المعنى عند سماع اللفظ لا تتوقف على مزيد من العلم بالوضع، ومعه تتحقق هذه الدلالة عند سماع اللفظ «و لو من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار» كالنائم والساهي والمجنون.

### الإشكال على كشف الدلالة التصديقية عن الإرادة

(6) أي: على هذا الذي ذكرت من أن الدلالة التصديقية كاشفة عن الإرادة «يلزم أن لا يكون هناك دلالة» عند فقدان الإرادة عند خطأ المتكلم بأن قال: «زيد قائم»، بدل أن يقول: «زيد نائم»، أو قال: رأيت أسدا و علمنا بأنه لم يرد رؤية الأسد أعني: الحيوان

قلت: نعم؛ لا يكون حينئذ (2) دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، و لعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغي (3) صدوره عن فاضل فضلا عن هو علم في التحقيق و التدقيق.

=====

المفترس، بل أراد رؤية الرجل الشجاع، أو اعتقد السامع بإرادة شيء و لم يكن ذلك الشيء مرادا؛ فيلزم في هذه الموارد أن لا يكون هناك دلالة بل هناك إمّا جهالة من السامع، أو ضلالة يحسبها السامع الجاهل دلالة.

(2) أي: نعم؛ نلتزم بأن لا يكون - حين الخطأ أو القطع بما ليس مرادا للمتكلم - دلالة، بل التخيل و الجهالة و لا محذور في الالتزام بعدم الدلالة التصديقية في الفرضين، وليس ما ظنّه الجاهل من الدلالة إلا ضلالة و جهالة.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف «قدس سره»: أن الإرادة ليست جزءا و لا قيда للموضوع له، كي تكون الدلالة الوضعية تابعة لها.

(3) أي: و هو كون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، و لازم ذلك: كون الدلالة التصورية تابعة للإرادة مع إن الدلالة التصورية غير تابعة للإرادة قطعا كما عرفت.

### **خلاصة البحث في تبعية الدلالة للإرادة طبقا لنظرية المصنف «قدس سره»:**

1 - أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي؛ لا من حيث كونها مرادة للألفاظ، و الدليل عليه: أن كون المعنى مرادا ككونه آليا أو استقلاليا من شئون الاستعمال المتأخر عن المستعمل فيه، فلا يكاد أن يكون من قيوده.

2 - إن محل الكلام من الدلالة التي يقال إنها تابعة للإرادة هي الدلالة التصورية، و أمّا الدلالة التصديقية: فلا شبهة في كونها تابعة للإرادة. ثم المراد من الإرادة التي يتوهم كونها مأخوذة قيда أو جزءا للمعنى هي: الإرادة الحقيقية لا مفهوم الإرادة.

3 - إن ما حكي عن العلمين من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة؛ ليس ناظرا إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، كما توهمه صاحب الفصول، بل مرادهما أن الدلالة التصديقية تتبع الإرادة و هي خارجة عن محل الكلام، فإن محل الكلام هي الدلالة التصورية، و هي لا تتوقف على الإرادة، بل يكفي فيها مجرد العلم بالوضع كما عرفت.

لا وجه لتوهم وضع للمركبات (1)، غير وضع المفردات؛ ضرورة: عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل: «زيد قائم»، و«ضرب عمرو بكرًا» شخصيًا، و بهيئاتها المخصصة من خصوص إعرابها نوعيًا.

=====

## السادس وضع المركبات

### إشارة

(1) أي: أن الكلام في أنه هل يحتاج المركب إلى وضعه ثانيًا بعد وضع مفرداته و منها الهيئة التركيبية أم لا؟ فيه قولان الحق عند المصنف هو: عدم الوضع، و لذا يردّ من يقول بوضع للمركبات بقوله: «لا وجه لتوهم وضع للمركبات...» إلخ.

و كيف كان؛ فقبل الشروع في البحث لا بدّ من بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن محل الكلام هنا إنّما هو في وضع المركب بما هو مركب أي: وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة و المادة مثلاً في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة زيد لمعنى خاص، و كلمة قائم لمعنى آخر، و الهيئة القائمة بهما بمعنى ثالث، هذا كله لا إشكال فيه و لا كلام، و إنّما الكلام و الإشكال في وضع رابع بمعنى: أنه هل لمجموع المركب من هذه المواد وضع على حدة أم لا؟ أمّا وضع هيئة الجملة فلا كلام في وضعها لقصد الحكاية و الإخبار عن الواقع.

إذا عرفت محل الكلام فاعلم: أن الصحيح هو: أنه لا وضع للمركب بما هو مركب. و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا وجه لتوهم وضع للمركبات» بيان ذلك - على ما في تقرير أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره» - أن كل جملة ناقصة كانت أو تامة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه، أقلها ثلاثة حسب ما يدعو إليه الحاجة مثلاً: جملة «زيد إنسان» لها أوضاع ثلاثة: 1 - وضع «زيد». 2 - وضع «إنسان». 3 - وضع «الهيئة القائمة بهما».

و لجملة «الإنسان متعجب» أوضاع أربعة: 1 - وضع «الإنسان». 2 - وضع متعجب «مادة». 3 - وضعه «هيئة». 4 - وضع «الهيئة القائمة بالجملة».

و لجملة «زيد ضارب عمرو» أوضاع ستة: 1 - وضع «زيد». 2 - وضع ضارب «مادة». 3 - وضعه «هيئة». 4 - وضع «الهيئة القائمة بجملة زيد ضارب». 5 - وضع «عمرو». 6 - وضع «الهيئة القائمة بالمجموع» و هكذا.

إلى أن قال: ربما يبلغ الوضع إلى عشرة أو يزيد على اختلاف الأغراض الموجبة



و منها (1): خصوص هينات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الإضافات لاختلاف المركبات زيادة و تقيصة؛ فإن الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين، وقد يتعلق بالمركب من أشياء ثلاثة و هكذا.

=====

و من الواضح: أن هذه الأوضاع وافية لإفادة الأغراض و المقاصد المتعلقة بالمركبات، فلا حاجة إلى وضع لها غير وضع المفردات كما عرفت. و مما يدلنا على عدم وضع مستقل للمركبات مضافا إلى ما ذكرناه من لغويته: أنه يستلزم إفادة المعنى الواحد مرتين، و الانتقال إليه بانتقالين و ذلك لفرض تعدد الوضع الذي يقتضي تعدد الإفادة و الانتقال، و هذا مخالف للوجدان، كما هو واضح.

نعم؛ قال المصنف: إن وضع المركبات بموادها في مثل: «زيد قائم»، و «ضرب عمرو بكرا» شخصي، (و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا) مثل: «زيد فاعل» في ضرب زيد و «بكرا»؛ مفعول في ضرب عمرو بكرا. و «زيد» مبتدأ في زيد قائم و هكذا.

و ملخص الكلام: أن الوضع في الهيئات المخصوصة الناشئ اختصاصها من خصوص حركات إعرابها نوعي، لأن الهيئة في مثل هيئات الأفعال ماضيا أو مضارعا، و كذا الأسماء مبتدأ أو خبرا، و فاعلا أو مفعولا؛ موضوعة وضعها نوعيا.

ففي «زيد قائم» ستة أوضاع على قول المصنف، و سبعة أوضاع على ما يتوهم من وضع مجموعي، و ذلك حسب ما يلي:

1 - وضع مادة زيد شخصيا.

2 - وضع إعرابه نوعيا فإن رفعه علامة الابتداء.

3 - وضع مادة قائم شخصيا.

4 - وضع هيئته نوعيا لمن صدر منه المبدأ.

5 - وضع رفعه نوعيا للخبرية.

6 - وضع هيئة الابتداء و الخبر نوعيا للنسبة بينهما.

هذا على قول المصنف «قدس سره». و أمّا على ما يتوهم فهناك وضع سابع و هو:

وضع مجموع الأمور الستة نوعيا للمعنى المراد من الجملة الخبرية، و ردّه المصنف، بأنه لغو لحصول المقصود بالأوضاع الستة.

(1) أي: و من الهيئات العارضة للمواد خصوص هينات المركبات، كهيئة الجمل الاسمية و الفعلية، فللمواد وضع شخصي كما عرفت، و وضع نوعي باعتبار الإعراب، و هناك نوعي آخر باعتبار هيئة المركب كما عرفت.

بمزاياها (1) الخاصة من تأكيد و حصر وغيرهما نوعيا بداهة (2): أن وضعها (3) كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى؛ من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه (4) الدلالة على المعنى تارة: بملاحظة وضع نفسها (5)، و أخرى: بملاحظة وضع مفرداتها، و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك (6) هو: وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل واحد منهما.

=====

(1) أي: بمزايا النسب و الإضافات الخاصة - و مزاياها هي التأكيد و الحصر و غيرهما، كما في علم البلاغة - مثل قولهم: إن زيدا القائم يفيد التأكيد، و ليس زيد إلا شاعرا يفيد الحصر، و الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النَّسَاءِ النساء: 34؛ يفيد العموم، و كذا جاءني رجال القوم.. الأول: لأجل كون الجمع محلى بالألف و اللام، و الثاني: لأجل إضافة الجمع إلى المحلى بالألف و اللام. فوضع الهيئات في الأمثلة المذكورة نوعي.

(2) هذا بيان و توضيح لقوله: «ضرورة عدم الحاجة...» إلخ.

(3) أي: وضع المركبات «كذلك» أي: بموادها شخصيا و بهيئاتها نوعيا «واف بتمام المقصود» من المركبات، فلا حاجة إلى وضع آخر لها «بجملتها» أي: بمجموعها.

(4) أي: مع استلزام وضع آخر - و هذا هو المحذور الثاني الذي تقدم ذكره - و ملخصه: أنه يلزم من وضع آخر دلالة اللفظ على معناه مرتين و هو خلاف الوجدان.

(5) أي: نفس المركبات باعتبار مجموعها، و أخرى: بملاحظة وضع مفردات المركبات.

فيلزم أن يكون هناك وضع ثالث:

1 - وضع المركبات بملاحظة مفرداتها مادة. 2 - وضعها بملاحظة مفرداتها هيئة.

3 - وضعها بملاحظة نفسها أي: المجموع من حيث المجموع، فيلزم ما ذكرناه من عدم الحاجة و اللغوية، و من دلالة اللفظ على معناه مرتين.

فالوضع الثالث يكون عبثا، مضافا إلى كونه مخالفا للوجدان.

(6) أي: لوضع المركب بجملته، غرضه هو: توجيه العبارات الموهمة لوضع آخر للمركب من حيث المجموع، و حاصل التوجيه: أن يكون النزاع لفظيا بمعنى: أن القائل بوضع مجموع المادة و الهيئة يقول بوضع الهيئة القائمة بالمسند و المسند إليه وضعاً على حدة، و هو الوضع الثاني عند القائل بعدم وضع للمجموع من حيث المجموع، ففي الحقيقة لا نزاع في البين حيث إن المنكر أنكر الوضع الثالث، و اعترف بالوضع الثاني. و مراد المثبت لوضع المجموع بوضع على حدة هو: الوضع الثاني لا الوضع الثالث، فيكون النزاع في الحقيقة لفظيا.

لا يخفى: أن تبادر (1) المعنى من اللفظ و انسبائه إلى الذهن من نفسه - و بلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه؛ بدهاءة (2): أنه لو لا وضعه له، لما تبادر و لا يقال:

=====

### خلاصة البحث في وضع المركبات:

إنه لا مجال لتوهم الوضع في المركبات غير وضع مفرداتها مادة و هيئة، و يكون الغرض من عقد هذا الأمر السادس دفع توهم وضع آخر للمركبات، و الدليل على ذلك:

أنه لا فائدة لوضع المركبات غير وضع مفرداتها مادة و هيئة، لأن وضع مفرداتها كذلك واف بتمام المقصود منها. هذا مضافا إلى أنه مستلزم لدلالة الكلام على المقصود مرتين و هو مخالف للوجدان.

هذا و يمكن أن يكون مراد القائل بوضع آخر للمركبات: وضع هيئاتها بوضع على حدة، فيرجع النزاع حينئذ إلى كونه لفظيا.

### السابع علامات الحقيقة و المجاز

#### تبادر المعنى من اللفظ من علامات الحقيقة

(1) قبل الشروع في البحث لا بد من بيان ما هو المراد من التبادر الذي هو من علامات الحقيقة فنقول: إنَّ التبادر بمعنى: سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن و إن كان على أقسام، إلاَّ إن جميع هذه الأقسام ليس من علامات الحقيقة. و ذلك أن منها: ما يكون ناشئا عن الإطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة، كما يتبادر الوجوب النفسي العيني التعيني من إطلاق صيغة الأمر المعبر عنه بالتبادر الإطلاقي. و لكن هذا القسم من التبادر ليس علامة للحقيقة.

و منها: ما يكون ناشئا عن القرينة كتبادر الرجل الشجاع من لفظ الأسد في قولك:

رأيت أسدا في الحمام، و هذا أيضا ليس من علامات الحقيقة.

و منها: ما يكون من حاق اللفظ، فهذا القسم الأخير من علامات الحقيقة؛ فعلامة الحقيقة هو التبادر من حاق اللفظ.

و بعبارة أخرى: هو التبادر بمعنى: خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ من دون لحاظ أيّة قرينة و عناية في البين من حالية أو مقالية، و الوجه في ذلك: أن مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة و كاشف عنه كشفا إنثيا، و يدل على وجود علاقة و ارتباط بين ذات اللفظ و بين المعنى المتبادر.

(2) تعليل لكون التبادر علامة للحقيقة؛ إذ لو لا وضع اللفظ للمعنى المتبادر منه لما تبادر ذلك المعنى منه، فالتبادر حينئذ يكشف - إنّا - عن كون اللفظ موضوعا للمعنى



كيف (1) يكون علامة؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار.

فإنه (2) يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعا له - موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا (3) إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند المتبادر، فيخرج بالتبادر المستند إلى حاق اللفظ: التبادر الناشئ عن القرينة الحالية أو المقالية.

=====

(1) أي: كيف يكون التبادر علامة الحقيقة مع توقفه على العلم بالوضع؟ فإذا توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور، فالاستفهام إنكاري أي: لا يكون التبادر علامة للزوم الدور، لأن التبادر لا يحصل بدون العلم بالوضع كما هو ظاهر، فإذا كان العلم بالوضع موقوفا على التبادر - كما هو مقتضى علامة التبادر - لزم الدور.

(2) قوله: «فإنه يقال» دفع لإشكال الدور، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أن الملاك في استحالة الدور وبطلانه هو: لزوم توقف الشيء على نفسه؛ المستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وهو باطل و مستحيل، وهذا إنما يتم فيما إذا كان كل من الموقوف والموقوف عليه أمرا واحدا، ولم يكن بينهما تغاير أصلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كون التبادر علامة للحقيقة والوضع وإن كان مستلزما للدور إلا أنه ليس باطلا ومحالاً، وذلك لأن «الموقوف عليه غير الموقوف عليه» بمعنى: أن العلم بالوضع الموقوف على التبادر غير العلم بالوضع الموقوف عليه التبادر فإن الأول: هو العلم التفصيلي، والثاني: هو العلم الإجمالي الارتكازي، مثلا: إذا علمنا إجمالا أن معنى الأمر هو الطلب ولم نعلم أنه الطلب الإلزامي أو مطلق الطلب، فإذا وجدنا في أنفسنا تبادر الوجوب بسماعه نعلم تفصيلا وضعه له. وهذا المقدار من التغاير بين العلمين يرفع غائلة الدور كما عرفت. ثم المراد بالعلم الإجمالي الارتكازي هو: العلم الذي لا يلتفت إليه الإنسان وقد يسمى بالبسيط كالجهل البسيط، وفي المقابل أن المراد بالعلم التفصيلي: ما يكون مورد الالتفات، وقد يسمى بالعلم المركب كالجهل المركب.

(3) هذا الجواب الذي دفعنا به غائلة الدور عن التبادر إنما يصح إذا كان المراد بالتبادر هو التبادر عند المستعلم، وهو من يأخذ العلم من غيره، وأما إذا كان المراد بالتبادر هو التبادر عند أهل المحاوراة العالمين بالأوضاع، بمعنى: أن التبادر لدى العالم وأهل اللغة يكون

أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثم إن هذا (1) فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، و أما فيما احتتمل استناده إلى قرينه، فلا تجدي أصالة عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل على اعتبارها إلا (2) في إحراز المراد، لا الاستناد.

=====

علامة للحقيقة، و الوضع للجاهل باللغة، فالتغاير بين العلمين أوضح. إذا الموقوف على التبادر علم الجاهل باللغة و الموقوف عليه التبادر علم أهل اللسان، فإن الجاهل بمعنى لفظ الأسد إذا رأى أن المتبادر منه عند أهل اللسان هو الحيوان المفترس لعلم وضعه له.

(1) أي: كون التبادر علامة للحقيقة و الوضع «فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ». هذا إشارة إلى ما هو شرط لكون التبادر من علامات الحقيقة. و هو كونه مستندا إلى حاق اللفظ كما عرفت:

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن التبادر تارة: يكون مستندا إلى حاق اللفظ، و أخرى: إلى القرينه، و ثالثة: لا يعلم أنه من حاق اللفظ أو من القرينه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأول: من علامات الحقيقة بلا كلام و إشكال.

و الثاني: من علامات المجاز كذلك، و أمّا الثالث: و هو ما إذا شك في أن التبادر من حاق اللفظ أو من القرينه ففيه قولان: قول: بأنه تجري أصالة عدم القرينه و يحرز بها كون التبادر من حاق اللفظ و القائل هو المحقق القمي. و أشار إليه بقوله: «كما قيل».

و يقول المصنف: بأنه لا تجدي أصالة عدم القرينه في إحراز كون التبادر من حاق اللفظ لا من القرينه، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار أصالة عدم القرينه كما أشار إليه بقوله: «لعدم الدليل...» إلخ. و قوله «لعدم الدليل...» إلخ تعليل لقوله: «فلا تجدي أصالة عدم القرينه».

(2) أي: لا دليل على اعتبار أصالة عدم القرينه إلا في إحراز المراد.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للشك في نصب قرينه موردين:

أحدهما: ما يشك فيه في أصل المراد كما إذا علم وضع لفظ الأسد في الحيوان المفترس، و كونه مجازا في الرجل الشجاع لكنه لا يعلم مراد المتكلم، لاحتمال إرادته غير معناه الحقيقي و اختفاء القرينه، فالشك حينئذ ناش من الشك في القرينه.

و ثانيهما: ما يشك في نحو المراد و إنه حقيقة أو مجاز للشك في نصب قرينه؛ كما إذا علم إرادة المفترس من الأسد، و شك في أنه وضع له أو استعمل مجازا و اختفت القرينه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أصالة الحقيقة و عدم القرينه تجري في الأول دون

ثم إنَّ عدم صحة سلب اللفظ (1) - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنَّ صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة (2).

والتفصيل: أن عدم صحة السلب عنه، و صحة (3) الحمل عليه بالحمل الأولي، الذاتي الذاتي الذي كان ملاكته الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى.

وبالحمل (4) الشائع الصناعي الذي ملاكته الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية.

=====

الثاني الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه، فأصالة الحقيقة إنما تجري لإثبات إرادة المعنى الحقيقي، ولا تجري لإثبات حقيقة المعنى المراد، لأنَّ بناء العقلاء، إنّما هو على التمسك بأصالة الحقيقة في الشك في أصل المراد، فلا يتمسكون بأصالة الحقيقة فيما إذا شك في كون المعنى حقيقياً أو مجازياً.

(1) أي: من علامات الحقيقة عدم صحة السلب أو صحة الحمل، و من علامات المجاز صحة السلب أو عدم صحة الحمل.

بمعنى: أننا نفرض معنى خاصاً، كالحيوان المفترس أو الرجل الشجاع مثلاً، ثم نفرض لفظاً خاصاً مع معناه المرتكز في الذهن الذي وضع هذا اللفظ له مثل لفظ الأسد بما له من المعنى المعلوم بالعلم الإجمالي، ثم نسلب هذا اللفظ عن ذلك المعنى ونقول: المفترس ليس بأسد أو الرجل الشجاع ليس بأسد، فإن صح السلب - كما في المثال الثاني - فإنه علامة كونه مجازاً، وإن لم يصح - كما هو في المثال الأول - فإنه حقيقة.

(2) أي: على نحو الإجمال سواء كان مجازاً في الجملة وهو المسمّى بالمجاز اللغوي، أو مجازاً في غيرها كما هو مذهب السكاكي على ما هو في علم البلاغة.

### توضيح صحة الحمل من علامات الحقيقة

(3) أي: المراد من الحمل هو حمل اللفظ بما له من المعنى على المعنى المشكوك وضعه له فإن صح الحمل كان دليلاً على الحقيقة؛ و إلاً كان قرينة على عدم وضع اللفظ له.

(4) توضيح كون صحة الحمل من علامات الحقيقة يتوقف على مقدمة وهي: أن الحمل على قسمين: 1 - الحمل الأولي الذاتي. 2 - الحمل الشائع الصناعي.

و الفرق بينهما: أن ملاك الحمل في الأوّل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً، و التباين بينهما إنّما هو بالإجمال و التفصيل كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»؛ فإن مفهوم الإنسان هو الحيوان الناطق بعينه، و الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل، حيث يكون الحيوان الناطق تفصيلاً للإنسان.

كما أن صحة سلبه (1) كذلك علامة إنه ليس منها (2)، وإن لم نقل بأن إطلاقه و ملاكه في الثاني: هو الاتحاد بينهما وجودا، و التغير بينهما إنما هو بالمفهوم كقولنا:

=====

«زيد إنسان»، فإن زيدا باعتبار كونه من أفراد الإنسان و مصاديقه يكون متحدا معه وجودا و مغايرا له مفهوما، لأنّ مفهوم الفرد مغاير لمفهوم الكلي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إذا شككنا في وضع لفظ لمعنى كلفظ إنسان مثلا نجعل المعنى موضوعا، و اللفظ بمعناه الحقيقي محمولا فنقول: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن صح الحمل كان مقتضاه اتحاد معنى الإنسان الارتكازي مع الحيوان الناطق، و أنه عينه كما هو مقتضى الحمل الأولي الذاتي، فنستكشف بذلك: وضع الإنسان للحيوان الناطق، فدلالة الحمل الأولي الذاتي على الوضع إنما هو بملاك الاتحاد المفهومي، فصحته تعني اتحاد معنى اللفظ الارتكازي مع نفس المعنى الذي شككنا في وضع اللفظ له، و ذلك دليل الوضع كما لا يخفى. هذا في الحمل الأولي الذاتي.

و أما الحمل الشائع الصناعي، فدلالته على الوضع من جهة أن ملاكه الاتحاد في الوجود كما عرفت، فإذا علم أن لهذا الفرد وجود لمعنى معين فإذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنى على الفرد بما أنه وجود لذلك المعنى المعين فصحته تعني أن الفرد بما أنه وجود للمعنى المعين وجود للمعنى المرتكز للفظ، و ذلك معناه اتحاد المعنيين الكاشف عن وضع اللفظ للمعنى المعين، و إلا لما كان الفرد بما أنه وجود لأحدهما وجودا للآخر، و ذلك نظير حمل الإنسان بما له من المعنى على زيد بما أنه وجود للحيوان الناطق، فإن صحته كاشفة عن وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق بالتقريب الذي ذكرناه.

و بذلك يظهر: اختصاص دلالة الحمل الشائع على الوضع بما إذا كان الحمل بين الكلي و فرده، و أمّا إذا كان بين كليين متساويين كقولنا: «الإنسان ضاحك» أو بينهما عموم من وجه كقولنا: «الحيوان أبيض» فصحة حمل أحدهما على الآخر لا تكشف عن الوضع، لأنّ الحمل حينئذ لا يكشف عن كون وجود المحمول بما له من المعنى وجودا للمعنى الموضوع. فتأمل فإنه يحتاج إلى التأمل، و قد تركنا ما في المقام من النقض و الإبرام خوفا من التطويل.

(1) أي: كما أن صحة سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن إجمالا عن المعنى المشكوك فيه الذي استعمل فيه اللفظ - كصحة لفظ الأسد - بما له من المعنى عن الرجل الشجاع، بأن يقال: الرجل الشجاع ليس بأسد، فصحة السلب علامة المجاز، كما أن صحة الحمل علامة الحقيقة. كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(2) أي: من الأفراد الحقيقية أي: صحة سلب اللفظ عن المعنى علامة إن ذلك المعنى



عليه من باب المجاز في الكلمة.

بل من باب الحقيقة (1)، وأن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي واستعلام حال اللفظ وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما (2) ليس على وجه دائر؛ ليس من أفراده ومصاديقه لا بالحمل الأولي الذاتي، ولا بالحمل الشائع الصناعي، وعليه:

=====

فيكون إطلاق لفظ «الأسد» على الرجل الشجاع من باب المجاز وإن لم نقل بأن إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع من باب المجاز في الكلمة، كما هو مذهب المشهور، ولكنه ليس مجازاً في الكلمة عند السكاكي بل إنه حقيقة لغوية وإن كان مجازاً عقلياً، لأن التصرف إنما هو في أمر عقلي.

وبعبارة واضحة: إذا استعمل لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، وعلماً بصحة السلب إنه ليس من أفراده كان استعماله فيه مجازياً إما بالتصرف في الكلمة كما هو المشهور بأن يقال: استعمل المشبه به في المشبه، وإما بالتصرف في المعنى بأن يجعل الرجل الشجاع من مصاديق معنى لفظ الأسد ادعاء توسعاً كما هو مذهب السكاكي. فقول السكاكي لا ينافي ما ذكرناه من نفي الحقيقة، لأن نفي الحقيقة الواقعية لا ينافي إثبات الحقيقة الادعائية.

(1) أي: على مذهب السكاكي حيث أنكر المجاز في الكلمة، وادعى: أن إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنما هو على نحو الحقيقة، وأن المجاز إنما هو في الإسناد والأمر العقلي، وغرض المصنف من هذه العبارة: دفع ما يتوهم من أن صحة السلب إنما تكون من علامات المجاز على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمة دون مذهب السكاكي، حيث أنكر المجاز في الكلمة. وحاصل الدفع: إنه لا فرق في كون صحة السلب من علامات المجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي؛ لما ذكرناه: من أن صحة السلب علامة للمجاز، وعدم كون المعنى المسلوب عنه معنى حقيقياً، وهذا لا ينافي أن يكون الاستعمال على نحو الحقيقة ادعاءً.

(2) أي: بعدم صحة السلب وصحته كما في المنتهى.

وحاصل الكلام في المقام: أن قوله: «و استعلام حال اللفظ...» إلخ دفع لتوهم الدور بتقريب: أن العلم بالوضع يتوقف على عدم صحة السلب نظراً إلى جعله علامة للوضع، وعدم صحة السلب يتوقف على العلم بالوضع؛ إذ لا يصح الحكم بعدم صحة السلب إلا بعد العلم بالوضع فيلزم الدور.

وحاصل الدفع: أن الموقوف عليه غير الموقوف عليه أي: الموقوف عليه عدم صحة السلب هو العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع و الموقوف على عدم صحة السلب هو

لما عرفت في التبادر: من التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه، بالإجمال و التفصيل أو الإضافة إلى المستعلم و العالم، فتأمل جيدا (1).

ثم إنه قد ذكر الاطراد (2) و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا.

=====

العلم التفصيلي بالوضع، و هذا المقدار من التغاير بين العلمين يكفي في رفع غائلة الدور، أو يقال: إن عدم صحة السلب عند أهل المحاوراة علامة للوضع و الحقيقة عند المستعلم الجاهل بالوضع فلا دور في البين.

(1) لعله تدقيقي فقط لا غير، و يمكن أن يكون إشارة إلى عدم تمامية الاستدلال بعدم صحة السلب و صحة الحمل على ثبوت الوضع و ذلك لأن الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتا، و لا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال و أنه حقيقي أو مجازي و كذلك الأمر في الحمل الشائع الصناعي، فإن ملاك صحته اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و مغايرتهما مفهوما، و هذا لا يكشف عن الحقيقة، لأن صحة الحمل في الحمل الشائع لا تكون أمانة إلا على اتحاد المحمول و الموضوع خارجا، و أمّا إن استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه. مع إن الاستعمال أعم من الحقيقة.

### الاطراد من علامات الحقيقة

(2) أي: قيل: إن الاطراد علامة للحقيقة و عدمه علامة للمجاز «أيضا» أي: كما أن التبادر و عدم صحة السلب من علامات الحقيقة، و عدمهما من علامات المجاز.

و قبل البحث لا بد من بيان ما هو المراد من الاطراد، و ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أن للاطراد إطلاقات:

الأول: بمعنى: كثرة استعمال لفظ في معنى من المعاني، فعدم الاطراد هو عدم كثرة الاستعمال.

الثاني: الاطراد، بمعنى: عدم تغير المعنى باختلاف المقام و الأحكام مثل: معنى لفظ الخبز مثلا، فيصح أن يقال: اشترت خبزا، أو بعت خبزا أو رأيت خبزا، أو أكلت خبزا من دون تغير معناه، فعدم الاطراد مقابله أي: يتغير المعنى مثل «رقبة» فيصح أن يقال:

أعتق رقبة، و لا يصح أن يقال قالت: رقبة، أو نامت أو أكلت مع إن المراد منها صنف الإنسان و هو العبد.

الثالث: الاطراد بمعنى: شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام.

و بعبارة أخرى: شيوع إطلاق لفظ في معنى بلحاظ خصوصية فيه. كاستعمال لفظ إنسان في أفراده بلحاظ كون كل فرد منه حيوانا ناطقا، و استعمال هيئة الفاعل في ذات قام به المبدأ، فالعالم من قام به العلم، و الضارب من قام به الضرب و هكذا، فيعلم من

و لعله (1) بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات. حيث لا يطرد صحة الاطراد وضع هذه الهيئة لهذا المعنى و وضع لفظ إنسان للحيوان الناطق.

=====

فعدم الاطراد هو عدم الشيعو المذکور، کاستعمال اسم المشبه به في المشبه، فإن لفظ أسد مثلاً يستعمل في الرجل الشجاع للمشابهة في الشجاعة؛ لا في الرجل الأبخر مع مشابهته له في كراهة رائحة الفم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الاطراد بالمعنى الثالث؛ لأنه بمعنى: كثرة الاستعمال ليس علامة للحقيقة، إذ كثرة الاستعمال ربما تكون لكثرة الحاجة، و حينئذ قد يكون الاحتياج إلى تفهيم المعنى المجازي أكثر من المعنى الحقيقي، فلا يكون الاطراد بهذا المعنى علامة للحقيقة و كذلك الاطراد بالمعنى الثاني؛ إذ عدم تغير المعنى باختلاف المقام و الأحكام لا يلازم الوضع و الحقيقة فلا يكون من علامات الوضع، و إنما الكلام في الاطراد بالمعنى الثالث؛ و المشهور: أنه علامة للحقيقة و عدمه علامة للمجاز، و لكن مختار المصنف أن الاطراد ليس علامة للحقيقة و عدمه ليس علامة للمجاز، و لهذا قال: «ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضاً».

(1) أي: لعل عدم الاطراد في المجازات بملاحظة نوع العلائق، و أما بملاحظة صنفها فيطراد استعمال اللفظ في المجاز فلا يكون علامة للوضع.

و قد دفع المصنف «قدس سره» - بقوله: «و لعله...» إلخ - ما يرد من الإشكال على علامة الاطراد للوضع و الحقيقة، فيقال في بيانه: إن الاطراد حاصل في المجاز أيضاً، فإن اللفظ يستعمل في المعنى المجازي بلحاظ العلاقة المصححة و يطرد في جميع موارد وجود تلك العلاقة بملاحظتها؛ نظير استعمال أسد في الرجل الشجاع بلحاظ علاقة المشابهة كالشجاعة، فيجوز استعماله في كل شجاع، فالاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع كي يكون علامة عليه، بل أعم منه، فليس دليلاً عليه لعدم دلالة العام على الخاص. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال.

و أما توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» في دفع الإشكال فيتوقف على مقدمة و هي: أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يحتاج إلى وجود علاقة من العلائق المذكورة في باب المجاز، ثم العلائق المصححة للاستعمال المجازي يمكن اعتبارها بملاحظة نوعها كما يمكن اعتبارها بملاحظة صنفها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور إنما يتم على تقدير ملاحظة العلائق باعتبار صنفها بمعنى: أن الواضع رخص الاستعمال المجازي في صنفها كاستعمال اسم

استعمال اللفظ معها (1)، والإلـ (2) فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة (3) قيد «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة» وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا إنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا المشبه به فيما يشابهه في أظهر الأوصاف كالشجاعة في الأسد مثلا، وأما على تقدير ملاحظة نوع العلائق في المجازات فلا يرد الإشكال، لأن الملحوظ حينئذ في استعمال أسد في الرجل الشجاع هو مطلق المشابهة لا المشابهة بالشجاعة. و من البديهي: أنه لا يصح استعمال أسد في كل ما شابهه بلحاظ المشابهة إذ لا يصح استعماله في الجبان الأبخر فلا يطرد الاستعمال في المجاز.

=====

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات».

(1) أي: مع ملاحظة نوع العلائق.

و حاصل الكلام: أن الملحوظ و المصحح للاستعمال المجازي هو نوع العلائق مثل كلي المشابهة في استعمال أسد في الرجل الشجاع، و قد عرفت عدم الاطراد فيه.

(2) أي: لو لم يكن المجاز بملاحظة نوع العلائق بأن كان بملاحظة صنفها و هو العلاقة الخاصة، فالمجاز مطرد كما تقدم ذلك في تقريب الإشكال.

(3) هذا من المصنف إشارة إلى رد ما فعله صاحب الفصول من الجواب عن نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي.

فلا- بد من بيان ما أجاب به صاحب الفصول قبل بيان إشكال المصنف عليه، و ملخص ما أجاب به صاحب الفصول عن إشكال نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي على تقدير اعتبار العلاقة الخاصة: أن النقض المذكور يلزم لو لم تقيّد الاطراد بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقة، و أمّا تقييده بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقة فيوجب اختصاصه بالحقيقة فلا- ينقض بالاطراد في المجاز بملاحظة صنف العلائق، لأن الاطراد في المجاز ليس من دون تأويل على مسلك السكاكي، و لا على وجه الحقيقة على مذهب المشهور، بل الاطراد في المجاز مع التأويل، أو على وجه المجاز فيخرج الاطراد في المجاز بالتقييد المذكور.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب صاحب الفصول عن إشكال النقض.

وقد ردّ المصنف هذا الجواب: باستلزامه الدور، لأنّ معرفة الحقيقة و الوضع تتوقف على حصول الاطراد على وجه الحقيقة و معرفة ذلك تتوقف على معرفة الحقيقة فيلزم الدور.

على وجه دائر، و لا يتأتى (1) التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة: أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

=====

(1) لا- يمكن التخلّص عن إشكال الدور هنا بما ذكر في التبادر من الإجمال و التفصيل، و من كون التبادر عند العالم بالوضع علامة للحقيقة عند الجاهل بها؛ و ذلك لأنّ العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع يكفي هناك في رفع غائلة الدور، و لا يكفي هنا لمعرفة كون الاستعمال على وجه الحقيقة أو من غير تأويل، بل لا بدّ من علم تفصيلي يلتفت إليه الإنسان، و معه لا يحتاج إلى الاطراد.

و بعبارة أخرى: بعد أن أخذت معرفة الحقيقة في أصل الدليل أعني الاطراد، و كونه علامة على الوضع و الحقيقة، فلا بدّ من حصولها تفصيلا، و مع حصول المعرفة تفصيلا بالحقيقة و الوضع لا معنى لعلامة الاطراد للحقيقة، لأنه تحصيل للحاصل، و من هنا يظهر: إنه لا يبقى مجال لاستعمال الجاهل - حال الاستعمال - من العالم، إذ الجاهل لا بدّ أن يعلم تفصيلا تحقق علامة الاطراد عند العالم، و المفروض: أن العلامة هي الاطراد على وجه الحقيقة، فلا بدّ أن يعلم المستعلم الجاهل تفصيلا بأنّ الاطراد عند العالم كونه على نحو الحقيقة و لو بإخباره، و مع علمه تفصيلا بالحقيقة لا معنى لعلامة الاطراد.

### **خلاصة البحث في علامات الحقيقة و المجاز مع رأي المصنف «قدس سره»:**

أمّا علامات الحقيقة فهي أربعة: 1 - تنصيب أهل اللغة. 2 - تبادر المعنى من حاق اللفظ. 3 - عدم صحة السلب أو صحة الحمل. 4 - الاطراد.

و أمّا علامات المجاز فهي على ثلاثة أقسام: 1 - عدم التبادر. 2 - صحة السلب. 3 - عدم الاطراد.

و أمّا المصنف فيقول: بأن كل واحد من التبادر و عدم صحة السلب من علامات الحقيقة، و كذلك عدم التبادر و صحة السلب من علامات المجاز، و أمّا الاطراد و التنصيب فليس وجودهما من علامات الحقيقة، و لا عدمهما من علامات المجاز؛ لأنّ التنصيب يرجع إلى حجية القول اللغوي، فلذا لم يذكره المصنف «قدس سره».

و أمّا الاطراد فهو حاصل في المعنى المجازي أيضا، فيكون أعم من الحقيقة، و العام لا يدل على الخاص.

أنه لفظ أحوال خمسة، وهي: التجوّز، والاشترآك، والتخصيص، والنقل، والإضمار لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي؛ إلاّ

=====

## الثامن تعارض أحوال اللفظ

### (1) يقع الكلام في مقامات:

1 - توضيح تلك الأحوال. 2 - دوران الأمر بين المعنى الحقيقي وبين أحد الأحوال.

3 - دوران الأمر بين تلك الأحوال أنفسها مع قطع النظر عن المعنى الحقيقي. 4 - بيان أمثلة تعارض الأحوال مع ترجيح بعضها على بعض.

### و أمّا توضيح الأحوال الخمسة فهو:

أن «التجوز» هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة من العلاقات المذكورة في علم البيان.

و «الاشترآك اللفظي»: هو وضع لفظ بوضع متعدد لمعنيين أو أكثر من دون لحاظ المناسبة بين المعاني، و من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل: لفظ «عين» الموضوعة لحاسة النظر، و ينبوع الماء و الذهب و غيرها، و مثل: لفظ «جون» الموضوع للأبيض و الأسود.

و «التخصيص»: هو استعمال لفظ العام في بعض مصاديقه مثل: «أكرم كل عالم» و يراد به علماء البلد.

و «النقل»: هو أن يكون اللفظ موضوعاً أولاً لمعنى، ثم نقل عنه لمعنى آخر مناسب للأول؛ مثل: لفظ «الصلاة» الموضوع للدعاء، ثم نقل في الشرع - بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية - إلى الأفعال المنصوصة لمناسبتها للأول بكونها مشتملة على الدعاء.

و «الإضمار»: هو تقدير لفظ في الكلام من دون تجوّز في الإسناد و لا في الكلمة، مثل: وَ سئَلِ الْقَرْيَةَ (1) أي: فاسأل أهلها.

و أمّا المقام الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «فيما إذا دار الأمر بينه» أي: بين أحد الأحوال «و بين المعنى الحقيقي» أي: إذا دار أمر اللفظ بين أحد هذه الأحوال، و بين المعنى الحقيقي كدورانه بين الحقيقة و المجاز، و أنه مستعمل في المعنى الحقيقي أو المجازي، و قد التزم المصنف «قدس سره» بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي لأصالة الحقيقة حيث قال: «لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي، إلاّ بقرينة صارفة عنه



بقرينة صارفة عنه إليه، و أما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها؛ إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة إليه» أي: صارفة عن المعنى الحقيقي إلى أحد الأحوال، لأن مقتضى أصالة الحقيقة هو:

=====

حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع عدم قرينة صارفة عنه.

فلا إشكال في فرض دوران اللفظ بين الحقيقة و المجاز، و إنما الإشكال في فرض دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و بين سائر الأحوال، كدوران الأمر بين المعنى الحقيقي و بين الاشتراك أو النقل، إذ حينئذ يدور الأمر بين المعنيين الحقيقيين؛ لأن المشترك و كذا المنقول معنى حقيقي و مثله الأمر في دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و التخصيص؛ لأن التخصيص لا يوجب المجازية على بعض الآراء فلا يكون قسيما و مقابلا للمعنى الحقيقي.

إلا إن يقال في توجيه مراد المصنف «قدس سره»: بأنه لا يريد من المعنى الحقيقي المعنى المقابل للمجاز، بل يريد به المعنى الأصلي الذي جعل اللفظ بإزائه أولا، ففي مورد تعدد الحقيقة كمورد النقل و الاشتراك و التخصيص يراد دوران الأمر بين المعنى الحقيقي الأولي و المعنى الحقيقي الثانوي و هو المنقول إليه اللفظ أو الموضوع له اللفظ ثانيا أو المعنى الخاص.

و أما المقام الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «و أما إذا دار الأمر بينها...» إلخ أي: بين الأحوال في نفسها، لا بينها و بين المعنى الحقيقي. يعني: بين المجاز و الاشتراك أو بين الاشتراك و النقل، أو بين التخصيص و الإضمار، و هكذا، فالعلماء الأعلام ذكروا وجوها لترجيح بعضها على البعض الآخر متمسكين ببعض الأمور، مثلا: رجحوا المجاز على الاشتراك لكونه أكثر استعمالا، و رجحوا الاشتراك على المجاز لكونه أبعد من الخطأ لوجوب التوقف عند عدم القرينة المعنية.

و رجحوا الاشتراك على النقل لكون النقل يقتضي نسخ الوضع الأول، بخلاف الاشتراك لعدم اقتضائه النسخ، و لأن الأصل عدم النسخ، و رجحوا التخصيص على الإضمار لكونه أغلب حتى قيل: ما من عام إلاّ و قد خص، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في الكتب المبسوطة.

و يقول المصنف ردا على هذه الأمور: إنها أمور استحسانية ذوقية لا اعتبار بها. نعم؛ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في البعض فعند ذلك يؤخذ بالطرف الراجح لأجل ظهور اللفظ فيه، و هو حجة عند العرف و العقلاء.



لظهور اللفظ في المعنى، لعدم (1) مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى.

=====

(1) تعليل لقوله: (لا اعتبار بها).

## صور تعارض أحوال اللفظ

بقي الكلام في المقام الرابع. أعني: أمثلة تعارض الأحوال فهناك عشر صور بعد إسقاط المكررات. توضيح ذلك حسب ما يلي:

1 - تعارض الاشتراك مع الأربعة وهي: 1 - المجاز. 2 - النقل. 3 - التخصيص. 4 - الإضمار.

2 - تعارضه مع الثلاثة الباقية: هي: 1 - النقل. 2 - التخصيص. 3 - الإضمار.

3 - تعارضه مع الاثنين الباقيين: 1 - التخصيص. 2 - الإضمار.

4 - تعارضه مع الإضمار. فالمجموع هي عشر صور.

ثم التخصيص و الإضمار و إن كانا قسمين من المجاز؛ و لكن لما كان لهما مزيد اختصاص و امتياز أفردوهما من سائر أقسام المجاز. فنبداً في بيان المرجحات التي ذكرنا بعضها في المقام الثالث. و لكن المهم هنا ذكر الأمثلة فنقول:

الصورة الأولى: هي دوران الأمر بين الاشتراك و المجاز، و قيل: المجاز أرجح من الاشتراك، و مثال تعارضهما قوله تعالى: **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ** توضيح ذلك:

أن لفظ النكاح يستعمل بمعنى: العقد و الوطء فهو إمّا لفظ مشترك بينهما و إمّا مجاز في العقد بعد ما كان حقيقة في الوطء، فعلى الاشتراك يتوقف في الحكم إذ لا يعلم أن المراد هو العقد، كي يكون معنى الآية: «لا تنكحوا ما عقد آبأؤكم» أو الوطء فيكون معناها «لا تنكحوا ما وطأ آبأؤكم» حتى تدل على جواز نكاح معقودة الأب بناء على عدم الوطء، و على المجاز تحمل الآية على المعنى الحقيقي أعني: الوطء و يحكم بجواز نكاح معقودة الأب كما عرفت.

ثم وجه أرجحية المجاز على الاشتراك هو كثرة المجاز و أوسعيته في العبارة، لأن استعمال لفظ واحد بعنوان المجازية يصح في موارد كثيرة كاستعمال لفظ الشمس في ضوء النهار، و الوجه الحسن و نحوها، هذا بخلاف الاشتراك؛ لأن استعمال لفظ واحد بعنوان الاشتراك لا يصح إلا في المورد الذي وضع له هذا أولاً.

و ثانياً: أن المجاز أنفع من الاشتراك، لأنه لا توقف فيه أبداً إذ مع القرينة يحمل اللفظ على المجاز، و بدونها يحمل على الحقيقة؛ بخلاف المشترك إذ مع عدم القرينة المعنية لا بدّ من التوقف.

وقيل: بأن الاشتراك أرجح من المجاز لأنه أبعد عن الخطأ إذ مع عدم القرينة المعنية يتوقف احتياطاً، فلا يحصل الخطأ، بخلاف المجاز حيث يحمل على الحقيقة مع عدم القرينة فيقع في الخطأ مع كون المراد هو المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي. هذا أولاً.

وثانياً: أن المجاز يصح ويسبك من كلا المعنيين أو المعاني على الاشتراك فتكثر الفائدة؛ بخلاف المجاز فإنه لا يجوز سبك المجاز عن المجاز حتى تكثر الفائدة. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: تعارض الاشتراك والنقل، وكون الأول أرجح من الثاني، ومثال تعارضهما: قول النبي «صلى الله عليه وآله»: «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(1)</sup> حيث يدور أمر الصلاة بين الاشتراك والنقل، فإن كانت مشتركة بين الدعاء والأركان المخصصة كانت مجتمعة حيث لا يعلم المراد هل هو أن الطواف مثل الدعاء فلا تعتبر الطهارة فيه، أو مثل الأركان فيشترط أن يكون مع الطهارة؟ وإن كانت منقولة من الدعاء إلى الأركان فيترتب على الطواف أحكام الأركان من الطهارة وغيرها.

وأما وجه أرجحيته على النقل: فلأن النقل يقتضي الوضع في المعنيين على نحو التعاقب بأن يكون الوضع في الدعاء أولاً، ثم في الأركان ثانياً، فلا بد من الالتزام بالنسخ أي: نسخ الوضع الأول، بخلاف الاشتراك إذ لا نسخ فيه فيكون الاشتراك أولى من النقل لأن النقل يقتضي بطلان الوضع الأول بالنسخ، والاشتراك لا يقتضي البطلان مع إنه أكثر وأغلب من النقل.

ص: 79

---

1- ورد في الكافي، ج 4، ص 420، ح 2 / التهذيب، ج 5، ص 116، ح 51، ص 154، ح 35 / الاستبصار، ج 2، ص 241: عن أبي جعفر «عليه السلام» أنه سئل: أيسنك المناسك وهو على غير وضوء؟ فقال: «نعم؛ إلا الطواف بالبيت فإن فيه صلاة». وقد ورد هذا اللفظ في سنن النسائي - المجتبى - ج 5، ص 222، ص 2922: «الطواف بالبيت صلاة، فأقلوا من الكلام». وكذلك خلاصة البدر المنير، ج 1، ص 56، ح 169 / تحفة الطالب، ص 324. وفي كشف الخفاء، والدراية في تخريج أحاديث الهداية، ج 2، ص 41، ج 2، ص 59، ح 1670: «الطواف بالبيت صلاة، ولكن الله أحلّ فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير».

الصورة الثالثة: تعارض الاشتراك والتخصيص، وكون الثاني أرجح من الأول، مثال تعارضهما: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، فإن قلنا: بأن الجمع المحلي باللام حقيقة في العموم يكون قولنا: إلا فساقهم قرينة صارفة تدل على مجازية العام بالتخصيص، وإن قلنا: بأنه مشترك بين العام والخاص يكون قولنا: إلا فساقهم قرينة معيّنة على إرادة الخاص.

أمّا وجه أرجحية التخصيص: فلأن التخصيص خير من المجاز على ما يأتي، والمجاز خير من الاشتراك، كما عرفت سابقاً. فيكون التخصيص خيراً من الاشتراك.

الصورة الرابعة: تعارض الاشتراك والإضمار، والثاني أرجح من الأول، ومثال تعارضهما قوله تعالى: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ فإِن السُّؤَالَ عَنِ الْقَرْيَةِ غَيْرٌ صَحِيحٌ، بل مستحيل عادة فلا بد إمّا من إضمار الأهل، وإمّا من جعل القرية مشتركة بين المحل والحال أعني: الأهل ويراد هنا الأهل.

وأمّا وجه أرجحية الإضمار: فلاختصاص الإجمال بالحاصل بالإضمار ببعض الصور، بمعنى: أن الإضمار لا يوجب الإجمال إلا في بعض الصور مثل: «لا صلاة إلا بطهور» حيث لا يعلم أن تقديره: لا صلاة صحيحة أو لا صلاة كاملة إلا بطهور.

هذا بخلاف المشترك حيث يوجب الإجمال في جميع الصور عند عدم القرينة المعينة هذا أولاً.

وثانياً: أن الإضمار أوجز وهو من محسنات الكلام. هذا تمام الكلام في تعارض الاشتراك مع الأربعة. فيقع الكلام في تعارض المجاز مع الثلاثة الباقية.

الصورة الخامسة: هي تعارض المجاز والنقل. ومثال تعارض المجاز والنقل مثل قول الشارع: «صلّوا» حيث يدور أمرها بين المجاز والنقل بعد العلم بأن المراد منها هي الأركان، وقيل: بأن المجاز أرجح من النقل؛ وذلك لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع بأن يتفق أهل الشرع على نقل الصلاة إلى الأركان بعد ما كانت حقيقة في الدعاء؛ بخلاف المجاز حيث لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي فيه وجود قرينة صارفة، هذا مع إن فوائد المجاز أكثر من النقل.

ومن هنا يظهر: ترجيح الإضمار أيضاً على النقل.

الصورة السادسة: هي تعارض الإضمار والنقل، ومثال تعارضه مع النقل قوله تعالى:

وَ حَرَّمَ الرَّبُّ (1) حيث يدور أمر الربا بين الإضمار والنقل، والمعنى على الأول: حرّم

ص: 80

أخذ الربا، وعلى الثاني: حرّم عقد الربا؛ لأنّ الربا في اللغة: بمعنى: الزائد وفي الشرع بمعنى: العقد الربوي فيدور الأمر بين الإضمار و النقل. أمّا وجه أرجحية الإضمار: أن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان كما تقدم بخلاف الإضمار فإنه لا يحتاج إلى ذلك، مضافاً إلى أنه أوجز و هو من محسنات الكلام.

الصورة السابعة: هي تعارض المجاز و التخصيص. و مثال تعارض المجاز و التخصيص قوله تعالى: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (1) و قد استثنى منه الذمي، فيدور الأمر بين المجاز بأن المشركين استعمل مجازاً في الخاص، و بين التخصيص بأن المشركين عام و قد خرج منهم الذمي بالتخصيص.

وقيل: بأن التخصيص أرجح من المجاز، لأنّ المجاز مفوّت للغرض دون التخصيص، و ذلك إذا أخذ بالعام مع عدم الاطلاع على قرينة التخصيص فيحصل المراد و هو الخاص مع زيادة، و أمّا المجاز: فإذا أخذ بالمعنى الحقيقي عند عدم العلم بالقرينة لكان مفوّتاً للغرض، لأن المعنى الحقيقي غير مراد أصلاً.

الصورة الثامنة: هي تعارض المجاز و الإضمار، و مثاله كقوله تعالى: وَ سَأَلَ الْقُرَيْةَ حَيْثُ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ الْإِضْمَارِ أَي: تقدير الأهل، و بين المجاز أي: جعل القرية مجازاً بمعنى: أهلها. وقيل: بأنهما متساويان إذ لم يثبت ترجيح أحدهما على الآخر.

هذا تمام الكلام في تعارض المجاز مع الثلاثة الباقية. فيقع الكلام في تعارض النقل مع الاثنين الباقيين و هما التخصيص و الإضمار.

الصورة التاسعة: هي تعارض النقل و التخصيص. و مثاله نحو قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (2) حيث يدور الأمر بين النقل و التخصيص؛ و ذلك لا شك في أن الواجب هو الإمساك الخاص بعد ما كان الصوم حقيقة في مطلق الإمساك، فلا بد إمّا من النقل بأن يقال: إن لفظ الصوم نقل من العام إلى الخاص و إمّا من التخصيص - على فرض عدم النقل - بأن يكون الصوم بمعناه العام، لكن وقع التخصيص.

ثم إن التخصيص أرجح من النقل، لأنّ التخصيص أرجح من المجاز كما سبق، و المجاز أرجح من النقل كما تقدم أيضاً، فالتخصيص أرجح من النقل بقياس المساواة.

الصورة العاشرة: هي تعارض التخصيص و الإضمار، و مثاله كقول النبي «صلى الله

ص: 81

1- التوبة: 5.

2- البقرة: 183.

أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه (1) على أقوال:

=====

عليه وآله: «لا-صيام لمن لم يبيت صيامه من الليل» (1) حيث إن ظاهره: بطلان الصوم إذا لم تكن نيته من الليل، فيدور الأمر بين التخصيص لجواز تأخر نية الصوم المندوب إلى الزوال، وبين الإضمار أي: تقدير الكمال أي: لا كمال للصوم إذا لم ينوه من الليل.

وقيل: إن التخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار، فالتخصيص أرجح على الإضمار بقياس المساواة. هذا تمام الكلام في المقام، ولكن أطلنا الكلام في المقام، لأنه لا يخلو من الفائدة الجديدة.

### نظرية المصنف في المقام:

إن المرجحات المذكورة لا اعتبار بها؛ لأنها أمور استحسانية فلا تكون حجة، فلا يجوز الاعتماد عليها.

### التاسع الحقيقة الشرعية

#### إشارة

التاسع الحقيقة الشرعية (1) أي: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية. وقبل الخوض في البحث لا بد من بيان محل الكلام و موضوع البحث: أنه لا إشكال في وجود معانٍ شرعية مستحدثة، ولا خلاف في أن الشارع قد استعمل فيها ألفاظاً كانت موضوعة لغة لمعانٍ معينة. وإنما الخلاف في نقل الشارع تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية. هل نقل الشارع إليها ووضعها للمعاني الشرعية، كي تثبت الحقيقة الشرعية أو لم ينقلها؟ بل كان يستعمل الألفاظ في المعاني الشرعية على نحو المجاز وبالقرينة فلا تثبت الحقيقة الشرعية. وذلك كلفظ «الصلاة» فإنه موضوع لغة للدعاء، وقد استعملت في لسان الشارع في الواجب الخاص كالأركان؛ فهل وضع الشارع - ناقلاً - لفظ الصلاة إلى هذا الواجب المعين، أو

ص: 82

1- غوالي اللآلي، ج 3، ص 132، ح 5 /المستدرک، ج 7، باب 2، ص 316، ح 8278 عنه بلفظ: «لا صيام لمن لا يبيت صيامه من الليل» وبالليل. وفي سنن النسائي (المجتبى) ج 4، ص 197، ح 2334 /السنن الكبرى، ج 2، ص 117، ح 2643 /مستدرک الوسائل، ج 7، باب 2، ص 316، ح 8278: عن حفصة: أن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له». و في سنن الترمذي، ج 3، ص 108، ح 730 /سنن الدارقطني، ج 2، ص 173، ح 4 /السنن الكبرى، ج 2، ص 117، ح 2645 /سنن النسائي (المجتبى) ج 4، ص 197، ح 2335 بألفاظ مختلفة، واللفظ من الترمذي: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له».

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، و هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له (1)، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا أنه لم يضع اللفظ للفعل الخاص، بل استعمله فيه مجازاً وبالقرينة؟

=====

و من هنا يظهر: أن المعاملات خارجة عن محل النزاع، لأنها لم تكن من مخترعات الشرع، بل أمور عرفية قديمة زاد الشارع فيها شرائط.

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إن الكلام في الحقيقة الشرعية من جهات:

الأولى: بيان الأقوال فيها.

الثانية: بيان أقسام الوضع، وعلى تقدير ثبوتها بأيّ قسم من الوضع ثبتت.

الثالثة: بيان الثمرة بين القولين أي: المثبت والنافي.

### الأقوال في الحقيقة الشرعية

و ملخص البحث في الجهة الأولى: هو أن الأقوال في المقام خمسة:

1 - الثبوت مطلقاً. 2 - عدم الثبوت مطلقاً. 3 - التفصيل بين العبادات والمعاملات - الثبوت في الأولى و العدم في الثانية. 4 - التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصوم و الصلاة و نحوهما و بين غيرها - الثبوت في الأولى و إن كانت من المعاملات، و النفي في الثانية و إن كانت من العبادات.

5 - التفصيل بين عصر النبي «صلى الله عليه و آله» و بين عصر الصادقين «عليهم السلام» النفي في الأول، و الثبوت في الثاني، و لكن تسميته على هذا بالحقيقة التشريعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية.

هذا و لكن قد عرفت: أن محل الكلام هي العبادات، لأنها معان مستحدثة شرعاً و من مخترعات الشارع. و أما المعاملات فكانت ثابتة قبل الشرع، لأنها أمور عرفية قديمة.

ثم إن المصنف يقول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الذي يحصل بالاستعمال و بالإنشاء العملي، كما أشار إليه بقوله: «إن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ».

(1) توضيح ما ذكره المصنف من إنشاء الوضع التعييني بالاستعمال يتوقف على مقدمة و هي: أن الوضع على قسمين: 1 - التعييني. 2 - التعييني.

الأول: يحصل بتعيين الواضع و تصريحه بأن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى.

و الثاني: يحصل بكثرة الاستعمال. ثم الأول كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ. أي: ينشأ بالاستعمال بأن

يستعمل اللفظ في المعنى ويقصد بهذا الفعل أعني: الاستعمال تحقق الوضع وإنشاءه.

ص: 83

بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذ (1) من نصب قرينة، إلا إنه (2) للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز (3) فافهم (4).

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك (5) في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الوضع التعييني بالمعنى الأول بأن كان الشارع المقدس قد تصدى للوضع صريحا لم يثبت في المقام، بل هو مقطوع بعدم؛ ضرورة: أنه لو ثبت كذلك لنقل إلينا بالتواتر - لعدم المانع وتوفر الدواعي على نقله - كيف ولم ينقل حتى بخبر الواحد؟

=====

ولكن الوضع التعييني بالمعنى الثاني بمكان من الإمكان؛ بأن يستعمل في غير ما وضع له، ولكن لا لإفادة المعنى كالمجازات، بل لإفادة قصد وضعه له، ونفس هذا الاستعمال وإن لم يكن حقيقة ولا مجازا إلا إن الطبع يقبله كما مر في استعمال اللفظ في اللفظ.

وتقريب ذلك: - بما في «منتقى الأصول» - أن استعمال اللفظ في المعنى وقصد دلالة عليه بنفسه لما كان من لوازم الوضع، إذ بدونه لا يكون اللفظ دالا على المعنى بنفسه كان الاستعمال دالا بالدلالة الالتزامية على الوضع، و موجبا لخطوره في ذهن المخاطب بالالتزام، و عليه: فيقصد إيجاد الوضع وتحققه خارجا بهذه الدلالة الالتزامية، و ينشأ الوضع بهذه الوساطة، إذ لا يعتبر في المنشأ أن يكون مدلولاً عليه مطابقة كالتحو الأول من نحوي الوضع التعييني.

(1) أي: حين قصد إنشاء الوضع بهذا الاستعمال.

(2) أي: نصب القرينة إنما هو للدلالة على قصد الوضع بهذا الاستعمال.

و خلاصة الكلام: أنه لا بد من نصب قرينة في هذا الاستعمال إلا إنها على تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا على دلالة اللفظ على المعنى و استعماله فيه، و بذلك اختلفت هذه القرينة عن قرينة المجاز.

(3) أي: حيث تكون القرينة فيه صارفة عن المعنى الحقيقي بخلاف القرينة في قصد إنشاء الوضع من الاستعمال، حيث تكون القرينة فيه مفهومة لقصد الوضع.

(4) لعله إشارة إلى امتناع الوضع التعييني بنفس الاستعمال؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي وهو غير معقول؛ وذلك لأن الاستعمال الذي حقيقته إفاء اللفظ في المعنى، وإلقاء المعنى في الخارج يقتضي تصور اللفظ مرآة و الوضع يستدعي أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلاليا، فيلزم الجمع بين الضدين وهو غير معقول.

(5) أي: كون استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بنفس الاستعمال بدون قرينة؛ كاستعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مراعاة الشيء المعبر في المجاز - كنصب قرينة



المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز؛ غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقا: أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز (1).

إذا عرفت هذا (2)، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا (3) قريبة جدا، ومدعي القطع به غير مجازف قطعا.

=====

صارفة - فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقة ولا بمجاز.

وأما عدم كونه على نحو الحقيقة: فلأن الاستعمال الحقيقي مسبق بالوضع، وليس هنا وضع قبل الاستعمال.

وأما عدم كونه على نحو المجاز: فلعدم لحاظ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولازم ذلك: أن لا يكون الاستعمال على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز وهو باطل، لأن الاستعمال لا يخلو عن أحد الأمرين.

و ملخص الكلام: أن قوله: «وكون استعمال اللفظ...» إلخ دفع للإشكال الذي ذكرناه، وقد أشار إلى دفعه بقوله: «غير ضائر»، وهو خبر قوله: «وكون استعمال اللفظ...» الخ.

وحاصل الدفع: أن هذا الإشكال غير وجيه بعد ما عرفت من إمكان أن لا يكون الاستعمال حقيقيا ولا مجازيا؛ كاستعمال اللفظ في مثله مثلا إذ العبرة في صحة الاستعمال هو استحسان الطبع له، ومع استحسانه له لا مانع منه، ولو لم يكن شيء من العلائق المعتبرة في المجاز موجودا فلا وجه لحصر الاستعمال في الحقيقي والمجازي، وإلا لم يصح استعمال اللفظ في النوع أو الصنف لعدم كونه حقيقيا كما هو واضح، ولا مجازيا لعدم العلاقة.

(1) أي: كاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه حيث إنه ليس بحقيقة ولا بمجاز.

(2) أي: ما ذكرناه من التمهيد.

(3) أي: دعوى الوضع التعييني بنفس الاستعمال، مع القرينة على كونه في مقام إنشاء الوضع قريبة جدا؛ لاقتضاء العادة ذلك، وذلك فإنه بعد فرض كون معاني الألفاظ المتداولة على لسان الشارع معان مستحدثة و من مخترعات الشارع، وأنه في مقام تفهيمها للمخاطبين، وأنه كان يستعمل تلك الألفاظ للمعاني المستحدثة. هذا مع بعد إنشاء الوضع لعدم نقله إلينا يثبت الوضع بإنشاء الفعلي.

فدعوى: الوضع التعييني بهذا النحو غير مجازفة. وقد أضربنا عما أورده البعض على

و يدل عليه (1): تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته، و يؤيد ذلك (2): أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية، فأبي علاقة بين الصلاة شرعا و الصلاة بمعنى الدعاء، و مجرد (3) اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما، كما لا يخفى.

هذا (4) كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

=====

ما أفاده المصنف من الإشكال، لأن الغرض من هذا الشرح هو توضيح كلامه فقط.

(1) أي: يدل على الوضع التعيني الحاصل بالإنشاء الفعلي: تبادر المعاني الشرعية من تلك الألفاظ المتداولة في لسان الشارع. وقد عرفت: أن تبادر المعنى من حاق اللفظ من علامات الحقيقة.

(2) أي: يؤيد الوضع التعيني الحاصل بنفس الاستعمال «أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية» أي: عدم وجود العلاقة مع الاستعمال في المعاني الشرعية دليل على الوضع و الحقيقة؛ إذ لو كان الاستعمال على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها و بين المعاني اللغوية، و هي مفقودة.

(3) قوله: «و مجرد اشتمال...» إلخ دفع لتوهم وجود العلاقة بين المعنى الشرعي و المعنى اللغوي في الصلاة، فاستعمال الصلاة في المعنى الشرعي إنما هو على نحو المجاز، لأن علاقة الكل و الجزء موجودة، فإن الصلاة بمعناها الشرعي تشتمل على الدعاء الذي هو معناها اللغوي.

و حاصل الدفع: أن علاقة الكل و الجزء و إن كانت موجودة إلا أن هذه العلاقة بإطلاقها لا تكفي في الاستعمال المجازي، بل هي مشروطة بشرطين:

«الأول»: كون المركب حقيقيا.

«الثاني»: كون الجزء من الأجزاء الرئيسية بأن يكون مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة.

و كلاهما مفقود في المقام.

أما الأول فواضح، لأن الصلاة مركبة من الأجزاء المتباينة بالتركيب الاعتباري.

و أما الثاني: فلعدم كون الدعاء جزءا رئيسيا للصلاة، فعلاقة الكل و الجزء المصححة للاستعمال مجازا مفقودة في المقام، ثم إن المصنف جعل هذا مؤيدا لا دليلا، لاحتمال كفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال المجازي، و عدم الحاجة إلى العلائق المذكورة في كتب القوم.

(4) أي: أن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه و أن الشارع هل وضع تلك الألفاظ بإزاء تلك المعاني أو استعملها فيها مجازا؟ متفرع و مبتني على كون المعاني الشرعية مستحدثة في الشريعة الإسلامية.



و أما بناء (1) على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات: مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، وقوله تعالى: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ، وقوله تعالى: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا إلى غير ذلك، فألفاظها (2) حقائق لغوية لا شرعية.

و اختلاف (3) الشرائع فيها جزء أو شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، إذ لعله (4) كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات؛ كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

=====

(1) أي: و أما بناء على كون هذه المعاني ثابتة من قبل في الشرائع السابقة؛ كما هو مقتضى غير واحد من الآيات الكريمة فلا مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية، لأن تلك الألفاظ حينئذ لم تستعمل في شرعنا إلا في المعاني التي كانت ألفاظ العبادات مستعملة فيها في الشرائع الماضية؛ كما هو مستفاد من جملة الآيات مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ البقرة: 183، وقوله تعالى: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الحج: 27، وقوله تعالى: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا مريم: 31. إلى غير ذلك.

إن الظاهر من هذه الآيات: أن معاني الألفاظ كانت ثابتة من قبل و لم تكن مستحدثة، لأن الصيام قد كتب على من قبلنا و الأذان بالحج يسبب إتيان الرجال من كل فج عميق، فلو لم يكن المعنى شائعا قبل الشريعة الإسلامية لما قال الله تعالى أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ وَ هَكَذَا فِي وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ فِي قضية عيسى بن مريم «عليه السلام»، و على هذا تكون ألفاظها حقائق لغوية لأنها كانت من قبل و ليست شرعية.

### كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية

(2) أي: فألفاظ العبادات حقائق لغوية لا شرعية لعدم اختراع الشارع لتلك المعاني، بل استعملها في المعاني التي كانت في الشرائع السابقة.

وقوله: «فألفاظها» جواب عن أمّا الشرطية في قوله: «و أما بناء على...» إلخ.

(3) قوله: «و اختلاف الشرائع...» إلخ دفع لما يتوهم من أن اختلاف الشرائع في العبادات من حيث الأجزاء و الشرائط موجب لعدم وحدة معانيها، بل هي متعددة مختلفة فلا تكون حقائق لغوية، بل تكون حقائق شرعية في هذه المعاني الشرعية المعهودة لاختراع الشارع إياها، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال.

(4) هذا دفع للتوهم المذكور و حاصله: أن اختلاف الشرائع في العبادات من حيث الأجزاء و الشرائط لا يوجب اختلاف العبادات في الحقيقة و الماهية، إذ يمكن أن يكون

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال (1)، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلا عن القطع - بكونها (2) حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها (3)؛ لو سلم دلالتها (4) على الثبوت لولاه.

=====

هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية مثلا: ورد في الشرع: «إن الصلاة قربان كل تقي». ونفرض أنها لغة ما يوجب القرب إلى الله سبحانه، فإن اختلاف مصدايقه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافاً في هذا المعنى الذي يكون واحداً في جميع الشرائع ولا يضر بوحده.

وبعبارة واضحة: فكما إن الاختلاف فيها بحسب حالات المكلف من التمام والقصر، ومن القيام والجلوس لا يقدر في وحدة ماهية الصلاة وفي آثارها فكذلك الاختلاف في الشرائع لا يضر بوحدها.

فحينئذ لا يبقى مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

فالمتحصل: أن النزاع في الحقيقة الشرعية، ثم القول بثبوتها بالوضع التعيني الحاصل بالاستعمال مبني على كون المعاني الشرعية أمورا اخترعها الشارع. وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة لألفاظ العبادات حقائق لغوية لا شرعية، فلا يبقى مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية.

(1) أي: احتمال وجود هذه المعاني في الشرائع السابقة لأنها مستحدثة أو مع احتمال ما ذكره الباقلاني من إنكاره المعاني الشرعية لألفاظ العبادات حيث قال: إن الشارع استعملها في معانيها اللغوية، ولكن قد أضاف عدة أجزاء وشرائط إلى المعاني اللغوية، فإن لاحظنا قول الباقلاني في ألفاظ العبادات فلا يحصل لنا اطمئنان بكونها حقائق شرعية في المعاني الشرعية، فلا تدل الأدلة التي استدلت بها على ثبوت الحقيقة الشرعية. هذا ما أشار إليه بقوله: «ولا لتوهم دلالة...» إلخ.

(2) أي: يكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية.

(3) أي: على ثبوت الحقيقة الشرعية.

(4) أي: على فرض تسليم دلالة الوجوه المذكورة على ثبوت الحقيقة الشرعية «لولاه» أي: لو لا الاحتمال. والتعبير بقوله: «لو سلم» إشارة إلى كون دلالة تلك الوجوه في أنفسها مع قطع النظر عن الاحتمال المذكور مخدوشة.

فمعنى العبارة: أن تلك الوجوه لو فرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال، لأن النزاع في كونها حقائق أو مجازات متفرع على كونها من مخترعات الشارع. هذا هو الأصل فلو انتفى الأصل ينتفي ما يتفرع عليه، فمع

و منه (1) انقذح: حال دعوى الوضع التعييني معه، و مع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابرة.

نعم؛ حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل (2).

=====

تطرق الاحتمال المذكور بطل الاستدلال بتلك الوجوه، إذ قد اشتهر: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

(1) أي: مما ذكرناه من احتمال معاني كون ألفاظ العبادات معان لغوية «انقذح حال دعوى التعييني معه» أي: مع الاحتمال المذكور.

و حاصل الكلام في المقام: أنه فكما لا مجال مع هذا الاحتمال لدعوى كون ألفاظ العبادات حقائق شرعية بالوضع التعييني الحاصل بالاستعمال، فكذلك لا مجال معه لدعوى الوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال إذ لم تكن المعاني الشرعية مغايرة للمعاني التي كانت في الشرائع السابقة؛ حتى يقال بأنها صارت حقائق شرعية من جهة كثرة الاستعمال.

نعم؛ مع الغض عن احتمال كونها حقائق لغوية في الشرائع السابقة «فالإنصاف أن منع حصوله» أي: منع حصول الوضع التعييني مكابرة.

و المتحصل: من كلام المصنف «قدس سره» هو: أن الوضع التعييني الحاصل بالاستعمال وإن كان ممكنا في مقام الثبوت إلا إنه ممّا ليس عليه دليل، لأن الوجوه التي استدلت بها على ثبوت الحقيقة الشرعية - لو سلم دلالتها - إنما يتم لو لا احتمال كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية في الشرائع السابقة، و مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية. ثم عدل عن هذا و قال بحصول الوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال بناء على كون معاني ألفاظ العبادات من مخترعات الشارع؛ لأن كثرة الاستعمال في المعاني الشرعية توجب حصول الوضع التعييني في زمان الشارع، و منعه و إنكاره مكابرة، فنفي الوضع على نحو السلب الكلي غير سديد، بل الوضع بنحو الإيجاب الجزئي ثابت.

(2) لعله إشارة إلى أن منع الوضع التعييني في خصوص لسان الشارع مع طول مدة الاستعمال يكون في غاية البعد. هذا مضافا إلى منافاة المنع لما سبق من قرب الوضع التعييني في عصر الشارع.

ثم المراد من التابعين في قوله: «و لسان تابعيه» من كان يتبعه في استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعية ممّن كان في عصره «صلى الله عليه و آله»، فليس المراد من تابعيه من كان مقابلا للصحابة.

و أما الثمرة (1) بين القولين: فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت. وعلى معانيها الشرعية مع الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال.

=====

## الثمره بين القول بالثبوت و النفي

وقوله: «نعم؛ حصوله في خصوص لسانه ممنوع» استدراك على ثبوت الوضع التعييني في زمان الشارع مطلقا أي: حتى في لسانه بالخصوص و حاصله: أن الوضع التعييني في خصوص لسانه «صلى الله عليه و آله» لم يثبت، و إن ثبت في لسان غيره من تابعيه، و يكفي على ذلك عدم الدليل.

الثمره

(1) أي: بقي الكلام في الجهة الثالثة و هي الثمره بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية و بين القول بعدم الثبوت.

توضيح الثمره يتوقف على مقدمة و هي: أن استعمال هذه الألفاظ الواقعة في كلام الشارع يمكن أن يكون على نحو المجاز، و يمكن أن يكون على نحو الحقيقة، هذا مع العلم بأن الاستعمال على نحو المجاز أو الحقيقة لا إشكال فيه.

و أما إذا لم يعلم كون الاستعمال على نحو المجاز أو على نحو الحقيقة فهناك صور و احتمالات:

1 - أن يكون تاريخ كل من الوضع و الاستعمال - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية - معلوما و هذا على قسمين: 1 - أن يكون تاريخ الاستعمال متأخرا عن الوضع. 2 - بأن يكون الأمر بالعكس.

2 - أن يكون تاريخهما مجهولا.

3 - أن يكون تاريخ أحدهما معلوما و هو على قسمين: 1 - أن يكون تاريخ الاستعمال معلوما و تاريخ الوضع مجهولا. 2 - عكس ذلك. فالصور و الاحتمالات هي خمسة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الثمره على القول بثبوت الحقيقة الشرعية إنما تظهر في صورة واحدة و هي: صورة العلم بتاريخ كل من الوضع و الاستعمال، و كون تاريخ الاستعمال متأخرا عن تاريخ الوضع، فالثمره حينئذ هي: حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على معانيها الشرعية على القول بالثبوت، و على معانيها اللغوية على القول بعدم الثبوت.

ص: 90

و فيما إذا جهل (1) التاريخ، ففيه إشكال، و أصالة (2) تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا على القول بالأصل المثبت.

و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (3)، و أصالة عدم النقل (4) إنّما

=====

(1) بأن علم أن النبي «صلى الله عليه وآله» قد استعمل لفظ الصلاة في معناها الشرعي و لكن لم يعلم أن هذا الاستعمال كان قبل حصول النقل ليكون مجازًا، أو بعده كي يكون حقيقة «ففيه إشكال» أي: ففي حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي على القول بالثبوت، و على المعنى اللغوي على القول بعدم الثبوت إشكال.

(2) قوله: «و أصالة تأخر الاستعمال» دفع لما يدعى من أنه يمكن إثبات كون الاستعمال بعد الوضع، ليحمل اللفظ على المعنى الشرعي بأصالة تأخر الاستعمال، لأن الاستعمال أمر حادث فتجري فيه أصالة تأخر الحادث لإثبات تأخره عن الوضع.

و حاصل الدفع: أن هذا الأصل مردود لوجهين:

الأول: أنه معارض بأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال فإنه أمر حادث أيضا. و قد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع».

الثاني: أنه من الأصول المثبتة، لأن مرجع هذا الأصل إلى استصحاب عدم الاستعمال إلى حين الوضع و لازمه العقلي هو تأخر الاستعمال عن الوضع و ثبوته بعده، فيكون هذا الأصل مثبتًا، و لا دليل على اعتباره تعبدًا إلا على القول بالأصل المثبت حيث لا دليل على اعتباره إلا بناء العقلاء في موارد مخصوصة ليس المقام منها. و قد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «لا دليل على اعتبارها تعبدًا إلا على القول بالأصل المثبت».

(3) أي: لم يثبت بناء العقلاء على أصالة التأخر مع الشك فيه، فعلى هذا لا يكاد يصح حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعية، مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية و تأخره عنه.

(4) قوله: «و أصالة عدم النقل» يمكن أن يكون دفعا لما يقال من أن أصالة عدم النقل تكفي دليلا على حمل تلك الألفاظ على معانيها اللغوية، و ذلك بمعنى: أنه يستصحب عدم النقل إلى ما قبل الاستعمال فإنه أصل عقلائي، و هو المسمى بالاستصحاب القهقري، و يثبت به تأخر النقل و استعمالها في معانيها اللغوية.

و حاصل الدفع: أن أصالة عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلا في أصل النقل أي: مع الشك في أصل النقل، و أمّا مع العلم به و الشك في تقدمه و تأخره فلم يثبت اعتبارها



كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل (1).

العاشر

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات (2) أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟

=====

بناء العقلاء، و المفروض في المقام هو: العلم بأصل النقل، فلا دليل على حجية عدم النقل فيما نحن فيه.

(1) لعلّ إشارة إلى أنه لا فرق في اعتبار أصالة عدم النقل بين الجهل بأصل النقل، وبين الجهل بتاريخ النقل مع العلم بأصل النقل كما في المقام، فتكون حجة فيما نحن فيه، فيكون الترجيح لمذهب النافين للحقيقة الشرعية لأصالة عدم النقل.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - أن محل النزاع فيما إذا كانت المعاني الشرعية من مخترعات الشارع فيختص بالعبادات فالمعاملات خارجة عن محل الكلام، لأنّها ليست من مخترعات الشارع.

2 - أن الثمرة بين القولين تظهر فيما إذا علم تاريخ الوضع والاستعمال، وكان تاريخ الوضع قبل تاريخ الاستعمال، فتحمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على المعاني الشرعية على القول بالثبوت، وعلى المعاني اللغوية على القول بعدم الثبوت.

3 - رأي المصنف «قدس سره» هو: ثبوت الحقيقة الشرعية إما بالوضع التعييني الحاصل بالاستعمال، وإما بالوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال، ثم يترجح الاحتمال الثاني على الأول، ولكن كلا الاحتمالين مبني على كون المعاني الشرعية من مخترعات الشارع.

و أما بناء على كون المعاني الشرعية ثابتة من قبل في الشرائع السابقة فلا يبقى مجال للنزاع؛ إذ على هذا تكون حقائق لغوية لا شرعية.

### العاشر بحث الصحيح و الأعم

#### إشارة

(2) على المصنف أن يذكر المعاملات عطفًا على العبادات، لأن النزاع لا يختص بالعبادات؛ بل يجري في المعاملات، كما يجري في العبادات إلاّ إن يقال: إنه ذكرها في آخر البحث إجمالًا فلا حاجة إلى ذكرها تفصيلًا، وقد ذكر المصنف «قدس سره» أمورًا قبل الخوض في أصل المطلب، فإنه رأى ضرورة الاطلاع عليها قبل تحقيق المقصود لدخله في تحقيقه.

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين «يذكر أمور»:

منها: أنه لا شبهة في تأتّي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه (1) على القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره (2): إن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل الأمر الأول: في تصوير النزاع. و ملخص كلامه فيه: أن تصويره على القول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا شبهة فيه، إذ يقال: إن الشارع هل وضع اللفظ لخصوص الصحيح أو للأعم منه و من الفاسد؟

=====

(1) أي: في جريان الخلاف على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية إشكال، إذ لا وضع كي يقال بأن الموضوع له هو الصحيح أو الأعم.

هذا مضافا إلى أن الأعمي يقول: بجواز الاستعمال مجازا في الصحيح أيضا، والصحيح يقول: بجوازه مجازا في الفاسد أيضا، فلا خلاف في البين.

(2) أي: تصوير الخلاف على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا إشكال في استعمال ألفاظ العبادات في الصحيح منها شرعا، كما لا إشكال في استعمالها في الأعم، ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون استعمالها فيهما على نحو المجاز، فلا - بد من ملاحظة العلاقة المصححة للاستعمال المجازي بين المعنى الحقيقي اللغوي وبين المعنى المجازي الشرعي، ثم ملاحظة العلاقة على فرض تعدد المعنى المجازي - كما فيما نحن فيه - تارة: تكون عرضية بمعنى:

أن كل معنى مجازي تلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي. وأخرى: تكون طولية بمعنى: أن العلاقة تلاحظ بين المعنى المجازي و الحقيقي، ثم تلاحظ العلاقة ثانيا بين المعنى المجازي الثاني وبين المعنى المجازي الأول، وهكذا بين المعنى المجازي الثاني و الثالث فتكون المعاني المجازية طولية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المجازات في المقام طولية، فيقال حينئذ في تصوير الخلاف بين الصحيح والأعمي: إن الصحيح يقول: إن الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي الصحيح؛ مثل: الدعاء و الصلاة الصحيحة مثلا، ثم استعمل لفظ الصلاة في الصلاة الصحيحة مجازا، و متى أراد استعماله في الأعم لاحظ العلاقة بين الصحيح والأعم بطريق سبك المجاز من المجاز، و يأتي بقرينة أخرى لإرادة الأعم مجازا.

و الأعمي يقول: إن الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بين المعنى الحقيقي وبين الأعم أي:

في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم، بمعنى: أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية و عدم قرينة أخرى معينة للآخر.

و أنت خبير بأنه (1) لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، و أن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته، بحيث كان هذا (2) قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى، و أتى لهم بإثبات ذلك.

و قد انقذ (3) بما ذكرنا: تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني، و ذلك بأن بين الدعاء و مطلق الصلاة، فيحمل كلام الشارع على المعنى المجازي الأول - و هو الصحيح عند الصحيح و الأعم عند الأعمى - عند عدم قرينة أخرى معينة للآخر.

=====

و بعبارة أخرى: تحمل ألفاظ العبادات مع وجود القرينة الصارفة و عدم قرينة معينة لأحد المعنيين - على الصحيح على قول الصحيح، لأنه أول المجازين، و على الأعم على قول الأعمى، فالنزع يجري على كلا القولين، إلا أن هذا التصوير إنما هو في مقام الثبوت و المهم هو مقام الإثبات.

(1) هذا التصوير إشارة منه إلى ردّ التصوير المذكور إثباتاً و إن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت؛ إلا أن مجرد إمكانه ما لم يعلم بوقوعه لا يجدي كما أشار إليه بقوله: «بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك» أي: بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم و بين المعنى اللغوي، «و أن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى» يعني: غير القرينة الصارفة أي: استقر بناء الشارع على نصب قرينة صارفة فقط على إرادة أحد المعنيين بالخصوص الذي اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه و بين المعنى اللغوي.

(2) أي: بحيث كان هذا البناء الذي استقر قرينة على أن المراد هو المجاز الأول من غير حاجة إلى قرينة أخرى معينة، إلا أن إثبات هذا البناء من الشارع دون خرط القتاد؛ إذ لا دليل لهم على إثبات هذا البناء من الشارع، كي يكون مستندا لهذا التصوير في مقام الإثبات.

(3) أي: ظهر بما ذكرناه - من تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية -:

«تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني» -.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه نسب إلى الباقلاني ما ملخصه: من أن مثل الصلاة و الحج و الصوم و ما شابهها من العبادات ليست مستحدثة و إنما هي معاني

يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها (1)، إلاّ بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه - هو تمام الأجزاء و الشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

ومنها (2): أن الظاهر: أن الصحة عند الكل بمعنى واحد، و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير لغوية موضوعة من قبل، و هي الدعاء و القصد و مطلق الإمساك، و أن الشارع المقدس قد أضاف إليها أجزاء و شرائط، و على هذا ألفاظ العبادات مستعملة دائماً في معانيها اللغوية؛ و الأجزاء و الشرائط زائدة و مستفادة من القرائن المضبوطة عامة كانت أو خاصة، و المراد من العامة: ما يدل على الأجزاء و الشرائط في الجملة، و من الخاصة: ما يدل على جميع الأجزاء و الشرائط.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يمكن أن يقال في تصوير النزاع على مذهب الباقلاني: إن القرينة المضبوطة التي تدل على الخصوصيات الزائدة على المعاني اللغوية هل هي تدل على الخصوصيات الصحيحة أو الأعم منها؛ بمعنى: أن الشارع هل نصب القرينة المضبوطة العامة على إرادة الصحيح و تحتاج إرادة الأعم إلى القرينة الخاصة، أو أنّ الشارع نصب القرينة على إرادة الأعم و تحتاج إرادة الصحيح منها إلى القرينة الخاصة؟ فالصحيح يقول بالأول و الأعمى بالثاني.

فمحل النزاع هي تلك القرينة لا نفس ألفاظ العبادات؛ بمعنى: أن مقتضى القرينة الدالة على الأجزاء و الشرائط هو تمام الأجزاء و الشرائط أو الأعم من التام و الناقص.

(1) أي: لا يتجاوز عن مقتضى القرينة الأولى إلاّ بالأخرى أي: بالقرينة الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه على خلاف الأولى فيقال: هل مقتضى القرينة الأولى هو تمام الأجزاء و الشرائط، كما يقول به الصحيح. «أو هما في الجملة» كما يقول به الأعمى.

فإذا كان مقتضى القرينة الأولى اعتبار جميع الأجزاء و الشرائط كما هو قول الصحيح، لا يعدل عنها إلى إرادة الأعم إلاّ بالقرينة الأخرى الدالة على الأعم.

### الصحة بمعنى التمامية

(2) أي: من الأمور التي ينبغي ذكرها قبل أدلة القولين - هو: «أن الظاهر: أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية».

و توضيح كون الصحة عند الكل بمعنى واحد يتوقف على مقدمة و هي: أن الصحة عند الفقهاء بمعنى: إسقاط القضاء و الإعادة مخالف مفهومها للصحة عند المتكلمين بمعنى: موافقة الشريعة، و للصحة عند العرف بمعنى: ما يترتب عليه الأثر من اجتماع الصفات من الأجزاء و الشرائط.

ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها (1) بحسب الحالات من السفر والحضر، والاختيار والاضطرار، إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

ومنه (2) يتقدح: أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد (3) صحة وفسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حالة، وفسادا بحسب أخرى، فتدبر (4) جيدا.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: «أن الصحة عند الكل» أي: الجماعات الثلاث بمعنى واحد وهو التمامية، والاختلاف في تفسيرها لا يكون لأجل الاختلاف في مفهومها، بل يكون لأجل الاختلاف في المهم من لوازمها حيث إن المهم في نظر الفقيه هو إسقاط القضاء ففسرها به، وفي نظر المتكلم موافقة الأمر والشريعة الموجبة للقربة إلى الله تعالى ففسرها بها، وعند العرف في باب المعاملات هو ترتب الأثر ففسرت به، ومن البديهي:

أن اختلاف المهم لا يوجب تعدد المعنى فإنه كاختلاف الحالات والأنظار، فالصحة والفساد وصفان يختلفان حسب الحالات والأنظار.

(1) أي: لا يوجب تعدد المعنى اختلاف الصحة بحسب الحالات الطارئة على المكلف من السفر والحضر، والاختيار والاضطرار، والثائية والثلاثية والرابعة، والجهر والإخفات، إلى غير ذلك. فالصحيح في كل حالة وإن كان مخالفا للصحيح في حالة أخرى إلا إن الصحة في جميعها واحدة وهو التمامية في هذا الحال.

ومن هنا يظهر: أن الصحة والفساد وإن كان بينهما تقابل العدم والملكة ومع ذلك يكونان متضايين بالنسبة إلى حالات المكلف؛ حيث إن عملا واحدا فاسد بالنسبة إلى حال كالقصر للحاضر وهو صحيح بالنسبة إلى حال آخر، كالقصر بالنسبة إلى حال السفر، وهو معنى الإضافي. كما أشار إليه بقوله «ومنه انقدح...» إلخ.

(2) أي: مما ذكرناه - من اختلاف الصحة حسب اختلاف الحالات - ظهر أن الصحة والفساد أمران إضافيان لا أمران حقيقيين، لأن الأمر الحقيقي لا يتطرق إليه الاختلاف.

(3) كالصلاة عن جلوس وهي شيء واحد لكنها صحيحة للعاجز وفسدة للقادر.

(4) لعله إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الصحة والفساد بينهما تقابل العدم والملكة، فكيف يكونان متضايين؟

و حاصل الدفع: أن المراد بكونهما إضافيين ليس أنهما من مقولة الإضافة، لأن

ومنها: (1) أنه لا بد - على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة.

=====

الإضافة متقومة بالنسبة المتكررة، ولا تكرر في المقام، وكذلك ليس المراد من كونهما إضافيين أن بينهما تقابل التضاييف، بل بينهما تقابل العدم والملكية، لأن الفساد معناه عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن الصحة بمعنى: التمامية كما هو في اللغة، واختلاف التعابير لا يكشف إلا عن الاختلاف في اللازم.

(1) الثالث من الأمور التي لا بد أن يذكر قبل أدلة القولين: «أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين».

توضيح لا بدّية الجامع على كلا القولين يتوقف على مقدمة وهي:

1 - فرض عدم الوضع بتاتا باطل لكونه على خلاف الفرض إذ المفروض ثبوت الحقيقة الشرعية.

2 - أنه لا شك في استعمال الصلاة في جميع ما لها من الأصناف والأفراد، وليس هذا لأجل الاشتراك اللفظي لكونه خلاف ظاهر القولين أي: القائل بالصحيح والقائل بالأعم هذا أولا.

و ثانيا: لاستلزامه أن يكون للصلاة مثلا أوضاع لا حصر لها، فإن الوضع يستدعي تصوّر جميع ما لها من الأصناف والأفراد ولا يمكن ذلك لعدم الحصر.

3 - أن المسلم عند جميع الأصوليين هو: الاشتراك المعنوي في ألفاظ العبادات، فتكون كليا لها مصاديق حسب تعدد المصلي و حالاته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من قدر جامع على كلا القولين سواء كان الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو ظاهر كلام المصنف، أو كان الموضوع له خاصا.

و أمّا بناء على أن يكون الموضوع له عاما كالوضع: فالأمر واضح؛ فإن لفظ الصلاة ونحوه من أسماء الأجناس، وقد تقدم أن الموضوع له فيها عام وهو الجامع.

و أمّا بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصا فالأمر كذلك أيضا ضرورة: أن تصور جميع الأفراد إنما هو بتصور الجامع لها.

و كيف كان؛ فلا بد من قدر جامع على كلا القولين كما أفاده المصنف «قدس سره»، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مذهب الصحيحي.

وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى (1) بلفظ الصلاة مثلا بالناحية عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

=====

المقام الثاني: في تصويره بين الأعم من الصحيح والفاقد على مذهب الأعمي.

أمّا المقام الأول: فقد أشار إليه المصنف بقوله: «و لا إشكال في وجوده» أي: الجامع «بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه» أي: الجامع بخواصه وآثاره أي: الجامع بحيث تكون الخواص والآثار المذكورة في الشريعة الإسلامية - كالنهى عن الفحشاء والمنكر، و ما هو معراج المؤمن، و قربان كل تقي، و عمود الدين - عناوين مشيرة إلى معنونه واحد هذا ما أشار إليه بقوله: فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد. «و يؤثر الكل» أي: جميع الأفراد الصحيحة «فيه» أي: في ذلك الأثر الواحد بذلك الجامع.

(1) أي: المسمى بالصلاة الصحيحة.

و ملخص الكلام في تصوير الجامع على الصحيح هو: أننا لاحظنا الأثر الذي يشترك فيه جميع أفراد الصحيحة، و مصاديقها التي تختلف من حيث الكمية و الكيفية، و يشار إليه بالنهى عن الفحشاء و المنكر، فيقال: إن طبيعة الصلاة الصحيحة إذا صدرت من أيّ مكلف و في أيّ مكان و في أيّ زمان يكون لها هذا الأثر المذكور، و غيره من الآثار التي ذكرناها من المعراجية و المقربية و غيرهما.

فهذه العناوين تشير إلى معنونه واحد يكون القدر الجامع بين الأفراد و إن لم نعرفه بعينه؛ لأن معرفته بعينه لا تكون دخيلة في مؤثرته في هذه الآثار، و الاشتراك فيها كاشف عن اشتراكها في جامع واحد يؤثر في الأثر الواحد؛ إذ الأثر الذي يترتب على الصلاة بما لها من الأفراد التي تختلف بحسب اختلاف حالات المكلف واحد كالنهى عن الفحشاء و المنكر، فلا بد أن يكون المؤثر أيضا واحدا بناء على قاعدة عدم صدور الواحد إلاّ عن الواحد، و امتناع صدور معلول واحد عن علل متعددة، إذ لا بد من السنخية بين العلة و معلولها، و الواحد بما هو واحد لا تعقل سنخيته مع الكثير بما هو كثير، و حيث إن الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعددة واحد؛ فلا بد أن يكون المؤثر فيه واحدا، إذ لو كان الأثر الواحد مستندا إلى خصوصية كل فرد لزم تأثير العلل المتعددة في معلول واحد و هو ممتنع، فلا بد من كون المؤثر واحدا، و هو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مذهب الصحيح.

و الإشكال فيه (1) - بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا - يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا، لما عرفت (2).

و لا أمرا بسيطا (3)، لأنه لا يخلو إمّا أن يكون عنوان المطلوب، أو ملزوما مساويا

=====

(1) أي: الإشكال فيما ذكرناه من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

### الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

و حاصل الإشكال: أن الجامع الذي فرض إما مركب أو بسيط و لا يجوز الالتزام بشيء منهما.

و أمّا عدم جواز الالتزام بكونه مركبا، فلأنه لو كان مركبا لا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة و نقصا بحسب حالات المكلف كما عرفت.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الجامع لو كان مركبا لكان مركبا من الأجزاء و الشرائط؛ إذ ليس هناك شيء آخر حتى يكون الجامع مركبا منه.

ثم المركب من الأجزاء و الشرائط كما يختلف زيادة و نقصا بحسب حالات المكلف؛ كذلك يختلف صحة و فسادا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح أن يكون الجامع مركبا لا من جميع الأجزاء و الشرائط، و لا من البعض، و ذلك إذا فرض الجامع بين الأفراد الصحيحة في الصلاة مثلا- مركبا من أربع ركعات؛ فهي صحيحة للمكلف الحاضر، و فاسدة للمسافر، و إذا فرض مركبا من ركعتين فهي صحيحة للمسافر دون الحاضر، و هكذا الحال في صلاة العاجز عن القيام القادر عليه، إذ الصلاة عن جلوس صحيحة للعاجز، و فاسدة على القادر. فلا يعقل أن يكون الجامع مركبا؛ لأنه لا يجري في تمام حالات المكلف.

(2) أي: لما عرفت من أن الصحة و الفساد يختلفان بحسب اختلاف حالات المكلف.

(3) أي: لا- يصح أن يكون الجامع أمرا بسيطا. و أمّا عدم جواز الالتزام بكونه أمرا بسيطا: فلأنه لا يخلو إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له و لا يجوز الالتزام بشيء منهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن ذلك الأمر البسيط لا يكاد يصح أن يكون أمرا ذاتيا، بل هو غير معقول، و لذا لم يتعرض له المصنف، و ذلك لأن الصلاة مثلا ليست من الحقائق الخارجية، بل عنوان اعتباري ينتزع عن أمور متباينة كل واحد منها من نوع خاص، و داخل تحت مقولة خاصة، و ليس صدق الصلاة على هذه الأمور المتباينة صدقا ذاتيا، و على هذا لا يعقل تصوير جامع ذاتي بين أجزائها فضلا عن الجامع الذاتي بين أفرادها و مصاديقها.



فينحصر الأمر في وجود جامع عرضي، أو بتعبير آخر: وجود جامع عنواني كما أشار إليه المصنف بقوله: «إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له»، كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح الالتزام بشيء منهما.

أمّا الأول - وهو أن يكون الجامع عنوان المطلوب - فمردود لوجهه الأول: أنه غير معقول لأنه مستلزم للدور. بيان ذلك: أن تحقق عنوان المطلوب يتوقف على الطلب، لأنه ما دام لم يتحقق الطلب لم يتحقق عنوان المطلوب، ثم الطلب يتوقف على عنوان المطلوب، لأن عنوان المطلوب قد أخذ في موضوع الطلب و متعلقه، و توقف الحكم - وهو الطلب - على متعلقه - وهو عنوان المطلوب - من الأمور البديهية، فالطلب موقوف على عنوان المطلوب، وهو موقوف عليه فيلزم ما ذكرناه من الدور وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، فلا يصح أن يكون الجامع عنوان المطلوب. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب...» إلخ.

الثاني: يلزم على هذا أن يكون لفظ الصلاة و لفظ المطلوب مترادفين كالإنسان و البشر مثلا، و لازم ذلك: جواز استعمال كل واحد منهما موضع الآخر، فيصح أن يقال: «أقيموا المطلوب» كما يصح أن يقال: «أقيموا الصلاة» مع أنه لا يصح «أقيموا المطلوب» فهو يكشف عن عدم الترادف، و عدم الترادف كاشف عن عدم كون عنوان المطلوب جامعا. وهذا ما أشار إليه بقوله: «مع لزوم الترادف...» إلخ.

الثالث: أنه يلزم حينئذ عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها.

و ملخص الوجه الثالث: أنه لا يجوز الالتزام بأن الجامع هو عنوان المطلوب؛ لاستلزامه عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطية، و جريان الاشتغال؛ و ذلك لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل لا في المأمور به؛ لأن المأمور به أمر بسيط لا إجمال فيه، فلا يكون الشك في جزئية شيء شكاً في المأمور به، إذ ذلك خلاف كونه بسيطاً فيرجع الشك إلى المحصل و المحقق للامتثال، و مقتضاه: جريان قاعدة الاشتغال و لزوم الاحتياط؛ و ذلك يتنافى مع الالتزام بجريان البراءة ممن يلتزم بالوضع للصحيح كما أشار إليه بقوله: «مع إن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها» أي: قائلون بالبراءة في الشك في العبادات. و لازم ذلك: عدم كون عنوان المطلوب جامعا. و هذا الأخير يرد على الالتزام بالثاني أعني: كون الجامع ملزوما مساويا لعنوان

له، و الأول غير معقول، لبداهة: استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و المطلوب، و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها، لعدم الإجمال - حينئذ - في الأمور به فيها (1)، إنّما الإجمال فيما يتحقق به، و في مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع إن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها، و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا (2) - مدفوع (3): بأن الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المطلوب، كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة، لأن الإشكال الأخير أي: الرجوع إلى قاعدة الاشتغال دون البراءة يرتبط ببساطة الجامع بلا خصوصية كونه عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له. و قيل: بأنه يرد عليه جميع الإشكالات الثلاث و هي الدور و الترادف و الاشتغال فتدبر.

=====

(1) أي: في العبادات.

(2) أي: يرد الإشكال لو كان البسيط ملزوم المطلوب أيضا، كما ورد على ما إذا كان الجامع البسيط عنوان المطلوب.

(3) خبر لقوله: «و الإشكال» و جواب عنه بما حاصله: أنه اختار الشق الثاني أعني:

كون الجامع أمرا بسيطا و لكن ليس عنوان المطلوب كي يلزم إشكال عدم جريان البراءة فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته؛ بل هو أمر بسيط منتزع عن المركبات المختلفة زيادة و تقيصة.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي:

أن الأمور به - و هو الجامع البسيط على الفرض - قد يكون ممتازا عن محصله بحيث لا يكون متحدا معه و جودا، بل يكون مغايرا له؛ نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه و ذلك كالطهارة على القول بأنها حالة نفسانية مغايرة لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوها، و حينئذ فإذا شك في دخل شيء جزءا أو شرطا في أسباب الطهارة جرت فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة؛ لما عرفت: من أن الشك حينئذ شك في المحصل، و مقتضى القاعدة فيه أصالة الاشتغال و الاحتياط دون البراءة.

و قد يكون الأمور به متحدا مع محصله و جودا كاتحاد الطبيعي مع أفراده؛ حيث لا وجود له إلا بوجود أفراده؛ ففي هذه الصورة إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في الأمور به تجري البراءة، فيقال: الأصل عدم دخل المشكوك جزءا أو شرطا في الأمور به.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما نحن فيه من هذا القبيل أي: يكون الأمور به

المركبات المختلفة زيادة و نقيصة، بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما (1) هذا على الصحيح.

و أما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال (2)، و ما قيل في تصويره أو يقال وجوه: «أحدها» (3): أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلا، و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به، لا في المسمى.

=====

متحدا مع الأجزاء و الشرائط وجودا، فالشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا شك في المأمور به و هو مجرى البراءة.

(1) أي: في أجزاء الغسل و الوضوء، فلا- تجري البراءة لكون الشك فيه شكاً في المحصل، و أما في المورد الذي يكون وجود المأمور به بوجود الأجزاء و الشرائط و ليس له وجود مستقل منحاز عن وجودهما - كما فيما نحن فيه - كان الأصل الجاري عند الشك هو البراءة لا الاشتغال؛ لأن الشك في الحقيقة شك في المأمور به، لأن المأمور به في الحقيقة هو الأجزاء و الشرائط.

## الإشكال في تصوير الجامع على الأعمى

### إشارة

(2) أي: ففي تصوير الجامع بين الصحيح و الفاسد غاية الإشكال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه يعتبر في الصحيح الزيادة بالنسبة إلى الفاسد؛ لأن الصحيح هو تام الأجزاء و الشرائط، و الفاسد هو ناقص بعض الأجزاء أو الشرائط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يمكن تصوير الجامع على الأعم؛ و ذلك أنه لو كان الزائد دخيلا في الجامع امتنع أن يكون الناقص فردا للزائد، و إن كان الناقص دخيلا- في الجامع امتنع أن يكون الزائد فردا للناقص، و معنى وجود الجامع هو: انطباقه عليهما، و هو غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين حيث يلزم أن يكون الزائد دخيلا في الجامع، و أن لا يكون دخيلا حينما يكون الناقص دخيلا فيه. هذا ما ذكرناه من اجتماع النقيضين.

## الوجه الاول في تصوير الجامع على مذهب الاعمى

(3) أي: حكى هذا التصوير عن المحقق القمي بتفاوت يسير و حاصله: أن الجامع هو الأركان على نحو لا بشرط بأن تكون الصلاة اسما لتكبيرة الإحرام و القيام و الركوع و السجود و النية، كي يصدق على مطلق المركب منها سواء كان واجدا لسائر الأجزاء و الشرائط أم لا.

وفيه (1) ما لا يخفى: فإنَّ التسمية بها (2) حقيقة لا تدور مدارها؛ ضرورة: صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده (3)، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل؛ لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي كما هو واضح، و لا يلتزم به (4) القائل بالأعم فافهم (5).

=====

نعم؛ بقية الأجزاء و الشرائط دخيلة في المأمور به دون المسمى بمعنى: أن لفظ الصلاة مثلا موضوع لذات التكبير و الركوع و السجود و غيرها من الأركان، و أمَّا سائر الأجزاء و الشرائط فهي معتبرة في مطلوبة الصلاة شرعا لا في تسميتها عرفا.

(1) أي: فيما ذكر من تصوير الجامع ما لا يخفى من الإشكال.

(2) أي: التسمية بالأركان حقيقة لا تدور مدار الأركان؛ بمعنى: أن التسمية لا تدور مدارها وجودا؛ فلا يكون مطردا و لا تدور مدارها عدما فلا يكون منعكسا.

و حاصل ما أفاده المصنف من الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: أن هذا الجامع لا يطرد و لا ينعكس، و أمَّا عدم اطراد: فلأن لازمه عدم صدق الصلاة على فاقد ركن مع استجماعها لسائر الأجزاء و الشرائط و ذلك لعدم الموضوع له و هو مجموع الأركان. و أمَّا عدم انعكاسه: فلأن لازمه هو صدق الصلاة على فاقد جميع الأجزاء و الشرائط سوى الأركان، لأنَّ الأركان هي الموضوع له و اللازم بكلا قسميه باطل؛ و ذلك لأن صدق الصلاة في الأول و عدم صدقها في الثاني مما لا ينكر عرفا. فملزومهما - و هو كون الجامع هو الأركان - أيضا باطل.

و أمَّا الوجه الثاني: فملخصه: لزوم مجازية استعمال اللفظ في مجموع الأجزاء و الشرائط، لأن اللفظ موضوع للجزء أعني: خصوص الأركان، فاستعماله في المجموع و إطلاقه على الواحد لجميع الأجزاء و الشرائط استعمال للفظ الموضوع للجزء في الكل؛ و هو مما لا يلتزم به القائل بالأعم.

(3) أي: عند الأعمى.

(4) أي: بكون الاستعمال مجازا، فإنَّ الأعمى مدع لكون الاستعمال في المأمور به حقيقة.

(5) لعله إشارة إلى عدم لزوم المجازية. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه تارة: يكون مسمى الصلاة خصوص الأركان على نحو الماهية المجردة أعني: الماهية

«ثانيها» (1): أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه (2): - مضافا إلى ما أورده على الأول أخيرا - : أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في بشرط لا. وأخرى: يكون خصوص الأركان على نحو الماهية لا بشرط و الماهية المطلقة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه تلزم المجازية على الاحتمال الأول دون الاحتمال الثاني، والحق هو الاحتمال الثاني كما عرفت. فإن مسمى الصلاة هو خصوص الأركان على نحو الماهية لا بشرط، فلا تلزم المجازية إذا استعملت في جميع الأجزاء والشرائط، لأن الماهية إذا كانت لا بشرط تجتمع مع ألف شرط.

### الوجه الثاني في تصوير الجامع على مذهب الأعمى

(1) الثاني من وجوه تصوير الجامع على مذهب الأعمى: و ملخص هذا الوجه الثاني الذي نسب إلى المشهور: أن الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء كانت هي الأركان أم غيرها أم المركب منهما؛ فصدق الصلاة مثلا وعدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم وعدمه، والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو ابتناء هذا الوجه على الصدق العرفي المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه المتقدم حيث يكون المسمى فيه جملة خاصة من الأجزاء؛ من دون إناطة بالمعظم الذي يناط به الصدق العرفي، فلا ينفك الصدق العرفي عن المعظم، ولذا لا يرد على هذا الوجه الإشكال الأول الذي أورده المصنف «قدس سره» على الوجه السابق من عدم الاطراد والانعكاس على ما في «منتهى الدراية ج 1، ص 118»، مع تصرف ما.

(2) أي: الإشكال في هذا الوجه الثاني من وجوه التصوير؛ مضافا إلى ما أورده ثانيا على الوجه الأوّل من لزوم المجازية في استعمال اللفظ في الكل؛ يلزم عدم تعيين الجامع وتردده بين أمور. ويلزم أن يكون الشيء الواحد تارة دخيلا في المعظم، وأخرى لا يكون كذلك. هذا مجمل الكلام.

و أمّا تفصيل ذلك فقد أورد المصنف على هذا الوجه بوجوه:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «مضافا...» إلخ و ملخصه: أن الإشكال الأخير الوارد على الوجه الأول بعينه جار هنا؛ وهو: لزوم مجازية استعمال اللفظ في المجموع، و الكل من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، و لا يلتزم به القائل بالأعم.

و ثانيها: ما أشار إليه بقوله: «أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى» لأن المعظم ليس أمرا مشخصا إذ ليس المراد مفهوم المعظم بل مصداقه، فيتردد بين أمور، فإن المعظم في صلاة الصبح غير المعظم في صلاة المغرب. و المعظم فيها غير المعظم في صلاة العشاء و الظهر و العصر، و المعظم في حال الاختيار غير المعظم في حال الاضطرار، و هكذا فليزَم

المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة، و خارجا عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو كما ترى (1)، سيما إذا لوحظ هذا (2) مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

«ثالثها»: أن يكون وضعها (3) كوضع الأعلام الشخصية ك «زيد»، فكما لا يضرّ عدم تعيين الجامع و كونه مجهولا لاختلافه حسب اختلاف حالات المكلف؛ كالسفر و الحضر، و القدرة على جميع الأجزاء و العجز عن البعض.

=====

### الوجه الثالث في تصوير الجامع على مذهب الاعمى

و ثالثها: ما أشار إليه بقوله: «بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء...» إلخ. أي: يلزم أن يكون الشيء الواحد مرددا بين كونه داخلا في المسمى و خارجا عنه، فلا يعلم حينئذ أن المعظم مركب منه و من غيره، أو من غيره فقط و هو أجنبي عن المعظم؛ كالقيام و الركوع مثلا حيث هما داخان في المعظم في حق القادر، و خارجان عنه في حق العاجز، و كذلك الإيماء حين يقصد كونه بدلا عن الركوع و السجود.

و كيف كان؛ فيلزم التردد في المسمى و هو على خلاف حكمة الوضع، لأن مقتضى حكمة الوضع هو الإفهام، و لازم ذلك تعيين المسمى لا ترده بين أمور، أو ترده بين كون شيء داخلا فيه و خارجا عنه.

(1) أي: ما ذكر من التردد و الجهل أولا: يكون على خلاف الوجدان.

و ثانيا: على خلاف حكمة الوضع فيكون باطلا.

(2) أي: ما ذكر من التبادل و التردد «مع ما عليه العبادات من الاختلاف». و قد عرفت الاختلاف الفاحش الناشئ من اختلاف حالات المكلف.

(3) أي: أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الموضوع له في المركب على قسمين:

الأول: أنه لا يقبل الطوارئ من الزيادة و النقصان و التغيرات، بل يكون لكل جزء من أجزائه مدخلة في الموضوع له، و يلزم من انتفائه انتفاؤه كما في أسامي المقادير و المعاجين.

الثاني: أن الموضوع له يؤخذ على نحو يقبل الطوارئ فلا يلزم من انتفاء كل جزء انتفاؤه كما في الأعلام الشخصية، فإن العلم موضوع للمركب بلا شبهة، و لكن نقصان الأجزاء و تغير العوارض لا يقدح في التسمية، و لذا يستمر صدق زيد مثلا مع طريان حالات غير متناهية بين الرضاع و الشيخوخة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أسامي العبادات من هذا القبيل، فكما لا يضر في



في التسمية فيها (1) تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه (2): أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص، لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا (3) بخلاف مثل ألفاظ التسمية في الأعلام الشخصية تبادل الحالات والعوارض؛ فكذلك في العبادات، فالجامع هو المركب القابل للطوارئ.

=====

(1) أي: في الأعلام الشخصية. والضمير في قوله: «كذلك فيها» يرجع إلى العبادات.

(2) أي: الإشكال في هذا الجامع.

وتوضيح ما أفاده المصنف من الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين الموضوع له في الأعلام الشخصية وبينه في ألفاظ العبادات.

والفرق بينهما: أن الموضوع له في الأعلام الشخصية معين محفوظ في جميع الأحوال؛ لأن الموضوع له فيها هو الشخص، وتشخص الشخص إنما هو بالوجود الخاص، فما دام الوجود باقيا كان الشخص باقيا، وإن تغيرت عوارض الوجود من زيادة ونقصان وغيرهما من الحالات فالموضوع له أمر ثابت محفوظ في جميع هذه الحالات، وصدق الاسم عليه إنما هو لصدق المسمى دائما.

هذا بخلاف ألفاظ العبادات؛ فإنها موضوعة لنفس المركبات المختلفة كما وكيف بحسب اختلاف حالات المكلف، فلا بد من أن يفرض ما يجمع الشتات؛ كي يوضع اللفظ بازائه ولكن ليس فيها ما يجمع شتاتها؛ إذ ليس في المركبات العبادية شيء معين محفوظ مع الأصناف، كي يكون هو الموضوع له.

ومن هنا: ظهر أن قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصية قياس مع الفارق فيكون باطلا؛ فإن الأعلام الشخصية وضعت للوجود الخاص المحفوظ بين العوارض، ولذا لا يختلف المسمى بتبدل الحالات. وأما ألفاظ العبادات فهي موضوعة للمركبات ولا جامع بينها على مذهب الأعمي؛ إذ لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

(3) قوله: «و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات» بيان لما ذكرناه من الفرق.



العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها (1).

«رابعها» (2): أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط؛ إلا إن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزلة الواحد.

فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته (3) حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات؛ من

=====

(1) أي: من العبادات.

### الوجه الرابع في تصوير الجامع على مذهب الأعمى

(2) هذا رابع الوجوه في تصوير الجامع على مذهب الأعمى.

توضيح ذلك: أن ألفاظ العبادات وإن كانت وضعت ابتداءً للمعاني الصحيحة بمعنى: تامة الأجزاء والشرائط؛ إلا إن العرف - لبنائهم على المسامحة في استعمال الألفاظ - أطلقوا تلك الألفاظ على المعاني الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط تنزيلاً للفاقد منزلة الواحد؛ بمعنى: أنهم ادعوا أن الموضوع له هو الجامع بين الواحد والفاقد، ولأجل هذا التنزيل والادعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز في الكلمة - أي: استعمال اللفظ في غير ما وضع له بأن يكون من باب تسمية الجزء باسم الكل - بل حقيقة ادعائية أي:

بمعنى: استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ادعاءً، والمجاز إنَّما هو في الإسناد فقط كما هو مذهب السكاكي في باب الاستعارة؛ حيث أنكر كون المجاز في الكلمة فيها وادعى فيها الحقيقة، وإن المجاز إنَّما هو في الإسناد فيقال في المقام: إن الموضوع له لفظ الصلاة ابتداءً هو المركب من عشرة أجزاء مثلاً؛ لكن العرف أطلقوها على الناقص منها بجزء أو جزئين مثلاً تنزيلاً له منزلة الواحد، بمعنى: أنهم ادعوا أن الموضوع له هو الجامع بين التام والناقص، وهذا نظير أسامي المعاجين الموضوعة بإزاء الواحد لتمام ما له دخل فيها، ثم تطلق عرفاً على فاقد بعض الأجزاء مسامحة تنزيلاً له منزلة الواحد. كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 122»، مع تصرف مثلاً.

(3) أي: صيرورة إطلاق تلك الألفاظ على الفاقد حقيقة في الفاقد بعد الاستعمال في الفاقد «كذلك» أي: تنزيلاً له منزلة الواحد، وغرض المصنف من قوله: «بل يمكن دعوى...» إلخ هو الترفي من كونها حقائق ادعائية في فاقد الأجزاء والشرائط إلى كونها حقائق اصطلاحية فيه بنحو الوضع التعييني؛ الحاصل من الأثر الحاصل لأجل المشابهة في الصورة، أو المشاركة في الأثر. فقوله: «للأنس» تعليل لعدم الحاجة إلى الكثرة والشهرة.

دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة (1) أو المشاركة في التأثير. كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة.

وفيه (2): أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية (3) مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا خاصا، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت: أن الصحيح منها (4) يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فملخص الكلام في المقام: أنه بعد حصول الأنس بين لفظ الصلاة الموضوع للتام، وبين الناقص ينقلب الوضع التعيني الأولي في التام إلى الوضع التعيني في التام الأعم من الحقيقي والادعائي.

=====

(1) أي: لأن الناقص شبيه للتام في الصورة؛ بأن يكون واجدا لمعظم الأجزاء أو مشاركا له في الأثر المطلوب؛ بمعنى: أن كل منهما صلاة و معراج للمؤمن.

(2) أي: الإشكال في هذا الوجه الرابع من وجوه الجامع: أن قياس ألفاظ العبادات بأسماء المعاجين و المركبات الخارجية قياس مع الفارق. و حاصل الفرق: أن الموضوع له في المركبات الخارجية مضبوط معين و هو تام الأجزاء، فيجعل هذا التام مقياسا و يلاحظ تسامح العرف بالنسبة إليه.

هذا بخلاف العبادات التي هي مركبات اعتبارية حيث قد عرفت: أنه لا يمكن أن يفرض فيها صحيح على الإطلاق، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلف، و قد عرفت تفصيل ذلك، فليس في العبادات ما يكون صحيحا مطلقا، و في جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أولا حتى ينسب إليه غيره مما هو دونه من المراتب النازلة.

(3) أي: كالمقادير من المنّ و الكيلو و المثاقيل و المتر و غيرها كالدار و السرير. فلها تام مضبوط معين لا يتغير أصلا.

و ليست العبادات كذلك كما عرفت غير مرة.

(4) أي: الصحيح من العبادات «يختلف حسب اختلاف الحالات» من الحضر و السفر، و القدرة و العجز و غيرها، فالصلاة ذات الأربع ركعات صحيحة في حق الحاضر، و فاسدة في حق المسافر، و الصلاة عن جلوس صحيحة في حق العاجز عن القيام، و فاسدة في حق القادر عليه. هذا معنى قول المصنف: «و كون الصحيح بحسب

فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى. فتأمل جيدا (1).

«خامسها:» (2): أن يكون حالها (3) حال أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال، و الحقة، و الوزنة إلى غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة، فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا إنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه و من الزائد و الناقص، أو أنه و إن خص به أولا، إلا إنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانيا.

=====

حالة فاسدا بحسب حالة أخرى».

(1) لعله إشارة إلى لزوم الاشتراك اللفظي على فرض صحة الجامع المذكور، لأن استعمال ألفاظ العبادات في فاقد بعض الأجزاء و الشروط على وجه الحقيقة موجب للاشتراك؛ إذ المفروض: وضعها للصحيح فقط ابتداء، و عدم مهجورية المعنى الحقيقي الأولي بعد صيرورتها حقيقة في الأعم، ثم لازم الاشتراك مع عدم القرينة المعينة هو الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب، و هو خلاف مقصود الأعمى من التمسك بالإطلاق؛ لرفع الشك في الجزئية أو الشرطية على ما سيأتي في بيان ثمره النزاع.

(2) أي: خامس الوجوه.

### قياس وضع ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير و الأوزان

(3) أي: حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان؛ حيث إنها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة أي: إما بوضع الواضع، أو بكثرة الاستعمال في الأعم، فيقال:

إن الأمر في ألفاظ العبادات كذلك أي: أن الموضوع له فيها كالموضوع له في أسامي المقادير و الأوزان، فكما أن الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد و الناقص - حيث إن الواضع و إن لاحظ حين الوضع مقدارا خاصا لتحديد الكيلو مثلا لكن لم يضع لفظ الكيلو بإزاء خصوص المقدار، بل وضعه للجامع بينه و بين الزائد و الناقص في الجملة، و هكذا المثقال و الوزنة و الرطل و غيرها من أسامي الأوزان - فكذا الموضوع له في ألفاظ العبادات؛ حيث إن الشارع و إن لاحظ فيها جميع الأجزاء و الشروط إلا إنه لم يضع لفظ الصلاة مثلا بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها و بين الناقص في الجملة، فيكون اللفظ حقيقة في التام و الزائد و الناقص في الجملة؛ فلا يكون إطلاق اللفظ على الزائد و الناقص مجازا.

و من هنا ظهر الفرق بين هذا الوجه و سابقه و هو: أن المدعى في الوجه السابق هو وضع اللفظ للصحيح التام ابتداء، ثم استعماله في الناقص إنما هو من باب تنزيله منزلة الواحد؛ بخلاف هذا الوجه الخامس حيث إن المدعى فيه هو وضع اللفظ من الأول للأعم من الزائد و الناقص كما عرفت.

وفيه (1): أن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة وقيصة، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيدا (2).

ومنها: (3) أن الظاهر: أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصا بعيد (4) جدا، لاستلزامه كون استعمالها في

=====

(1) الإشكال هو نفس الإشكال الذي سبق في الوجه الرابع، وهو: أن قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان قياس مع الفارق، وهو أن الصحيح بمعنى تام الأجزاء مضبوط ومعلوم في المقادير والأوزان، هذا بخلاف ألفاظ العبادات حيث إن الصحيح بمعنى تام الأجزاء والشرائط لا يكون مضبوطا فيها في جميع الحالات، بل يختلف باختلافها، فليس هناك ما هو مضبوط من الصحيح، كي يلاحظ التام والناقص بالنسبة إليه حتى يوضع لفظ الصلاة للأعم منهما.

(2) قوله: «فتدبر» تدقيقي إشارة إلى دقة ما سبق بقرينة قوله: «جيدا».

فالمتحصل: أن الصحيح الذي يلاحظ الزيادة والنقصان بالإضافة إليه يختلف في باب العبادات كما عرفت دون باب المقادير والأوزان.

(3) الرابع من الأمور التي ينبغي أن يذكر قبل أدلة القولين: هو عمومية الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس.

(4) أي: احتمال كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصا بعيد جدا؛ لأحد أمرين على نحو منع الخلو:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لاستلزامه كون استعمالها في الجامع» أي: أنه تستلزم مجازية استعمال ألفاظ العبادات في الجامع؛ في مثل: الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ، و«الصلاة معراج المؤمن»، و«عمود الدين»، و«الصوم جنة من النار» لكون هذا الاستعمال من استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا.

وجه المجازية: أنه لو كان الموضوع له خاصا كان استعمالها في العام سببا لتجريد المعنى عن الخصوصية فيكون الاستعمال في غير ما وضع له، ثم كون الاستعمال مجازا بعيد جدا، لأنّ المجاز يتوقف على لحاظ العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، وعلى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، فانتفاءهما في المقام يدل على انتفاء المجاز.

الجامع في مثل: الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ (1)، و «الصلاة معراج المؤمن» (1) و «عمود الدين» (2) و «الصوم جنة من النار» (\*\*\*) مجازاً، أو منع (2) استعمالها فيه في مثلها، و كل منهما بعيد إلى الغاية كما لا يخفى: على أولي النهاية.

=====

(1) العنكبوت: 45.

(2) إشارة إلى الأمر الثاني أي: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثلة المذكورة. فقوله: «أو منع» عطف على قوله: «كون استعمالها في الجامع». فمعنى العبارة: أنه لو كان الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً؛ لكان مستلزماً لأحد أمرين:

المجازية، أو منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في الأمثلة المذكورة، و كلاهما بعيد.

وقد عرفت وجه بعد المجازية. و أما بعد منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع فلأحد وجهين:

الوجه الأول: أنه مجاز على ما هو المفروض و هو يحتاج إلى القرينة الصارفة و هي مفقودة في الأمثلة المذكورة. و من انتفائها نستكشف انتفاء المجاز.

الوجه الثاني: أن الظاهر: كون القضية في المقام طبيعية؛ لكون الآثار من المعراجية و نحوها تكون مترتبة على طبيعة الصلاة من دون لحاظ الخصوصية من السفر و الحضر و نحوهما. و لازم ذلك: أن ألفاظ العبادات قد استعملت في الجامع فيكون استعمالها فيه كاشفاً عن جواز استعمالها فيه، فمنع استعمالها فيه بعيد إلى الغاية كما لا يخفى على أولي النهى، فنستنتج من الأمرين المذكورين: أن الموضوع له في ألفاظ العبادات كالوضع عام.

ص: 111

---

1- توجد هذه الرواية في (اعتقادات المجلسي: 39، لكن الحديث في المصدر هكذا: «الصلاة معراج المؤمن، و عمود الدين»). حاشية المحقق المشكيني على الكفاية، ج 1، ص 184، هامش.

2- في الكافي، ج 2، ص 18، ح 5: عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «... إن رسول الله «صلى الله عليه وآله» قال: «الصلاة عمود دينكم». و منه ج 3، ص 266، ح 9: «عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «قال رسول الله «صلى الله عليه وآله»: «مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط؛ إذا أثبت العمود نفعت الأطناب و الأوتاد و الغشاء، و إذا انكسر العمود لم ينفع طناب و لا وتد و لا غشاء». و غيرها بألفاظ أخرى. (\*\*\*) الكافي، ج 2، ص 24، ح 15 - ج 4، ص 62، ح 31 / التهذيب، ج 4، ص 151، ح 1، الفقيه، ج 2، ص 74، ح 1871 - ص 75، ح 1775.

و منها: (1) أن ثمرة (2) النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور أو شرطيته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمى، كما لا يخفى.

و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى في غير ما (3) احتمال دخوله فيه؛ مما شك في جزئته أو شرطيته.

=====

(1) الخامس من الأمور التي ينبغي ذكرها قبل الخوض في أدلة القولين: هو بيان ثمرة النزاع عند الشك في جزئية شيء، أو شرطيته للمأمور به.

### ثمرة النزاع هي إجمال الخطاب على الصحيح

(2) ثمرة النزاع هي: جواز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول الأعمى عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، وعدم جوازه على القول بالصحيح، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاحتياط على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

و توضيح ثمرة النزاع بين القولين يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما يعتبر في الرجوع إلى الإطلاق و التمسك به فنقول: إنه يعتبر في ذلك إحراز صدق ما تعلق به الخطاب و كان الشك في أمر زائد على المسمى؛ و ذلك بأن يكون الحكم في القضية وارداً على المقسم بين قسمين أو أقسام، و كان الحكم منطبقاً عليهما أو عليها جميعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يمكن إحراز صدق ما تعلق به الخطاب على القول بالأعم و لو بمقدمات الحكمة و هي ثلاثة:

الأولى: ورود الحكم على المقسم الذي له قابلية الانطباق على نوعين أو أنواع.

الثانية: كون المتكلم في مقام البيان.

الثالثة: عدم نصب قرينة على التعيين. فإذا تمت المقدمات يصير الكلام مطلقاً، فيصح التمسك به لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في المأمور به. هذا إنما يتم على القول بالأعم.

و أما على القول بالصحيح فلا يمكن إحراز صدق ما تعلق به الخطاب، مثلاً: الخطاب في قوله تعالى: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** \* تعلق بما هو مسمى بلفظ الصلاة، فعلى القول بوضع لفظ الصلاة للصحيح يكون كل ما اعتبر فيها دخيلاً في المسمى، فإذا احتمل وجوب الاستعاذة فيها من باب الجزئية لرواية ضعيفة؛ كان الخطاب مجملاً لأجل تردد مسمى الصلاة بين الأقل والأكثر، فالشك في جزئية الاستعاذة شك في صدق الصلاة على فاقدها، فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأجل عدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب على القول بالصحيح.

(3) أي: يجوز الرجوع إلى الإطلاق في غير ما له دخل في المسمى على القول

نعم؛ لا بدّ في الرجوع إليه (1) فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان كما لا بد منه بالأعم، وأمّا إذا شك في اعتبار شيء في المأمور به - لو كان معتبرا - كان له دخل في المسمى، فلا يجوز الرجوع إلى الإطلاق لعدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب عند الشك.

=====

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه مع عدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب أصبح الخطاب مجملا، ومع الإجمال يسقط عن الحجية، لأن التمسك به فرع للعلم بانطباق متعلق الخطاب و موضوعه على ما شك في اعتبار شيء فيه، وهو غير حاصل مع الإجمال، فعلى القول بالصحيح لا يجوز التمسك بالإطلاق لنفي جزئية ما شك في جزئيته، لكن من باب السالبة بانتفاء الموضوع أعني: ليس هناك إطلاق حتى يتمسك به.

(1) أي: يعتبر في الرجوع إلى الإطلاق كونه واردا مورد البيان «كما لا بد منه» أي:

من كون الإطلاق واردا مورد البيان «في الرجوع إلى سائر المطلقات».

قال في: «منتهى الدراية» ما هو لفظه: (ثم إن قوله: «نعم؛ لا بدّ» إشارة إلى دفع توهم، أمّا التوهم فملخصه: أنه لا يمكن للأعمى الرجوع إلى الإطلاق أيضا كالصحيح لعدم الإطلاق؛ بدعوى: عدم كون المتكلم في مقام البيان أو دعوى الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الإطلاق لكون الانصراف كالقرينة الحافة بالكلام مانعا عن ظهوره في الإطلاق، هذا و أمّا الدفع فحاصله: أن كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارد من دون خصوصية للمقام. توضيحه: أن التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام التشريع فقط.

ثانيها: عدم قرينة أو ما يصلح للقرينة على التقييد.

ثالثها: كون الحكم متعلقا بالطبيعة لا بحصة خاصة منها؛ كما هو كذلك بناء على قول الصحيح، لأن متعلق الأمر حينئذ خصوص الصحيح، فمع الشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا لا يحرز موضوع الخطاب حتى يصح التمسك بالإطلاق، فهذه المقدمة الثالثة - بناء على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح - مفقودة.

وهذا بخلاف القول بوضعها للأعم، لتحقق موضوع الخطاب - وهو الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفساد - حينئذ فيصدق عليه لفظ العبادة كالصلاة مثلا فمع الشك في الجزئية أو الشرطية لا بأس بالتمسك بإطلاقه؛ لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع، فالمتحصل: أنه لا إطلاق بناء على الصحيح، لعدم إحراز موضوع الخطاب، فعدم الإطلاق حينئذ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وهذا بخلاف الوضع للأعم، فإن

في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه (1) لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد انقدح بذلك (2): أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا- وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الموضوع معه محرز، فمع تمامية المقدمتين الأوليتين - وهما كون المتكلم في مقام البيان، وعدم ما يصلح للقرينة - يتمسك بالإطلاق).

=====

(1) أي: بدون كون الإطلاق واردا في مقام البيان لا- يرجع إلى الإطلاق أيضا، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو البراءة أو الاحتياط؛ على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(2) أي: ظهر بما ذكرناه من أن الملاك في الرجوع إلى الإطلاق وروده في مقام البيان - أي: ظهر - الإشكال في الثمرة الثانية التي نقلها «المحقق القمي» «قدس سره» عن «الوحيد» «رحمه الله» وهي: أن الأعمى يتمسك بالبراءة في موارد الشك في الأجزاء والشروط، و الصحيح يتمسك بقاعدة الاشتغال والاحتياط في تلك الموارد.

وحاصل الإشكال: أنه على تقدير إجمال الخطاب أو إهماله بأن لا يكون واردا مورد البيان لا فرق بين القولين في الرجوع إلى الأصل العملي إما الاشتغال على كلا القولين، أو البراءة كذلك لكون المقام حينئذ من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمرجع فيها إما البراءة وإما الاحتياط على القولين، لأن الخلاف فيها ليس مبني على الخلاف في الصحيح والأعم، بل التمسك بالبراءة مبتني على القول بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالإضافة إلى الزائد، فحينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة على كلا القولين.

وأما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي: فلا بد من الاحتياط والرجوع إلى قاعدة الاشتغال على كلا القولين، فلا ملازمة بين القول الأعمى وبين الرجوع إلى البراءة.

ولذا قال المصنف «قدس سره»: «فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، و الاشتغال على الصحيح».

بقي الكلام في الفرق بين إجمال الخطاب وإهماله: أن الأول هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركا لفظيا ولم ينصب قرينة معيّنة لمصلحة مثلا.



الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل: بظهور الثمرة (1) في النذر أيضا.

قلت: (2) وإن كان يظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من: أن ثمرة الأصولية (3)، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم (4).

=====

والثاني: هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة، مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم.

(1) قوله هذا إشارة إلى الثمرة الثالثة وهي: كما لو نذر شخص بأن يعطي درهما لمن صلى فإنه بناء على القول بالصحيح: لا يحصل الوفاء بالنذر إلا بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة، وبناء على الأعم: يحصل الوفاء بالنذر بإعطاء الدرهم لمن صلى مطلقا ولو صلاة فاسدة.

### الإشكال على ظهور الثمرة في النذر

(2) خلاصة إشكال المصنف وردّه على ظهور الثمرة في النذر: أن هذه الثمرة وإن كانت صحيحة في نفسها إلا إنها أجنبية عن محل الكلام؛ لأنها ليست ثمرة للمسألة الأصولية، فإن ثمرتها استنباط الحكم الكلي الفرعي وهي مفقودة. وأما تطبيقه على موارد ومصاديقه - كما في مسألة النذر - فليس ثمرة للبحث الأصولي.

(3) أي: الملاك في كون المسألة أصولية أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الكلية. والملاك في كون المسألة فقهية هو تطبيق الحكم الكلي على مصاديقه والمقام من قبيل الثاني، فلا تكون هذه الثمرة ثمرة للمسألة الأصولية وإن كانت تامة في نفسها.

(4) لعله إشارة إلى عدم تمامية الثمرة المذكورة في نفسها أيضا؛ بمعنى: أنه لا يحصل الوفاء بالنذر حتى على الأعم لو قصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحة. وبعبارة واضحة: أن الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فإن قصد خصوص الصلاة الصحيحة لم يحصل الوفاء إلا بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة، ولو قلنا بالأعم، وإن قصد الأعم من الصلاة الصحيحة والفسادة يحصل الوفاء بإعطاء الدرهم لمطلق المصلي ولو كانت صلاة فاسدة؛ وإن قلنا بالصحيح.

و كيف كان؛ فقد استدلل للصحيحى بوجه:

أحدها: التبادر (1)، و دعوى: أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح و لا منافاة (2) بين دعوى ذلك، و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه، و قد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه.

ثانيها (3): صحة السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه

=====

### (1) الاستدلال بالتبادر يتوقف على أمور:

الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية، فإنه على القول بالعدم و أن الشارع استعملها مجازاً في الصحيح لا معنى لدعوى التبادر.

الثاني: أن يكون التبادر من حاق اللفظ و إلا فلا يكون من علامات الحقيقة.

الثالث: أن يكون حصوله في زمان الشارع و للعلم بحصوله كذلك أحد طريقين:

الأول: أننا نرى أن المتبادر منها هو الصحيح، و قد أخذناه ممن قبلنا، و كان المتبادر عنده هو الصحيح إلى أن يصل إلى زمان الشارع. هذا يرجع إلى استصحاب القهقري.

الثاني: هو أصل عدم النقل من المعنى اللغوي إلى الأعم؛ بل نقل إلى الصحيح بعد العلم بحصول أصل النقل، و للملاحظة في كل واحد منها مجال تركناها رعاية للاختصار.

(2) قوله: «فلا منافاة» دفع لتوهم المنافاة بين تبادر الصحيح منها، و بين إجمال ألفاظ العبادات على القول بالصحيح؛ بتقريب: أن الموضوع له فيها على القول بالصحيح هو تام الأجزاء و الشرائط، فيكون مجملاً مردداً بين الأقل و الأكثر كما عرفت في الثمرة الأولى، ثم التبادر ينافي الإجمال.

و حاصل الدفع: أن التنافي بين الإجمال و التبادر إنما يتم لو كانت ألفاظ العبادات مجملات من جميع الجهات، بحيث لا تكون مبيّنة لا من حيث المفهوم و لا من حيث المصداق، و ليس الأمر كذلك؛ إذ قد عرفت: كون معانيها و مصاديقها مبيّنة معلومة بوجه عديدة و لو من جهة آثارها؛ مثل كونها معراجاً للمؤمن، و عمود الدين، و ناهية عن الفحشاء و المنكر، و قرباناً لكل تقى.

(3) الوجه الثاني من الوجوه التي استدلل بها للصحيحى: هو صحة سلب لفظ الصلاة عن الفاسد بتقريب: أنه يصح أن يقال: إن صلاة الحائض ليست بصلاة، فلو كان لفظ الصلاة موضوعاً للجامع بين الصحيح و الفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد.

بالمداقة (1)، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها (2): الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل:

«الصلاة عمود الدين»، أو «معراج المؤمن»، و«الصوم جنة من النار» إلى غير ذلك، أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، مما كان ظاهراً في

=====

(1) أي: قوله: «بالمداقة» متعلق بصحة السلب، كما أن قوله: «بسبب الإخلال» متعلق بالفساد.

و معنى العبارة: أنه يصح سلب لفظ «الصلاة» عن الفاسدة بالمداقة العقلية، وإن لم يصح بالمسامحة لرعاية المشابهة في الصورة فيصح إطلاق لفظ الصلاة عليها بالعناية والمجاز. إلا أنه قد علم في محله: أن صحة السلب وعدمها علامتان للحقيقة والمجاز إذا لوحظا بحسب الدقة العقلية لا مطلقاً ولو بالعناية.

(2) الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها الصحيحي: هي الأخبار وهي على طائفتين:

إحدهما: ما مفادها: إثبات بعض الآثار للمسميات، وهي لا تترتب على غير الصحيحة، لأن ظاهر «الصلاة عمود الدين»، أو «معراج المؤمن» هو إثبات الأثر على ما يسمى بالصلاة، ومعلوم: أنه أثر للصلاة الصحيحة فيكون هذا كاشفاً عن كون لفظ الصلاة اسماً للصحيح؛ إذ لو كان موضوعاً للأعم لترتبت هذه الآثار على الصلاة الفاسدة وهو خلاف الضرورة، لأن الفاسد يكون بمنزلة العدم فكيف يكون منشأً للآثار والخواص.

والأخرى: ما مفادها: نفي الطبيعة والماهية بمجرد انتفاء جزء أو شرط - وهي ما أشار إليها بقوله: - «أو نفي ماهيتها وطبائعها».

الاستدلال بالطائفة النافية للماهية للصحيح يتوقف على مقدمة وهي:

أولاً: أن ظاهر قول الشارع: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلا بطهور» نفي الحقيقة والماهية لا نفي الكمال والصحة.

و ثانياً: بأن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز.

إذا عرفت المقدمة فاعلم: أن مفاد هذه الطائفة هو نفي حقيقة الصلاة عند انتفاء الجزء أو الشرط. هذا إنما يتم على القول بالصحيح؛ إذ لو كان الموضوع له لفظ الصلاة هو الأعم لم يلزم انتفاء الحقيقة والطبيعة بانتفاء أحد أجزائها أو شرطاً من شرائطها، إذ لا يلزم بانتفاء واحد منهما إلا انتفاء الصحة، فالحاصل: إن الفاقدة للجزء أو الشرط ليست بصلاة هذا هو مراد القائلين بالصحيح.

=====

(1) أي: جزءاً كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (1).

(2) أي: شرطاً كما في قوله «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة إلا بطهور» (2).

(3) قوله: «وإرادة خصوص الصحيح...» إلخ دفع للإشكال على الاستدلال بالأخبار، فلا بد أولاً من تقريب الإشكال، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الاستدلال بها مبني على أن يكون الاستعمال في كلتا الطائفتين على نحو الحقيقة؛ بأن يكون استعمال لفظ الصلاة في خصوص الصحيح في الطائفة الأولى على نحو الحقيقة، واستعمال كلمة لا لنفي الجنس في نفي الحقيقة والطبيعة في الطائفة الثانية على نحو الحقيقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب الإشكال على الاستدلال المذكور: إن إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى مجازاً، وكذلك إرادة نفي الصحة مجازاً من الطائفة الثانية بمكان من الإمكان، بل إرادة نفي الصحة منها أولى، وذلك «لشروع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال» فقوله: «لشروع استعمال...» إلخ تعليل لإرادة نفي الصحة من الطائفة الثانية، فحينئذ لا يتم الاستدلال بها على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح.

وحاصل الدفع: أن إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى مجازاً، ونفي الصحة من الثانية كذلك خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الأخبار المثبتة للأثار هو: ثبوتها

ص: 118

- 
- 1- في التهذيب، ج 2، ص 146، ح 31 / الاستبصار، ج 1، ص 130، ح 1: «عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: «لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات». وفي صحيح مسلم، ج 1، ص 295، ح 393 / صحيح البخاري، ج 1، ص 263، ح 723 / سنن الترمذي، ج 2، ص 25، ح 247، وغيرهم: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». وفي سنن ابن ماجه، ج 1، ص 274، ح 839 / سنن الترمذي، ج 2، ص 3، ح 238 / مصباح الزجاجة، ج 1، ص 104 - وإسناده لديه ضعيف بسبب ضعف طريف السعدي -: «لا صلاة لمن لم يقرأ الحمد وسورة في فريضة أو غيرها».
- 2- التهذيب، ج 1، ص 49، ح 83، ص 209، ح 8، ج 2، ص 140، ح 3-4 / الفقيه، ج 2، ص 33، ح 67 / الوسائل، ج 1، ص 315. عنهما. وفي سنن أبي داود، ج 1، ص 16 / مسند أحمد، ج 2، ص 109، ح 4700 / سنن البيهقي الكبرى، ج 2، ص 255، ح 3196: «و لا صلاة بغير طهور».. إلخ.

الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتى في مثل «لا صلاة لجار للمسميات وهي المعاني الصحيحة، فحمل لفظ الصلاة فيها على الأعم وإرادة خصوص الصحيح مجازاً على خلاف الظاهر، ولا يصح حمل اللفظ على خلاف ظاهره إلا بالقرينة وهي مفقودة.

=====

و كذلك أن الظاهر من الطائفة الثانية هو: نفي الحقيقة والطبيعة، فإرادة نفي الصحة منها على خلاف الظاهر، فلا وجه لتقدير الصحة. هذا ما أشار إليه بقوله: «و استعمال هذا التركيب في نفي الصحة ممكن المنع حتى في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» يمكن أن يقال: إن المراد من نفي الصلاة هو نفي الحقيقة؛ حتى في الموارد التي يعلم أن المراد نفي الكمال كما في المثال المذكور.

بدعوى: أن هذا التركيب لا يستعمل إلا في نفي الحقيقة والطبيعة، بمعنى: أن المراد منه نفي الحقيقة إما حقيقة كما في مثل «لا صلاة إلا بطهور»، أو مبالغة و ادعاء كما في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»<sup>(1)</sup>؛ بأن تكون الصلاة في غير المسجد لجار المسجد بمنزلة العدم الحقيقي مبالغة في نقصها ثم تستعمل كلمة «لا» في نفي ماهيتها و حقيقتها، فلا مجاز في الكلمة أصلاً.

فتوهم: كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقة على نحو المجاز في غير محله.

ص: 119

1- المستدرک على الوسائل، ج 3، ب 2، ص 356، عن الدعائم عن علي «عليه السلام». وفي التهذيب، ج 1، ص 92، ح 93، ج 3، ص 6، ح 16 عن الرسول «صلى الله عليه وآله» بلفظ: «... إلا في مسجده». و وردت باللفظ الأول في السنن الكبرى، ج 3، ص 57، ح 4721، ج 3، ص 111، ح 5028، ص 174، ح 8381 / مصنف ابن أبي شيبة، ج 1، ص 303، ح 3469 / مصنف عبد الرزاق، ج 1، ص 497، ح 1915، عن علي «عليه السلام» / التمهيد، ج 18، ص 332 / الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ج 2، ص 293. وقد ضعف طريقه إلى الرسول، و صحح طريقه إلى علي «صلوات الله عليهما» / تلخيص الحبير، ج 2، ص 31. وقد ضعف طريقه إليهما «عليهما وآلهما السلام» / المحلى، ج 4، ص 195، عن علي «عليه السلام» و أورد تكملتها بما يلي: (ف قيل له: يا أمير المؤمنين: و من جار المسجد؟ قال: «من سمع الأذان»).

المسجد إلاّ في المسجد» مما يعلم أن المراد نفي الكمال، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا (1) لما دل على المبالغة، فافهم (2).

رابعها: (3) دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه.

=====

(1) أي: وإن لم يكن المراد من هذا التركيب نفي الحقيقة لما دل على المبالغة.

(2) إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك - لمكان أصالة الحقيقة - ولازم ذلك: كون الموضوع له للاسماء هو الصحيح، ضرورة: اختصاص تلك الآثار به إلاّ إنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لإجراء العقلاء لها في إثبات المراد لا في أنه على نحو الحقيقة لا المجاز. فتأمل جيدا. هذا من المصنف «قدس سره».

فحاصل ما ذكره المصنف في وجه قوله: «فافهم»: أنه إشارة إلى ضعف الاستدلال بالطائفة الأولى من جهة أن أصالة الحقيقة إنما تكون حجة في إثبات المراد، إذا كان مردّدا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ لا في إثبات كون الاستعمال فيه حقيقة أو مجازا بعد العلم بالمراد؛ كما في محل الكلام، ومورد الأخبار المثبتة.

(3) رابع الوجوه التي استدلت بها للصحيحي: وهذا هو الدليل الأخير للصحيحي وهو: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين للألفاظ بإزاء المركبات، وديدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة لا الناقصة، وهذا هو مقتضى الحكمة التي تدعو إلى الوضع للتفهيم في المحاورات، وهو الذي تدعو إليه الحاجة.

و الظاهر: أن الشارع لما أراد أن يضع - على فرض أن يكون هو الواضع للمستحدثات - غير متخط عن هذه الطريقة، ومن هنا يمكن أن يقال: بأن الألفاظ وضعت للمعاني الصحيحة، ولا يخفى: أن هذه الدعوى بطولها وعرضها تتوقف على مقدمة وهي:

إثبات أمور تالية:

1 - أن هذا الاستدلال على فرض تسليمه إنما يتم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه لا يتم إلاّ بالوضع التعييني.

2 - أن عادة الواضعين والمخترعين جرت على وضع الألفاظ للمركبات التامة؛ بدعوى: أن مقتضى حكمة الوضع هو تفهيم المعاني التامة والصحيحة دون الناقصة والفسادة.

3 - أن الشارع لم يتخط عن طريقتهم لوجود تلك الحكمة في وضع الألفاظ للمركبات الشرعية، بل سلك مسلكهم ووضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

و الحاجة و إن دعت أحيانا إلى استعمالها في الناقص أيضا إلا إنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد. و الظاهر: أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة.

و لا يخفى: أن هذه الدعوى و إن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل (1).

و قد استدلل للأعمى أيضا، بوجوه:

منها: تبادر الأعم (2)، وفيه (3): أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه (4) دعوى التبادر؟

=====

و ملخص ردّ المصنف على هذا الوجه: أن هذه الدعوى و إن كانت غير بعيدة في حد ذاتها إلا إنها قابلة للمنع، لأن هذا الوجه يتوقف على إثبات ما ذكرناه من الأمور الثلاث، وإثباتها دونه خطر القتاد.

(1) لعله إشارة إلى وجه المنع. و هو أن هذا الوجه مبني على أمرين:

أحدهما: كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجية. و قد مرّ فساد قياس ألفاظ العبادات بالمركبات الخارجية، في تصوير الجامع.

و ثانيهما: العلم بعدم تخطي الشارع عن طريقة الواضعين وفيه: أنه لا سبيل إلى هذا العلم لا من النقل و لا من العقل، فدعوى: عدم تخطي الشارع عن طريقة الواضعين - بعد تسليم بنائهم على وضع ألفاظ المركبات للمركبات التامة - ليست إلا تخرصا بالغيب.

## أدلة الأعمى:

### الدليل الأول هو: التبادر

#### إشارة

(2) أي: تبادر الأعم من ألفاظ العبادات عند اطلاقها، لأنه إذا قيل: «زيد صلّى» كان المتبادر منه الجامع بين الصحيح و الفاسد، و هو من علامات الوضع و الحقيقة.

(3)

### مخلص ما في التبادر من الإشكال:

أولا: تبادر الأعم ينافي ما تقدم من دعوى تبادر الصحيح.

و ثانيا: أن تبادر الأعم لا يعقل إلا بعد وجود الجامع. و قد عرفت الإشكال في تصويره، بل يمكن أن يقال: بامتناع تبادر الأعم بعد ما تقدم

من امتناع تصوير الجامع على القول بالأعم.

(4) أي: لا يصح - مع ما عرفت من الإشكال في تصوير الجامع - «دعوى التبادر» أي: تبادر الجامع بين الصحيح و الفاسد. فلاستفهام إنما للإنكار.

ص: 121



ومنها: عدم صحة السلب (1) عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت.

ومنها: صحة التقسيم (2) إلى الصحيح والسقيم.

وفيه (3): أنه إنما يشهد على أنها للأعم؛ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفت، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، ولو بالعناية.

=====

### الدليل الثاني هو: عدم صحة السلب

(1) أي: لا يصح سلب الصلاة بما لها من المعنى عن الصلاة الفاسدة، فلا يصح أن يقال: إن الصلاة الفاسدة كصلاة الحائض ليست بصلاة؛ بل يصح أن يقال: الصلاة الفاسدة صلاة، كما يصح أن يقال: الصلاة الصحيحة صلاة، وهذا أولاً. وثانياً: ما أشار إليه بقوله: «لما عرفت» من صحة السلب عن الفاسدة بالمداقة، وإن صح إطلاقها عليها بالعناية والمجاز.

وثالثاً: أن عدم صحة السلب عندنا لا يثبت ما هو المطلوب وهو الوضع للأعم عند الشارع، وعدم صحة السلب عنده غير معلوم لنا.

### الدليل الثالث هو: صحة التقسيم

(2) أي: صحة التقسيم إلى الصحيح والفاقد دليل على الأعمية، بتقريب: أن المقسم يجب أن يكون مشتملاً على الأقسام اشتمال الكلي على أفرادها ومصاديقه، فيكون أعم من الأقسام، ثم مقتضى أصالة الحقيقة: كون الاستعمال في المقسم الجامع بين الصحيح والفاقد على نحو الحقيقة؛ فيكون دليلاً على الوضع للأعم.

(3) وملخص ما أفاده المصنف من منع الاستدلال على الأعم بصحة التقسيم: أن مجرد الاستعمال في الأعم لا يشهد بالوضع للأعم إلا من باب كون الأصل في الاستعمال أن يكون على نحو الحقيقة؛ وذلك إنما يتم لو لم يكن هناك دليل على خلاف أصالة الحقيقة؛ لأن موضوعها الشك، وهو يرتفع بالدليل، وقد عرفت: قيام الدليل على الوضع للصحيح من التبادر وغيره الموجب للعلم بمجازية الاستعمال، فلا مجال لإجراء أصالة الحقيقة.

«و الضمير» في «أنها» و «كونها» يرجع إلى ألفاظ العبادات، وفي «عرفتها» يرجع إلى الدلالة.

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة (1)؛ كقوله «عليه الصلاة والسلام»: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره، وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل (2) له صوم ولا صلاة» (1)، فإن (3) الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركها

=====

## الدليل الرابع هو: الأخبار

### إشارة

(1) أي: الاستدلال بالرواية الأولى يتوقف على مقدمة وهي: الالتزام بأمر تالية:

- 1 - أن تكون الولاية شرطا لصحة العبادات - كما يظهر من بعض الروايات، و أفتى به جماعة من الفقهاء - لا شرطا لقبولها على ما قيل.
  - 2 - أن يكون المراد من أربع - في قوله: «فأخذ الناس بأربع» - هو: الأربع المذكور قبل الولاية أعني: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.
  - 3 - أن لا يكون المراد من أربع جعل لفظ «الأربع» قالبا للأعم من دون توسط الألفاظ المخصوصة، بل المراد بالأربع هو: الأربع بألفاظها المخصوصة، كلفظ الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.
  - 4 - أن يكون إطلاق الألفاظ المذكورة في الرواية على الأعم بنحو الحقيقة لا بالعناية والمجاز.
- إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الاستشهاد هو قوله: «فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه» أي: الولاية فيقال في تقريب الاستدلال: أن مفاد الرواية: أن الناس أي: العامة أخذوا بالأربع المذكور قبل الولاية أعني: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم كما هو مقتضى الأمر الثاني، ثم إن الأربع المذكورة بدون الولاية فاسدة كما هو مقتضى الأمر الأول. ولازم ذلك:
- استعمال ألفاظ العبادات المذكورة في الرواية في الأعم؛ إذ لو كانت موضوعة للصحيح لكان يلزم أن يقال: «لم يأخذ الناس بشيء منها» لعدم صدقها على الفاسد حينئذ.

ثم مقتضى الأمر الرابع: أن يكون الاستعمال على نحو الحقيقة، فلازم الجميع: أن ألفاظ العبادات موضوعة للأعم وهو المطلوب.

(2) أي: المراد بعدم قبول الصوم والصلاة بغير الولاية فسادهما، فصدق كل من الصوم والصلاة مع فسادهما دليل على الأعم.

(3) أي: قوله: «فإن الأخذ بالأربع...» إلخ بيان للاستدلال بالرواية على الأعم.

ص: 123

1- في الكافي، ج 2، ص 18، ح 1، 3 / المحاسن، ص 286، ح 249: إلى قوله: «فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية».

الولاية، إلا إذا كانت أسامي للأعم.

وقوله عليه السلام: «دعي (1) الصلاة أيام أقرائك»<sup>(1)</sup> ضرورة: أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة؛ لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصححية منها.

وفيه: (2) أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع إن المراد في الرواية الأولى: هو

=====

(1) أي: الاستدلال بالرواية المذكورة يتوقف على أمور تالية:

1 - أن ظاهر قوله: «دعي الصلاة...» إلخ مطلوبة ترك الصلاة؛ بمعنى: كونها مبغوضة، فيكون النهي المستفاد من الأمر مولويًا؛ لا إرشاديًا.

2 - أن نقول بعدم جواز التكليف بغير المقدور، كما هو مسلم عند العدلية.

3 - أن يكون المراد بالصلاة معناها الشرعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمور المذكورة هو كون الصلاة اسما للأعم، وإلا فلا بد من الالتزام بأحد أمور: إما من حمل النهي على الإرشاد، وإما من القول بجواز التكليف بغير المقدور، وإما من الالتزام بكون الاستعمال في الفاسد مجازًا.

### الإشكال على الاستدلال بالأخبار للأعم

(2) قوله: «وفيه» جواب من المصنف عن الاستدلال بالأخبار على الأعم، وأنه قد أجاب عن الاستدلال بالرواية الأولى بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: إن الاستعمال أعم من الحقيقة، وهو مشترك بين الرواية الأولى وبين غيرها من الروايات.

وملخصه: أن غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بتلك الأخبار على الأعم: إن ألفاظ العبادات قد استعملت في الأعم، إلا إن مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع للأعم، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، ومن البديهي: إن العام لا يدل على الخاص.

والوجه الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «مع إن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح»، وهو مختص بالرواية الأولى.

وحاصله: إنكار استعمال ألفاظ العبادات فيها على الأعم؛ بدعوى: أن المراد بها

ص: 124

---

1- في الكافي، ج 3، ص 88، /التهذيب، ج 1، ص 384، ح 6: عن أبي عبد الله (عليه السلام): «لقول رسول الله (صلى الله عليه و سلم):... دعي الصلاة أيام أقرائك لله». في الكافي، ج 3، ص 85، ح 1 /التهذيب، ج 1، ص 382، ح 6: «ألا تراه لم يقل لها دعي الصلاة أيام أقرائك، و لكن قال لها: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي و صلي...».

خصوص الصحيح؛ بقرينة أنها مما بني عليها الإسلام، ولا ينافي ذلك (1): بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم، والاستعمال في قوله: «فلو أن أحدا صام نهاره»، إلى آخره؛ كان كذلك أي: بحسب اعتقادهم (2)، أو للمشابهة و المشاكلة (3)، خصوص الصحيح بقرينة كونها مما بني عليها الإسلام، و بديهي: أن الإسلام إنما بني على الصحيح دون الأعم، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعم.

=====

(1) أي: ولا ينافي كون المراد خصوص الصحيح بطلان عبادة منكري الولاية. قوله:

«و لا ينافي ذلك..» إلخ دفع لتوهم التنافي بين كون المراد خصوص الصحيح وبين بطلان عبادة منكر الولاية. فلا بد من توضيح التنافي، كي يتضح الجواب عنه فنقول: إن توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه قد عرفت فيما تقدم - في تقريب الاستدلال بالرواية على الأعم - من أن الولاية شرط لصحة العبادة، فتكون عبادة منكر الولاية باطلة نظرا إلى ما هو المشهور من أنه إذا فات الشرط فات المشروط. و لازم ذلك: أن ما أخذه الناس من الأربع كان فاسدا لأجل فقدان شرط الصحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التنافي بين إرادة خصوص الصحيح وبين فساد عباداتهم أوضح من الشمس.

و توضيح الدفع و الجواب عن التوهم المذكور أيضا يتوقف على مقدمة وهي: أن الصحيح على قسمين: 1 - الصحيح الواقعي. 2 - الصحيح الاعتقادي.

و إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن التنافي بين إرادة خصوص الصحيح وبين فساد عباداتهم إنما يصح فيما إذا كان المراد بالصحيح الصحيح بحسب الواقع فقط، و أما إذا كان المراد منه مطلق الصحيح أي: سواء كان بحسب الواقع أو بحسب الاعتقاد فلا تنافي في البين، لأن عبادات منكري الولاية صحيحة بحسب اعتقادهم.

(2) أي: المراد بالصوم في قوله: - «فلو أن أحدا صام نهاره» - هو الصوم الصحيح بحسب اعتقاده، فإن صوم تارك الولاية و إن كان فاسدا بحسب الواقع إلا إنه صحيح بحسب اعتقاد الصائم، فالمستعمل فيه هو الصحيح بحسب الاعتقاد.

فالمتحصل: أن أخذهم بالأربع لا يقتضي استعمال ألفاظ العبادات في الفاسد أو الأعم حتى يقال إنه دليل على الأعم.

(3) يمكن أن يكون الاستعمال في الأعم أو الفاسد مجازا بعلاقة المشابهة و المشاكلة في الصورة، فالرواية الثانية أيضا لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم.

وفي الرواية الثانية (1) الإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلا (2) كان الإتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمى في العرف بها (3) ولو أُخِلَّ بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا؛ وإن لم تقصد به القربة. ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية، فتأمل جيدا (4).

و منها: أنه (5) لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره

=====

(1) أي: يظهر من هذا: أن ما تقدم هو الرواية الواحدة فقوله: «فلو أن أحدا صام نهاره...» إلخ ليس رواية مستقلة، بل من تنمة الرواية الأولى، فحينئذ يكون محل الاستشهاد فقرتين من الرواية الواحدة كما هو ظاهر حاشية المشكيني.

وكيف كان؛ فحاصل الإشكال على الرواية الثانية: أن لفظ الصلاة في قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» لم يستعمل في الفاسدة حتى تكون من أدلة القائلين بالأعم.

بل استعمل في الصحيحة والنهي ليس تحريما، كي يقال بلزوم التكليف بغير المقدور، بل يكون النهي للإرشاد، والمعنى حينئذ: أن الحائض لا تقدر على الصلاة الصحيحة لانتفاء الأمر، وتوقف العبادة على قصد التقرب المتوقف على الأمر، وفي بعض النسخ «وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد»

(2) أي: وإن لم يكن النهي للإرشاد إلى المانعية وعدم القدرة على الصلاة؛ بأن كان مولويا لزم أن يكون الإتيان بها محرما على الحائض ذاتا؛ فلا يجوز الإتيان بها حتى لتمرين طفلها، وهو مما لا يلتزم به المستدل وإن ذهب إليه بعض.

(3) أي: بالصلاة أي: تلزم حرمة صورة الصلاة وما يصدق عليه لفظ الصلاة ذاتا على الحائض، «وإن لم تقصد به القربة» أي: لا امتناع قصد القربة بما يكون منهيًا عنه بالنهي المولوي؛ الكاشف عن كون متعلقه مبعوضا للمولى.

(4) لعله إشارة إلى أنه لا محذور في الالتزام بالحرمة الذاتية للعبادة على الحائض، كما اختاره المصنف في كتابه شرح التبصرة.

ويؤيد ذلك ما في الفقه من عدّها من جملة المحرمات على الحائض - كدخولها في المساجد مثلا - فكما أن حرمة دخولها في المساجد ذاتية فكذلك حرمة الصلاة عليها ذاتية.

## الدليل الخامس هو: تعلق النذر بترك الصلاة

### إشارة

(5) الضمير للشأن وتوضيح هذا الدليل يتوقف على مقدمة وهي: أن هناك أمرين وقع التسالم عليهما:

فيه، و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال.

فإن النذر (1) حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، و لا يكاد يكون معه (2) صحيحة، و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفى: أنه لو صح ذلك (3)، لا يقتضي إلاّ عدم صحة تعلق النذر الأول: انعقاد النذر و شبهه - العهد و اليمين - إذا تعلق بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالصلاة في الحمام و المقابر و غيرها.

=====

الثاني: حصول الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان الذي تعلق النذر بترك الصلاة فيه كالحمام مثلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أننا نستكشف من التسالم عليهما كون لفظ الصلاة موضوعاً للأعم لا للصحيح، إذ لو كان موضوعاً للصحيح لكان المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة، و هو باطل لأمرين:

الأول: عدم حصول الحنث أصلاً بفعلها في ذلك المكان؛ و ذلك لفساد الصلاة المأتي بها لتعلق الحرمة بها بعد النذر، فلا يكون المأتي به هو المنذور تركه، فلا يحصل الحنث.

الثاني: يلزم المحال، لأن الصلاة المنذور تركها هي الصحيحة، و بالنذر صارت فاسدة لدلالة النهي في العبادة على الفساد و الحرمة، فلا يمكن فعلها على وجه صحيح فينحل النذر لخروج الصلاة بسبب هذا النهي المفسد للعبادة عن متعلق النذر - و هو خصوص الصحيح - فيلزم من وجود النذر عدمه، و استلزام وجود الشيء لعدمه محال.

(1) قوله: «فإن النذر»... إلخ بيان للمحال و قد عرفته، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(2) أي: لا تكون الصلاة مع تعلق النذر بها صحيحة كما عرفته مفصلاً.

(3)

### قد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بجوابين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو صح ذلك» أي: لو صح ذلك الاستدلال، لكان لازم ذلك: عدم تعلق النذر بالصحيح لاستلزامه ما ذكرناه من الإشكاليين؛ و لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعاً للأعم كما هو المدعى.

و ملخصه: أن مقتضى لزوم المحذورين عدم تعلق النذر بالصحيح لا عدم الوضع لها.

و الجواب الثاني: ما أشار إليه: «مع إن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه».

بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع إن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها (1) عدمها.

و من هنا (2) انقذح: أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه.

نعم؛ (3)؛ لو فرض تعلقه (4) بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

=====

و حاصله: منع امتناع تعلق النذر بالصحيح، لأن متعلق النذر - على تقدير كونه هو الصحيح - هو الصحيح لو لا النذر؛ وهو الجامع لجميع ما يعتبر من أجزاء و شرائط في مرحلة سابقة على النذر فلا ينفى تعلق النهي به من قبل النذر، فإن الصحة لو لا النذر لا تنافي تعلقه بالصحيح لولا.

و عليه: فيحصل الحنث بالإتيان بما هو جامع لجميع الأجزاء و الشرائط؛ سوى عدم النهي من قبل النذر.

و من هنا ظهر عدم المحال؛ أي: لا يلزم من وجوده عدمه؛ لأن الفساد الناشئ من قبل النذر لم يؤخذ عدمه في متعلق النذر حتى يقال: بانتفاء ما تعلق به النذر بعد النذر فيلزم ذلك.

(1) أي: فلا يلزم من فرض وجود الصحة عدم الصحة حتى يقال: إنه محال.

(2) أي: من كون الصحة المقصودة في النذر هي الصحة السابقة على النذر؛ انقذح:

حصول الحنث، فيحصل الحنث لو أتى بما هو صحيح من جهة ذاته، لو لا تعلق النذر.

فهذا جواب عن خصوص الإشكال بعدم حصول الحنث على تقدير تعلق النذر بالصحيح.

(3) أي: هذا استدراك على قوله: «و من هنا انقذح...» إلخ و حاصله: كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 152»: أن منع حصول الحنث في محله إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحة بالفعل يعني: الصحة بقول مطلق و لو بعد تعلق النذر، بدهاءة: عدم القدرة على فعل الصلاة الصحيحة بالفعل مع فرض صيرورتها بسبب النذر منها عنها، كما تقدم سابقا.

(4) أي: تعلق النذر «بترك الصلاة المطلوبة بالفعل» أي: و لو مع النذر. ثم ما ذكرناه من صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام مبني على القول برجحان متعلق النذر حين تعلقه، و أما لو قلنا: باعتبار الرجحان حين الإتيان بالمنذور فلا ينعقد النذر في المقام، لأن فعل الصلاة يصير محرما بالنذر فينتفي بانتفاء الرجحان.

بقى أمور: (1)

الأول: أن أسامي المعاملات (2)، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى؛ بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، و أما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال.

لكنه لا يبعد دعوى كونها (3) موضوعة للصحيحة أيضا، وأن الموضوع له هو

=====

(1) أي: هناك أمور ثلاثة تتعلق بالصحيح والأعم.

### جريان نزاع الصحيح والأعمي في المعاملات

(2) وقبل الخوض في البحث لا بد من بيان ما هو محل النزاع في باب المعاملات.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في كل معاملة يحصل أمران:

أحدهما: القول أو الفعل المقصود به إيجاد المعنى؛ كالإيجاب والقبول في القول، أو إشارة الأخرس في الفعل.

ثانيهما: المعنى المقصود بإيجاده كالملكية الحاصلة بالقول أي: عقد البيع أو بالفعل، أي: التمليك بالإشارة مثلا. فالأول يسمى سببا، والثاني مسببا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المعاملات فيها أسباب و مسببات، وأساميتها إما موضوعة للأسباب أو للمسببات، والنزاع فيها يجري فيما إذا كانت ألفاظها موضوعة للأسباب، وأما لو كانت موضوعة للمسببات كالزوجية والملكية والحرية وغيرها من الأمور الاعتبارية فلا مجال للنزاع أصلا؛ وذلك لعدم اتصافها بالصحة والفساد حتى يقال إنها موضوعة للصحيح أو للأعم؛ بل حينئذ يدور أمرها بين الوجود والعدم. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لعدم اتصافها بهما» أي: بالصحة والفساد.

و ملخص كلامه: أن النزاع إنما يجري في المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون له وجودان أحدهما: يترتب عليه الأثر، والآخر: لا يترتب عليه الأثر، فيصح حينئذ أن يقال: بأن اللفظ موضوع لخصوص ما يترتب عليه الأثر أو للأعم منه ومن غيره، وأما ما لا يقبل الاتصاف بهما لعدم تعدد نحو وجوده فلا مجال للنزاع فيه.

(3) أي: أسامي المعاملات كألفاظ العبادات فكما أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة - على رأي المصنف - فكذلك ألفاظ المعاملات لا يبعد دعوى كونها موضوعة للعقود الصحيحة المؤثرة في الملكية، أو في علقة الزوجية أو في الحرية.

إلا إن المصنف قد جزم في باب العبادات بأن ألفاظها موضوعة للصحيح، ولم يجزم هنا ذلك الجزم فلذا قال: «لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا» أي:

كألفاظ العبادات.





العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا (1).

و الاختلاف (2) بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد؛ لا- يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات و المصاديق، و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققا لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم (3).

الثاني (4): إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها كألفاظ

=====

(1) أي: أن الموضوع له في المعاملات هو العقد المؤثر في الأثر المطلوب منه من دون تفاوت في ذلك بين الشرع و العرف.

(2) قوله: «و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر...» إلخ دفع لما يتوهم من أن هناك معاملات لا يقرّها الشرع المقدس، و يقرها العرف مثل معاملة الصبي المالك فإنها فاسدة بنظر الشرع، و صحيحة بنظر العرف، فكيف يقال: إن معنى العقد هو الصحيح بنظر كل من الشرع و العرف؟

و هذا الاختلاف دليل على عدم كون الصحيح عند الشرع و العرف بمعنى: واحد، بل يدل على أن ألفاظ المعاملات أسام للصحيحة شرعا، و للأعم عرفا، و ليست موضوعة للصحيح شرعا و عرفا.

و حاصل الدفع: أن هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في المعنى، بل هذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في المحقق و المصدق؛ حيث إن الشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا، و يبنه على أن الشيء الفلاني دخیل في العقد المؤثر، لأن العرف قد يشتهب في تطبيق الصحيح الواقعي على ما لا يكون مؤثرا و صحيحا واقعا، و الشارع يبنه على خطئه، فحاصل الجميع: أن الصحيح شرعا هو الصحيح عرفا، فلا يكون الثاني أعم من الأول.

(3) لعله إشارة إلى أن الاختلاف بينهما إنما هو في نفس المعنى الموضوع له لا- في محققه و مصداقه، فمفهوم ألفاظ المعاملات هو الصحيح عند الشارع، و الأعم عند العرف، فكل صحيح عند الشارع صحيح عند العرف، و ليس كل صحيح عند العرف صحيحا عند الشارع؛ ضرورة: أن العرف يرى عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس - مثلا في بعض العقود - في مفهوم البيع و غيره، و الشارع يرى دخلهما فيه، فلا محيص عن كون الاختلاف في المعنى لا في المصدق.

(4) الغرض من عقد هذا الأمر على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 156» دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات.

العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا.

وذلك (1)، لأن إطلاقها لو كان مسوقا في مقام البيان (2) ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه أما الإشكال فحاصله: أنه بناء على هذا القول: - تكون ألفاظ المعاملات مجملة، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في المعاملة.

=====

وأما الدفع: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: الفرق الواضح بين العبادات، و المعاملات، حيث إن العبادات بناء على الوضع للصحيح ماهيات مخترعة شرعية غير معلومة للعرف.

فمع عدم معرفة تلك الماهيات لا يصح التمسك بالإطلاق، لكون الشك في الموضوع الذي لا يتصور معه الإطلاق، فعدم جواز التمسك بالإطلاق سالبة بانتفاء الموضوع أي: لا إطلاق أصلا حتى يتمسك به عند الشك في اعتبار شيء جزءا أو شرطا.

وهذا بخلاف المعاملات فإنها أمور عرفية وليست مخترعة شرعية، والأدلة الشرعية كقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ونحوه إضائية لا تأسيسية، والمعنى هو المعاملة العرفية فالشارع لم يخترع مفهوم المعاملة حتى يكون مجملا، ويرجع الشك فيه إلى الشك في موضوع الإطلاق، كي لا- يمكن التمسك به، بل زاد على المعاملة العرفية قيودا لا ترتبط بالمفهوم، فإذا كان الشارع في مقام البيان صح التمسك بالإطلاق إذا شك في شرطية شيء في تأثير المعاملة العرفية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يلزم إجمال الخطاب بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيح، كما يلزم ذلك في العبادات؛ بناء على كونها أسامي للصحيحة، فيجوز التمسك بالإطلاق في المعاملات لعدم الإجمال؛ ولا يجوز التمسك به في العبادات؛ لما عرفت من إجمال معنى الصحيح الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق.

(1) تعليل لقوله: «لا يوجب إجمالها» و دفع لإشكال الإجمال على القول بالصحيح وقد عرفته مفصلا.

(2) هذا إشارة إلى ما يعتبر في التمسك بالإطلاق وهو: كون المتكلم في مقام البيان؛ لا في مقام الإجمال أو الإهمال.

عندهم (1)، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره (2)، حيث إنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه (3) البيان، و نصب القرينة عليه، و حيث لم ينصب بان (4) عدم اعتباره عنده أيضا، و لذا (5) يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم (6)؛ لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه (7) فتأمل جيدا (8).

=====

(1) أي: عند أهل العرف بمعنى: أن ما يعتبر في تأثير العقد عند الشارع نفس ما يعتبر عند أهل العرف.

(2) أي: كلام غير الشارع «حيث إنه منهم» أي: الشارع من أهل العرف.

(3) أي: كان على الشارع البيان، و نصب قرينة على اعتبار ما شك في اعتباره، فقله: «ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره» بيان للتمسك بالإطلاق.

(4) أي: ظهر عدم اعتبار ما شك في اعتباره عند الشارع أيضا أي: كعدم اعتباره عند العرف، و وجه ظهور عدم دخله شرعا في مؤثرته هو: الإطلاق.

(5) أي: لأجل عدم كون ألفاظ المعاملات على القول بوضعها للصحيح موجبا لإجمالها؛ ترى الفقهاء من الصدر الأول إلى زماننا هذا يتمسكون بالإطلاق في نفي الجزئية المشكوكة في جميع أبواب المعاملات؛ مع ذهابهم في هذه المسألة إلى وضع ألفاظ المعاملات للصحيح.

(6) هذا استدراك على جواز التمسك بالإطلاق و حاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن الشك في دخل شيء في المعاملة على نحوين: أحدهما: الشك في دخله في المعاملة العرفية بأن يشك في صدق مفهوم المعاملة عرفا على فاق ذلك الشيء.

ثانيهما: الشك في دخله في تأثير المعاملة شرعا مع صدق المفهوم العرفي بدونه، فإن كان الشك على النحو الأول، فلا مجال للتمسك بالإطلاق لعدم إحراز موضوعه و هو المعاملة العرفية، بل يرجع إلى استصحاب عدم ترتب الأثر. و إن كان على النحو الثاني، فلا بأس بالتمسك به.

(7) أي: لأصالة عدم حصول الأثر بدون ما شك في اعتباره في السبب، و هذا معنى أصالة الفساد في المعاملات بعد اليأس عن الإطلاق.

(8) قوله «فتأمل جيدا» تدقيقي، أو إشارة إلى الفرق بين العبادات و المعاملات عند عدم الإطلاق، و حاصل الفرق: أن المرجع في العبادات هو البراءة أو الاشتغال فيما إذا

الثالث (1): أن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به؛ تارة: بأن يكون داخلا دار الأمر بين الأقل والأكثر؛ على الخلاف الذي تقدم في بحث العبادات.

=====

وأما المرجع في باب المعاملات فهو أصالة الفساد؛ بمعنى: استصحاب عدم حصول الأثر بدون ما شك في اعتباره في المعاملة.

### أقسام دخل الشيء في المأمور به

(1) الظاهر: أن غرض المصنف «قدس سره» من عقد هذا الأمر هو: التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلا في المسمى بحيث ينتفي بانتفائه، وما لا يكون دخيلا فيه فلا ينتفي المسمى بانتفائه، بل يصدق بدونه فيكون تمهيدا للتفصيل الذي التزم به بعض في مسألة الصحيح والأعم؛ من الذهاب إلى الصحيح في الأجزاء، وإلى الأعم في الشرائط.

وليس الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء المستحب وإمكانه في الواجب؛ كالقنوت في الصلاة كما في بعض التقارير، لأن الاحتمال الأول هو الأنسب بالبحث، بل هو صريح كلامه حيث قال: «إذا عرفت هذا فلا شبهة في عدم ما ندب إليه في العبادات نفسيا في التسمية بأساميتها».

و توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» - في هذا الأمر الثالث من الأمور الثلاثة - يتوقف على مقدمة مشتملة على أمور تالية:

الأول: بيان تعاريف الجزء و الشرط فنقول: إن لكل منهما تعاريف:

1 - لو اعتبر شيء في شيء يكون الشيء الأول جزءا، و لو قيد شيء بشيء يكون الشيء الثاني شرطا.

2 - ما كان من مقومات المركب: فإذا كان داخلا فيه فهو جزءا، وإذا كان خارجا عنه فهو شرطا.

3 - ما كان اعتباره في ذات متعلقه فهو جزءا. و ما كان اعتباره لفائدة غيره فهو شرطا.

4 - ما كان فعلا فهو جزءا، و ما كان صفة و حالة فهو شرطا.

الثاني: بيان الفرق بين الأجزاء و الشرائط و هو: أن بعض الأجزاء كما أنه دخيل في ماهية المأمور به؛ فكذلك دخيل في التسمية أيضا.

هذا بخلاف الشرائط فإنها ليست دخيلة في التسمية مطلقا أي: كانت من شرائط الماهية أو تشخصها.

الثالث: أقسام دخل الشيء في المأمور به:

1 - أن يكون مقوما للمأمور به و دخيلا في ماهيته بنحو الجزئية مثل: تكبيرة الإحرام،

و الركوع، و السجود و ما شابهها؛ فإنها أجزاء للصلاة. وقد أشار إليه بقوله: «تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره» أي: بأن يكون متعلق الأمر مؤلفا من ذلك الشيء و من عدة أجزاء أخر، و قد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة، و تعلق بها أمر واحد من جهة تأثيرها في غرض و حداني.

2 - أن يكون خارجا عنه أي: عن المأمور به أي: ليس جزءا للمأمور به لكنه داخل في ماهيته شرطا، كما إذا أخذ في الماهية خصوصية لا تتحقق إلا بذلك الشيء الدخيل شرطا.

و هو ما سماه المصنف بالمقدمة حيث قال: «فيكون من مقدماته» و هو على أقسام:

1 - أن يكون سابقا على المأمور به كالطهارة بالنسبة للصلاة. 2 - أن يكون مقارنا للمأمور به؛ كاستقبال و الستر بالنسبة إلى الصلاة. 3 - أن يكون لاحقا للمأمور به؛ كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدم عليها؛ فإن الخصوصية المأخوذة في المأمور به لا تحصل بدون ذلك الشرط الذي يعتبر تارة: سابقا، و أخرى:

مقارنا، و ثالثة: متأخرا عن المأمور به.

3 - أن يكون مقوما للفرد و التشخص بنحو الجزئية أي: يكون ذلك الشيء موجبا لتشخص المأمور به مثل: كثرة الذكر في الركوع مثلا.

4 - أن يكون موجبا لتشخص المأمور به بنحو الشرطية؛ مثل: الصلاة جماعة، أو في المسجد؛ حيث يكون موجبا للمزية، أو كالصلاة في الحمام حيث يكون موجبا للنقيصة.

5 - أن لا يكون دخيلا في المأمور به أصلا؛ لا بنحو الجزئية بكلا قسميه، و لا بنحو الشرطية كذلك؛ كالقنوت في الصلاة مثلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا دخل للقسم الخامس في التسمية بأسامي العبادات، و كذا القسم الثالث و الرابع مما له دخل في الفرد و التشخص، بل يمكن أن يقال: بعدم دخل القسم الثاني في التسمية أيضا، نعم؛ القسم الأول كما له دخل في ماهية المأمور به فكذلك له دخل في التسمية.

و من هنا يظهر: أنه يمكن أن يقال بالتفصيل بين الأجزاء و الشرائط، و الذهاب إلى الصحيح في الأجزاء؛ لأن لها دخل في التسمية، و إلى الأعم في الشرائط إذ ليس لها دخل في التسمية هذا.

فيما يأتلف منه (1) و من غيره، و جعل جملته متعلقا للأمر، فيكون جزءا له و داخلا في وقوامه، و أخرى (2): بأن يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه (3) بدونه؛ كما إذا أخذ شيء (4) مسبقا أو ملحقا به أو مقارنا له متعلقا للأمر، فيكون (5) من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثة: (6) بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه.

و ربما يحصل له (7) بسببه مزية أو نقيصة، و دخل هذا (8) فيه أيضا طورا: بنحو و أما توضيح العبارات فنرجع إلى ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 160».

=====

(1) أي: يأتلف المأمور به من ذلك الشيء الوجودي أو العدمي و من غيره. و هذا إشارة إلى القسم الأول.

(2) هذا إشارة إلى القسم الثاني و عرفته مفصلا.

(3) أي: في المأمور به أي: لا يحصل ما أخذ فيه من الخصوصية بدون ذلك الشيء الذي له دخل فيه بنحو الشرطية و قد عرفت أقسامه مفصلا.

(4) أي: المراد بالشيء هو المأمور به أي: تارة: يؤخذ مسبقا بالشرط، و أخرى:

مقارنا له، و ثالثة: ملحقا به. و قد تقدم تفصيله مع الأمثلة.

(5) هذه نتيجة ما ذكره في الأمر الخارج عن الماهية و حاصلها: أن الشيء الخارج عن الطبيعة المأمور بها قد يكون مقدمة لوجود الخصوصية المعبرة في الماهية، فإن المقدمة تارة: تكون مقدمة لوجود أصل الواجب، و أخرى: لوجود وصفه. الضميران - في مقدماته و لا مقوماته - يرجعان إلى الشيء و هو المأمور به، فمعنى العبارة: أن ذلك الخارج عن المأمور به يكون من مقدماته؛ لا من مقوماته.

(6) هذا إشارة إلى القسم الثالث و الرابع أي: ما له دخل في تشخص المأمور به بنحو الجزئية أو الشرطية؛ بحيث لا يصدق عنوان المأمور به إلا على المتشخص.

(7) أي: ربما يحصل للمأمور به بسبب الشيء الموجب لتشخصه مزية؛ كالصلاة في المسجد، أو مع القنوت، أو تحصل المزية لها بتكرر الأذكار في ركوعها و سجودها. أو يحصل بسبب تشخص المأمور به نقصان فيه كالصلاة في الحمام مثلا. أو لا يحصل شيء منهما كالصلاة في البيت مثلا.

(8) أي: دخل ما يوجب التشخص في المأمور به على قسمين: أيضا أي: مثل ما له دخل في ماهيته تارة: بنحو الشطرية و الجزئية هذا هو القسم الثالث. و أخرى: بنحو

الشرطية، وأخرى: بنحو الشرطية فيكون (1) الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمر به و ماهيته موجبا لفساده لا محالة؛ بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا شطرا كان أو شرطا؛ حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها (2)، كما أشرنا إليه (3) كالصلاة في الحمام.

ثم إنه (4) ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه (5)، بلا دخل له أصلا - لا شطرا و لا شرطا - في حقيقته، و لا في خصوصيته و تشخصه، بل له (6) دخل ظرفا في مطلوبيته، الشرطية. هذا إشارة إلى القسم الرابع.

=====

(1) هذا منه بيان للفرق بين ما له دخل في الماهية، و ما له دخل في التشخص و ملخصه: أن الإخلال بما يكون دخيلا في نفس الماهية سواء كان جزءا أو شرطا - يوجب الفساد - لعدم تحقق المسمى حينئذ، إذ الدخيل في الماهية دخيل في المسمى. هذا بخلاف الإخلال بما له دخل في تشخص الأمور به سواء كان جزءا أو شرطا؛ حيث لا يوجب فساده.

و الوجه فيه: أن الإخلال به ليس إخلالا بنفس الماهية، بل بالخصوصية التي لا- يقدر انتفاؤها إلا بالمزية المسببة عنها. مثلا: انتفاء خصوصية كون المكان مسجدا لا يوجب انتفاء طبيعة الصلاة مطلقا حتى في غير المسجد.

و المتحصل: أن الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسمية مدارها هو انتفاء جزئها أو شرطها لا جزء الفرد أو شرطه، لإمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى، فانتفاء ما له دخل في الفرد لا يوجب إلا انتفاء ذلك الفرد. هذا ما أشار إليه بقوله: «حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية...» إلخ.

(2) أي: لنقصان الماهية.

(3) أشار إليه بقوله: «ربما يحصل بسببه مزية أو نقيصة».

(4) قوله: «ثم إنه ربما...» إلخ إشارة إلى القسم الخامس؛ و هو ما ليس له دخل في الأمر به أصلا.

(5) أي: يندب إلى ذلك الشيء أن يكون في الأمر به؛ كالقنوت في الصلاة مثلا.

(6) أي: بل للأمر به دخل ظرفا في مطلوبة ذلك الشيء كالقنوت حيث يكون مطلوبا في الصلاة، أو كالتابعة في صلاة الجماعة فإن وجوبها نفسي، و للصلاة دخل



بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثناءه، فيكون مطلوباً نفسياً (1) في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك (2) قبل أحدهما (3) أو بعده (4)، فلا يكون الإخلال به (5) موجبا للإخلال به ماهية، ولا تشخصاً و خصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا (6) كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها (7) مطلقاً.

وأما ما له (8) الدخل شرطاً في أصل ماهيتها: فيمكن الذهاب أيضاً (9) إلى عدم ظرفي في مطلوبيتها.

=====

(1) أي: سواء كان واجباً في واجب كوجوب المتابعة في الجماعة، أم مستحباً في واجب، أو مستحب؛ كالفنوت في الصلاة الواجبة أو المستحبة.

(2) أي: نفسياً.

(3) أي: قبل الواجب أو المستحب؛ كالمضمضة والاستنشاق قبل الواجب أو المستحب؛ بناء على عدم كونهما جزءاً منه.

(4) أي: بعد أحدهما؛ كاستحباب بعض الأدعية بعد الصلاة مثلاً.

(5) أي: فلا يكون الإخلال بالقسم الخامس - وهو ما ندب إليه في واجب أو مستحب - موجبا للإخلال بالمأمور به و حاصله: أن الإخلال بهذا المطلوب النفسي لا يوجب إخلالاً بالطبيعة المأمور بها ولا بفردها، لأن المفروض: عدم دخله في شيء منهما لا شرطاً ولا شرطاً.

(6) أي: إذا عرفت ما ذكرناه من الأقسام والاعتبارات الخمسة فاعلم: أنه لا شبهة في إن هذا الأخير أي: الخامس لا دخل له في التسمية بأسامي العبادات، فلا يدخل في النزاع بين الصحيح والأعمى، وكذا لا شبهة في خروج ما له دخل في تشخص المأمور به عن محل النزاع.

(7) أي: تشخص العبادات مطلقاً أي: سواء كان دخله بنحو الجزئية أو الشرطية.

(8) هذا هو القسم الثاني من الأقسام الخمسة. وهو الدخل في أصل الماهية و حاصله: أنه يمكن أن يقال بعدم دخله في التسمية، فانتفاؤه لا يوجب انتفاء المسمى، وإن قلنا بكون الجزء دخيلاً في المسمى.

و من هنا ظهر الفرق بين جزء الماهية و شرطها بدخل الأول في التسمية دون الثاني.

(9) أي: كشرط الفرد الذي ليس دخيلاً في التسمية.

دخله في التسمية بها (1)، مع الذهاب (2) إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها (3)، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها دون الإخلال بالشرط؛ لكنك عرفت (4): أن الصحيح اعتبارهما فيها.

=====

(1) أي: بأسامي العبادات.

(2) كما ذهب إليه الوحيد البهبهاني «قدس سره»، حيث نسب إليه الذهاب إلى دخل جزء الماهية في التسمية دون شرطها؛ لخروجه عن المسمى، فهو قائل في أجزاء الماهية بالصحيح، وفي شرائطها بالأعم.

(3) أي: في التسمية «فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها» أي: بالتسمية «دون الإخلال بالشرط» أي: لا يكون الإخلال به مخللاً بالتسمية.

(4) أي: عرفت عند ذكر أدلة القائلين بالصحيح «أن الصحيح اعتبارهما فيها» أي:

اعتبار الجزء والشرط معاً في التسمية؛ لأن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة بمعنى:

جامع الأجزاء والشرائط فتنتفي عند انتفاء أحدهما، كما تنتفي عند انتفائهما معاً. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور ثالثة:

1 - لا إشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وأما على القول بعدم الثبوت ففيه إشكال؛ إلا إن يقال: بجريان الخلاف في المجاز الأول. فالصحيح يقول: إن المجاز الأول الذي لاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداء هو الصحيح، ويقول الأعمى: هو الأعم من الصحيح والفاسد.

2 - أن الصحة بمعنى: التمامية عند الكل أي: الفقهاء، والمتكلمين، والعرف وأما اختلافهم في تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين لا يوجب تعدد المعنى، لأن الاختلاف إنما هو في لوازم الصحة.

3 - لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة على القول الصحيح، ويشار إليه بخواصه مثل: الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ و«معراج المؤمن»، «و الصوم جنة من النار»، وليس الجامع أمراً مركباً كي يقال: إنه لا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً، وصحة وفساداً حسب اختلاف حالات المكلف، ولا أمراً بسيطاً وهو عنوان المطلوب أو ملزومه المساوي له كي يقال: أنه مستلزم للدور أو الترادف.

بل الجامع هو: مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصانا، و متحد مع جميع أفرادها و مراتبها نحو اتحاد.

و أما تصوير الجامع على القول الأعمى ففي غاية الإشكال، و ما قيل في تصويره غير صحيح؛ إمّا لاستلزامه صدق الصلاة على فاقد جميع الأجزاء و الشرائط سوى الأركان أو معظم الأجزاء؛ لو كان الجامع هو الأركان أو معظم الأجزاء، أو يلزم تبادل ما هو المعتبر في المسمى وجودا و عدما بحسب حالات المكلف، أو يلزم القياس مع الفارق في قياس ألفاظ العبادات بأسامي المقادير و الأوزان، و كل واحد من هذه الأمور باطل لا يمكن الالتزام به.

4 - الظاهر: أن الموضوع له في ألفاظ العبادات كالوضع عام، و احتمال كون الموضوع له فيها خاصا بعيد جدا؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع مجازا و هو بعيد إلى الغاية.

5 - ثمرة النزاع هو: إجمال الخطاب على القول بالصحيح، فلا يجوز التمسك بإطلاقه عند الشك في جزئية شيء؛ بخلاف القول بالأعم حيث يجوز التمسك بالإطلاق لرفع جزئية ما شك في جزئيته.

6 - أدلة القول بالصحيح:

1 - التبادر. 2 - صحة السلب عن الفاسد. 3 - الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الآثار للمسميات بألفاظ العبادات مثل: «الصلاة عمود الدين»، و «معراج المؤمن»، أو نفي ماهيتها و طبائعها عن فاقد بعض الأجزاء أو الشرائط مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «و لا صلاة إلا بطهور».

3 - دعوى القطع بأن طريقة الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة، و الشارع غير متخط عن هذه الطريقة. فوضع ألفاظ العبادات لجامع الأجزاء و الشرائط.

7 - أدلة الأعمى:

1 - تبادر الأعم. 2 - عدم صحة السلب عن الفاسد. 3 - صحة التقسيم إلى الصحيح و الفاسد.

و أما فساد الاستدلال بالتبادر و عدم صحة السلب عن الفاسد فظاهر مما تقدم في أدلة الصحيح؛ من تبادر الصحيح، و صحة السلب عن الفاسد.

و أما صحة التقسيم إلى الصحيح و الفاسد: فيمكن أن يكون بملاحظة استعمال اللفظ

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو في الأعم بالعناية و المجاز؛ فلا يكون دليلا على المدعى؛ و هو: كون ألفاظ العبادات موضوعة للأعم.

=====

4 - استعمال اللفظ في غير واحد من الأخبار في الفاسد؛ مثل: «بني الإسلام على الخمس»، «و دعى الصلاة أيام أقرئك»، و قد عرفت الجواب بأن المراد مما بني عليه الإسلام في الرواية الأولى هو الصحيح و لو باعتمادهم فيكون دليلا للصحيح لا للأعم، و أما قوله: «دعى الصلاة أيام أقرئك» فالنهي فيه للإرشاد إلى عدم قدرة الحائض من العبادة حين الحيض، فلا يكون دليلا على الأعم.

8 - أمور ثلاثة تتعلق بالصحيح و الأعم:

1 - الفرق بين ألفاظ العبادات و المعاملات: أن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها؛ كي لا يجوز التمسك بالإطلاق في رفع اعتبار ما شك في اعتباره فيها.

ثم النزاع فيها إنما يجري لو كانت ألفاظها أسامي للأسباب دون ما كانت أسامي للمسببات؛ لعدم اتصافها بالصحة و الفساد، بل يدور أمرها بين الوجود و العدم.

2 - أن ما له دخل في المأمور به و إن كان على أقسام، إلا إن ما له دخل في التسمية هو جزء ماهيته أو شرطها.

9 - رأي المصنف «قدس سره»:

أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة و كذلك ألفاظ المعاملات.

و أن الإخلال بما له دخل في ماهية المأمور به موجب للإخلال بالتسمية؛ سواء كان شرطا للماهية أو جزءا لها.

## الحادي عشر الاشتراك

### إشارة

(1) قبل الخوض في البحث لا بد من تحرير ما هو محل الكلام، و بيان ذلك يتوقف على مقدمة مشتملة على أمرين:

الأول: أن الاشتراك على قسمين:

الأول: الاشتراك المعنوي و هو: ما إذا كان للفظ معنى واحد كلي يصدق على المصدايق الكثيرة؛ مثل: لفظ الإنسان مثلا.

أكثر للفظ واحد؛ وإن أحاله (1) بعض، لإخلاله (2) بالتفهم المقصود من الوضع؛ الثاني: الاشتراك اللفظي وهو: مقابل الترادف؛ بمعنى: أن الترادف ما يكون لفظين لمعنى واحد؛ كالأسد والليث للحيوان المفترس. والاشتراك ما يكون معنيين للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعا لكل معنى بوضع مستقل؛ مثل: لفظ جون للأبيض والأسود مثلا.

=====

و من هنا ظهر الفرق بين المشترك المعنوي واللفظي، حيث يكون الوضع في الثاني متعددا دون الأول.

الثاني: أن الامكان على قسمين:

الأول: الإمكان الذاتي. والثاني: الإمكان الوقوعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الثاني من القسمين أي:

الاشتراك اللفظي و الامكان الوقوعي.

إذا عرفت محل الكلام فنقول: إنهم قد اختلفوا في المشترك اللفظي على أقوال:

فذهب بعض إلى استحالته وقوعا مطلقا، وبعض آخر: إلى استحالته في القرآن الكريم دون غيره. وثالث: إلى وجوبه، ورابع: إلى إمكانه وقوعا. وهذا الأخير هو مختار المصنف «قدس سره».

ثم معنى الإمكان الوقوعي هو: ما لا يلزم من وقوعه محال، فوقوعه أقوى دليل عليه، ولهذا قال المصنف «قدس سره»: «الحق وقوع الاشتراك» وقد استدل عليه بوجوه:

الأول: النقل بمعنى: أنه قد نقل في اللغة الاشتراك في ألفاظ كثيرة كالعين للباكية والنابعة، والمولى للعبد والسيد، وجون للأبيض والأسود، والقرء للطهر والحيض، وغيرها من الألفاظ المشتركة بين المعنيين أو المعاني، وهذا النقل مما يوجب الاطمئنان، بل القطع على وقوع الاشتراك.

الثاني: التبادر بمعنى: أنه يتبادر كل من الطهر والحيض مثلا من القرء إذا استعمل بدون قرينة معينة لأحدهما.

الثالث: عدم صحة السلب أي: عدم صحة سلب لفظ القرء عن الطهر والحيض.

(1) أي: وإن قال باستحالة الاشتراك بعض. هذا هو القول الأول حسب ما ذكرناه من الترتيب.

(2) هذا تعليل ودليل على الاستحالة.

و توضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الوضع تابع للحكمة، وهي: التفهيم وإبراز ما في الضمير من جانب المتكلم، والتفهم من جانب السامع، فعند انتفاء تلك الحكمة يكون الوضع لغوا، فصدوره مستحيل عادة عن العاقل.



لخفاء (1) القرائن لمنع الإخلال (2) أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، و منع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً.

كما إن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال (3) كما توهم؛ لأجل لزوم التطويل بلا طائل (4)، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال لولا الاتكال إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاشتراك يوجب الإجمال فتبطل حكمة الوضع.

=====

و لازم ذلك: عدم إمكانه الوقوعي المسبب عن تنافي الاشتراك لحكمة الوضع، و ليس المقصود بالاستحالة من القائل بها إلا هذا.

(1) هذا تعليل للإخلال بالتفهم. فمعنى العبارة: أن الاشتراك مخلّ بالتفهم المقصود لأجل خفاء القرائن المعينة للمراد، فيكون صدوره محالاً من الواضع الحكيم لكونه لغواً.

(2) قد أجاب صاحب الكفاية «قدس سره» عن استدلال القائل بالاستحالة بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لمنع الإخلال أولاً»، لأن إمكان التفهيم و التفهم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدلالة على المقصود من البديهيات؛ حيث إن اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه، و قد يدل عليه بواسطة القرائن الواضحة، فلا يلزم التنافي بين الاشتراك و حكمة الوضع.

فاللفظ المشترك و إن لم يدل عليه بنفسه؛ و لكنه يدل عليه بواسطة ضم قرينة فلا يكون مخلاً بغرض الوضع، فهذا التعليل - أعني - لخفاء القرائن - أخص من المدعى لاختصاصه بصورة خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و منع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً». و ملخص هذا الوجه الثاني: أنّا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الواضع فإن الغرض كما يتعلق بالتفهم و التفهم، كذلك قد يتعلق بالإهمال و الإجمال، فلا بد من الاشتراك لتحصيل هذا الغرض.

(3) هذا إشارة إلى القول الثاني و هو التفصيل بين القرآن و غيره، فتوهم: أن الاشتراك في القرآن الكريم محال دون غيره.

(4) أي: هذا إشارة إلى دليل من توهم استحالة الاشتراك في القرآن و ملخصه: أن الاشتراك في القرآن يقتضي أحد أمرين:

أحدهما: لزوم التطويل بلا طائل:

ثانيهما: الإهمال و الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى فيكون باطلاً.

عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى، وذلك (1) لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (2)، وربما توهم: وجوب وقوع الاشتراك في اللغات (3)، لأجل عدم تناهي المعاني (4) و تناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أن المفروض: إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه من دون حاجة إلى استعمال اللفظ المشترك.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الله تعالى حينما يستعمل اللفظ المشترك إما أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك؛ فيلزم التطويل بلا طائل. وإما أن لا يعتمد على شيء في ذلك فيلزم الإهمال والإجمال، وكلاهما باطل. فيكون استعمال اللفظ المشترك في القرآن باطلاً ومستحيلاً منه تعالى.

(1) هذا من المصنف «قدس سره» بيان لرد القول بالتفصيل بين القرآن وغيره وحاصله: أننا نختار الاعتماد على القرينة، وما ذكرتم من لزوم التطويل بلا طائل إنما يصح لو كانت القرينة لغرض تعيين المراد من المشترك، وأما لو كانت لغرض آخر؛ لكن كانت تلك القرينة دالة بالدلالة الالتزامية على المعنى المراد من اللفظ المشترك؛ فلا يلزم التطويل بلا طائل، فيكون الدليل أخص من المدعى؛ لاختصاصه بصورة كون القرينة لتعيين ما هو المراد من المشترك لا لغرض آخر زائد على بيان المراد. هذا أولاً.

وثانياً: نختار عدم الاعتماد على القرينة، وما ذكرتم من لزوم الإجمال - وهو غير لائق بكلامه تعالى -: إنما يتم لو لم يتعلق الغرض بالإجمال، وهو قد يتعلق بالإجمال كما أخبر «سبحانه و تعالى» بوقوعه في كلامه عزّ من قائل: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فالمتشابه هو المجمع، وقد وقع في القرآن الكريم في غير مورد، ولا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به، ودعت الحاجة إلى الإتيان بذلك.

(2) آل عمران: 7.

(3) هذا إشارة إلى القول الثالث وهو وجوب الاشتراك في اللغات، في مقابل القول بامتناعه.

(4) هذا تعليل لوجوب الاشتراك في اللغات.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة مركبة من أمرين:

ص: 143



فيها، و هو (1) فاسد؛ لوضوح: امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، و لو سلّم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناه، مضافا إلى تناهي المعاني الكلية و جزئياتها و إن كانت غير متناهية؛ إلا إن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى؛ مع إن المجاز باب واسع، فافهم (2).

=====

أحدهما: تناهي الألفاظ لأنها مركبة من الحروف الهجائية المتناهية، و من البديهي: أن المركب من المتناهي متناه.

و ثانيهما: أن المعاني غير متناهية، و من المعلوم: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من الالتزام بالاشتراك لتكون الألفاظ وافية بالمعاني؛ إذ لولاه لما كانت الألفاظ وافية بالمعاني.

### فساد القول بوجوب الاشتراك

(1) أي: توهم وجوب الاشتراك في اللغات فاسد بوجوه: منها: ما أشار إليه بقوله «لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية» و حاصله: إن الوضع بإزاء المعاني الغير المتناهية غير معقول لأنه يستلزم أوضاعا غير متناهية و صدورها من واضع متناه محال.

و منها: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناه».

و حاصله: أنه لو سلّم إمكان الاشتراك حينئذ؛ كما إذا كان الواضع هو الله تعالى إلا إنه لا يجدي، لأن الوضع مقدمة للاستعمال، و هو إنما هو بمقدار الحاجة و هو متناه لصدوره عن البشر، و هو غير قادر إلا على استعمال متناه، فلا بد حينئذ من أن تكون المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهية؛ إذ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الغير المتناهية يصبح لغوا محضاً، لأنه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمالات المتناهية.

و منها: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى تناهي المعاني الكلية» و حاصله: أن المعاني الجزئية و إن لم تكن متناهية إلا إن المعاني الكلية متناهية كالألفاظ، فلا مانع من وضع الألفاظ بإزاء كليات المعاني، و هو يغني عن وضعها بإزاء الجزئيات.

و منها: ما أشار إليه بقوله: «مع إن المجاز باب واسع» و ملخصه: أن المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعا بإزاء جميع المعاني، و يكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة، و أما إذا كان موضوعا بإزاء بعض منها و كان استعماله في الباقي مجازا فلا يلزم المحذور؛ إذ لا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقي معان متعددة مجازية، فإن باب المجاز واسع.

(2) لعله إشارة إلى عدم العلاقة أو المناسبة المصححة للاستعمال المجازي في جميع المعاني، فلا يغني المجاز عن الاشتراك. أو إشارة إلى أن مواد الألفاظ و إن كانت متناهية

إلا إن هيئاتها غير متناهية؛ لأجل تركيبها بهيئات متفرقة غير متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك بعد كون الألفاظ كالمعاني غير متناهية.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره». يتلخص البحث في أمور نالية:**

1 - أن محل الكلام في الاشتراك اللفظي دون المعنوي، وفي الإمكان الوقوعي دون الذاتي.

2 - أن الأقوال في المسألة هي أربعة:

1 - الاستحالة مطلقا. 2 - الاستحالة في القرآن دون غيره. 3 - وجوبه مطلقا. 4 - إمكان وقوعه مطلقا.

هذا هو مختار المصنف «قدس سره»، والدليل على ذلك هو: النقل، والتبادر، وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

والقول بالاستحالة مطلقا لمنافاة الاشتراك لحكمة الوضع مردود؛ لعدم اختصاص حكمة الوضع بالتفهم والتفهم، بل قد يتعلق الغرض بالإجمال والإهمال.

والقول بالاستحالة في القرآن فقط لاستلزامه إمّا التطويل بلا طائل وإمّا الإجمال - وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى - مردود أولا: بعدم لزوم التطويل بلا طائل. و ثانيا:

بتعلق الغرض بالإجمال لوجود آيات متشابهة في القرآن، والقول بوجوب الاشتراك لعدم وفاء الألفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية مردود بوجوه:

الأول: لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية وصدورها محال من البشر و لغو من الله لو كان هو الواضع.

الثاني: أن الألفاظ المتناهية قد وضعت للمعاني المتناهية؛ وهي المعاني الكلية، فلا حاجة إلى الاشتراك.

الثالث: أن الألفاظ يمكن وضعها لبعض المعاني، واستعمالها في الباقي يكون مجازا؛ فإن باب المجاز واسع فلا حاجة أيضا إلى الاشتراك.

**رأي المصنف: وهو وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.**

أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال:

أظهرها (2): عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا. بيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس (3) مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى.

=====

## الثاني عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

### إشارة

(1) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن ما يستعمل فيه لفظ واحد من المعنيين أو المعاني تارة: مما يمكن الجمع بينهما؛ كأن يقال: رأيت عينا وأراد منه البصر والذهب، وأخرى: مما لا يمكن الجمع بينهما كأن يقال: هذه المرأة ذات قرء و يراد بالقرء: الحيض و الطهر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام ما إذا كان الجمع بين المعنيين ممكنا؛ سواء كان كلا المعنيين من المعاني الحقيقية كالاشتراك اللفظي، أو أحدهما من المعاني الحقيقية والآخر من المعاني المجازية، و كان الاستعمال في كل منهما على نحو الانفراد؛ بحيث يكون كل من المعنيين مرادا على انفراده و استقلاله بأن يكون الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين.

و من هنا ظهر: أن استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد.

و كيف كان؛ فقد اختلفوا على أقوال و عمدتها:

1 - القول: بالجواز مطلقا. 2 - عدم الجواز لغة. 3 - و الامتناع عقلا.

و هذا الأخير هو مختار المصنف «قدس سره» حيث قال: «أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا»، و القول الأول اختاره صاحب المعالم، و القول الثاني لصاحب القوانين.

(2) أي: أظهر الأقوال عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا مطلقا أي: من دون فرق بين المفرد و الثنية و الجمع.

(3) أي: ليس الاستعمال مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى. هذا منه بيان لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان حقيقة الاستعمال. و قيل: إن حقيقة

ولذا (1) يسري إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى. ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك (2)، إلا لمعنى واحد (3) ضرورة (4): أن لحاظه (4) هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه (5) كذلك في إرادة الآخر، حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه، و العنوان في المعنون، و معه (6) كيف يمكن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، و حينئذ يجوز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ إذ لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد علامة و كاشفا عن أمرين، فإنه من الممكن نصب علامة واحدة لبيان جهتين كرأس الفرسخ، و مقام صالح من الصلحاء، و أما لو كان الاستعمال إفاء اللفظ في المعنى بجعله مرآة و وجهها له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأسا؛ كان الاستعمال في المتعدد ممتنعا.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حقيقة الاستعمال عند المصنف «قدس سره» هو:

إفاء اللفظ في المعنى، فيكون الاستعمال في المتعدد ممتنعا، و ذلك لأن الاستعمال إذا كان كذلك يستدعي أن يلحظ اللفظ آلة و طريقا إلى المعنى لفنائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه، و عليه: فاستعماله في معنيين يستلزم إفاءه مرتين، و هو يقتضي أن يلحظ اللفظ بلحاظين أليين و هو ممتنع - لاستحالة اجتماع المثليين في شيء واحد في آن واحد - كما تحقق في محله.

(1) أي: لكون اللفظ وجهها للمعنى، بل نفسه بوجه يسري إلى اللفظ حسن المعنى و قبحه.

(2) أي: وجهها و عنوانا للمعنى.

(3) أي: يمكن جعل اللفظ وجهها و عنوانا لمعنى واحد.

(4) تعليل لقوله «لا يكاد يمكن...» إلخ و حاصله: أن لحاظ اللفظ وجهها للمعنى و فانيا فيه ينافي لحاظه وجهها لمعنى آخر؛ لما عرفت: من استلزامه جمعا بين المثليين، و قيل لتقريب ذلك إلى الذهن: إن اللفظ الواحد بالنسبة إلى معنيين كالقلسوة الواحدة بالنسبة إلى رأسين؛ فكما لا يمكن جعلها في آن واحد على رأسين بحيث تكون محيطة بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانيا في معنيين و وجودا و وجهها لهما معا، فالمتحصل من الجميع هو: امتناع استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

(5) أي: لحاظ اللفظ وجهها و عنوانا «في إرادة معنى ينافي لحاظه» أي: اللفظ «كذلك» أي: وجهها و عنوانا في إرادة المعنى الآخر.

(6) أي: و مع لحاظ اللفظ وجهها و عنوانا للمعنى؛ كيف يمكن إرادة معنى آخر مع

إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد. و مع استلزامه (1) للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين، وفانيا في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين (2).

فانقذ بذلك (3): امتناع استعمال اللفظ مطلقا - مفردا كان أو غيره - في أكثر المعنى الأول على نحو يكون اللفظ فانيا في المعنى الآخر كفناؤه في المعنى الأول في استعمال واحد؟ أي: لا يمكن ذلك فإن الاستفهام للإنكار.

=====

(1) أي: مع استلزام الاستعمال أي: استعمال اللفظ في المعنى الثاني «للاحظ آخر غير لحاظه» أي: لحاظ اللفظ أولا «كذلك» فانيا و وجها للمعنى الأول «في هذا الحال» أي: في حال وحدة الاستعمال، فقوله: «و مع استلزامه» بيان و تقريب لاستحالة استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

(2) أي: لا يمكن جعل اللفظ الواحد وجها لمعنيين؛ إلا إن يكون اللاحظ و المستعمل أحول العينين، لأن الأحوال من يرى الواحد اثنين فيلاحظ كلاّ منهما فانيا في معنى.

وقد ذكر المحقق الأصفهاني وجها آخر لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى توضيحه: على ما في «منتقى الأصول»: «أن الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي، بمعنى: أن يكون اللفظ وجودا تنزليا للمعنى، و بما أن الإيجاد متحد مع الوجود حقيقة و ذاتا - و إن اختلف بحسب الاعتبار - امتنع استعمال اللفظ في معنيين؛ إذ يستحيل أن يكون الوجود الواحد إيجادا لكل من المعنيين بنحو يكون إيجادين للمعنيين، لأنه إذا كان إيجادا لهذا المعنى فقد امتنع أن يكون في نفس الوقت إيجادا آخر للمعنى الآخر». انتهى.

(3) أي: بما ذكرناه من امتناع إرادة معنيين من لفظ واحد في استعمال واحد. و هذا من المصنف إشارة إلى تفصيل صاحب المعالم في المقام؛ حيث فصل بين المفرد و غيره بعد القول بجواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى. و قال: إن استعماله فيه بنحو الحقيقة في التثنية و الجمع، و بنحو المجاز في المفرد، و علله في المعالم: بأن اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في أكثر من معنى فيه إلغاء للقيود المذكور فيكون استعمالا في غير ما وضع له، و يكون مجازيا بعلاقة الجزء و الكل، إذ اللفظ الموضوع للكل استعمال في الجزء و لا يجيء هذا البيان في غير المفرد، لأن التثنية و الجمع في قوة

من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه.

فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع (1)، و كون الوضع في حال وحدة المعنى (2) و توقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيда للوضع و لا للموضوع له، كما لا يخفى.

=====

تكرار اللفظ، فيكون لهما حكم التكرار، فكما يصح إرادة معنى معين من لفظ «عين» و إرادة غيره من لفظ «عين» آخر، فكذلك يصح إرادة المعنيين معا من لفظ «عينين» بلا تجوّز لأنهما في قوة قولك: «عين و عين».

(1) قوله: «فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع» ردّ على صاحب المعالم، و حاصله: أنه لا دليل لنا على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنى؛ لأن المتبادر هو ذات المعنى لا الذات المقيدة بقيد الوحدة، فيكون اللفظ موضوعا للمعنى على نحو كونه لا بشرط.

و أما قيد الوحدة و غيره من العوارض: فخارج عن المعنى الموضوع له و ليس من مقوماته، بل اعتباره ممتنع لو كان المراد بالوحدة وحدة المعنى حال الاستعمال؛ لما تقدم غير مرة من امتناع دخل ما هو الناشئ من الاستعمال في الموضوع له.

(2) قوله: «و كون الوضع في حال وحدة المعنى...» إلخ إشارة إلى ردّ صاحب القوانين القائل بعدم الجواز لغة لا عقلا.

و حاصل ما استدل به على عدم الجواز: أن الوضع قد حصل في حال وحدة المعنى و انفراده، فلا بد من أن يكون الاستعمال على طبق الوضع أعني: استعمال اللفظ في المعنى حال وحدته و انفراده، فلا يجوز الاستعمال في أكثر من معنى لكونه على خلاف قانون الوضع.

و ملخص ردّ المصنف عليه: هو أن تحقّق الوضع حال وحدة المعنى، و كونه توقيفيا لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، «بعد ما لم تكن الوحدة قيدا للوضع و لا- للموضوع له» و ذلك لأن كون انفراد المعنى و وحدته من حالات الوضع لا يوجب متابعتة و الالتزام به حتى يجب استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، و إلاّ و جب متابعة سائر الحالات المقارنة للوضع كوقوعه في الليل أو النهار، أو حال شباب الواضع أو هرمه إلى غير ذلك من الخصوصيات المقارنة، و كان فقدان خصوصية من الخصوصيات المقارنة له مانعا عن صحة الاستعمال و هو باطل قطعا.

فالمتحصل: أن انفراد المعنى حال الوضع غير مانع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك (1)، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، و بنحو المجاز فيه لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملا في جزء المعنى، بعلاقة الكلّ و الجزء، فيكون مجازا و ذلك لوضوح: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني (2)، بلا ملاحظة قيد الوحدة، و إلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأنّ الأكثر

=====

(1) أي: تنزلنا عن منع اعتبار قيد الوحدة أي: سلّمنا قيد الوحدة إلا إن مقتضاه المنع مطلقا، و بطلان كلا شقي التفصيل أعني: المجازية في المفرد، و الحقيقة في التثنية و الجمع.

أما بطلان المجازية في المفرد: فلأنه لو كانت الوحدة قيّدا كان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى بقيد الوحدة في معنيين من استعمال المباين في المباين؛ فيكون غلطا لا مجازا.

و أما بطلان كون الاستعمال حقيقة في التثنية و الجمع: فلأنهما في قوة تكرار ما أريد من مفردهما، و ليس المراد بمفردهما إلا العين بمعنى: البصر أو الذهب كما يأتي تفصيله في كلام المصنف.

هذا ملخص الكلام فيما إذا كان المشار إليه بقوله: «ذلك» منع اعتبار قيد الوحدة كما في بعض الحواشي؛ إلا إن معه لا وجه للاعتراض بأن الألفاظ «لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة». إذ المفروض: تسليم ملاحظة قيد الوحدة.

فيكون المشار إليه بقوله: «ذلك»: الامتناع العقلي الذي قال به المصنف «قدس سره»، فمعنى العبارة حينئذ: ثم لو تنزلنا عن الامتناع العقلي الناشئ من اجتماع اللحاظين المتضادين في استعمال واحد، و قلنا: بإمكان الاستعمال في أكثر من معنى فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع، و على نحو المجاز في المفرد، استنادا في المفرد إلى أن الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحدة، و صيرورة المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له؛ فيكون هذا الاستعمال مجازا بعلاقة الكل و الجزء، و في التثنية و الجمع إلى أنهما بمنزلة تكرار اللفظ، و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ في معنى غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فيكون استعمال التثنية و الجمع في المعنيين المختلفين أو المعاني المختلفة على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد، فإنه على نحو المجاز كما تقدم.

(2) قوله: «و ذلك لوضوح...» إلخ تعليل لقوله: «فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو

ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، و الشيء بشرط لا، كما لا يخفى، و التثنية و الجمع (1) و إن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ؛ إلا إن الظاهر:

=====

الحقيقة...» إلخ. وقد ردّ المصنف الشق الأول من التفصيل - وهو المجازية في المفرد - بوجهين:

الأول: أن اللفظ لم يوضع إلا لنفس المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازاً، بل حقيقة لكونه استعمالاً في تمام ما وضع له. هذا ما أشار إليه «أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر».

و ملخص ما إفادة المصنف من أنه بعد تسليم اعتبار الوحدة في المعنى لا يجوز استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً؛ إذ الأكثر يباين المعنى الموضوع له مباينة الشيء بشرط لا، و الشيء بشرط الشيء، إذ الموضوع له هو المعنى بشرط لا أي:

بشرط أن لا يكون معه غيره، و المستعمل فيه هو الشيء بشرط شيء؛ أي: بشرط أن يكون معه غيره، فلا علاقة بينهما كما ادعي كي يصحح الاستعمال المجازي، بل بينهما المباينة المانعة من الاستعمال.

(1) هذا منه رد للشق الثاني من تفصيل صاحب المعالم، و قد ردّه المصنف بوجهين:

الأول: أن التثنية و الجمع و إن كانا بمنزلة تكرار اللفظ المفرد مثلاً: قولنا عينان و إن كان بمنزلة قولنا: عين و عين؛ إلا إن ظاهر التثنية تكرار أفراد الماهية الواحدة لا تكرار الماهية أعني: ذهب و فضة، فيراد من المثني فردان من أفراد طبيعة واحدة لا معينان مختلفان، مثلاً: لو أريد من لفظ «عين» في قولنا: «جئني بعين» الذهب؛ لأريد من «عينين» في قولنا: «جئني بعينين» فردان من الذهب، فأين هذا من استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؟ فوزان التثنية و الجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنى على نحو الحقيقة.

و الإيراد على ذلك بتثنية الأعلام - كما أشار إليه بقوله: «و التثنية و الجمع في الأعلام» - حيث إن المراد من المثني فيها معينان، مثلاً: المراد من قولنا: زيدان معينان لا فردان من طبيعة واحدة، فنفرض المقام كذلك. هذا الإيراد مدفوع بالتزام التأويل بورود التثنية على المسمى بزيد، فيكون المراد من «زيدين» فردين من المسمى بزيد و المسمى بزيد طبيعة كلية لها أفراد. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الثاني: أنه لو قلنا بكفاية الاتحاد في اللفظ في التثنية و الجمع من غير حاجة إلى التأويل؛ لم يكن استعمال التثنية و الجمع في المعنيين أو المعاني من استعمالهما في أكثر



أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية، والعين الباكية، والتثنية، والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (1)، مع إنه (2) لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتتهما (3) إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه (4) استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى.

=====

من معنى؛ إذ معنى التثنية والجمع نظراً إلى هيتتهما هو المتعدد؛ سواء كان المتعدد من معنى واحد أو من معنيين؛ فيكون استعمال التثنية في المعنيين المختلفين من استعمال اللفظ في معنى واحد لا في أكثر من معنى واحد، كي يناع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز.

(1) أي: بالأعلام. وقد ذكرنا أن قوله: «والتثنية والجمع في الأعلام» دفع للإيراد.

(2) هذا هو الوجه الثاني من الرد على الشق الثاني من تفصيل صاحب المعالم، وقد عرفت ملخصه؛ وحاصله بعبارة أخرى على ما في «منتهى الدارية، ج 1، ص 189»: أنه بناء على دلالة علامة التثنية والجمع على مطلق التعدد؛ لا تعدد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد يلزم خروج التثنية والجمع عن حريم النزاع؛ وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ضرورة: أن التثنية والجمع بعد أن كانا بمنزلة تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظ معنى غير المعنى الذي أريد من لفظ آخر، ومن المعلوم: أن هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يناع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز، وإرادة العين الجارية من لفظ «عين»، وإرادة العين الباكية من لفظ عين آخر؛ ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وكذا إرادة العين الباكية والجارية من العينين ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

(3) أي: التثنية والجمع، فقوله: «لأن» تعليل لعدم كون استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لما عرفت: من أن التثنية والجمع وضعا للمتعدد من المعنى الذي أريد من المفرد، فإذا أريد بالعين مثلاً - الباكية - فيراد بالتثنية اثنان من العين الباكية.

(4) أي: من معاني المفرد، والضمائر في قوله: «استعمالهما»، «و منهما» ترجع إلى التثنية والجمع، وقوله: منهما ليس متعلقاً بقوله: «أريد» بل متعلق بالمتعدد، فالمعنى:

نعم؛ لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية، وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين؛ إلا إن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك (1) أصلا، فإن فيه (2) إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضا (3)، ضرورة: أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما (4) وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي (5) موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى.

=====

أريد المتعدد من التثنية والجمع، ولكن ذلك المتعدد إنما هو من معنى واحد لا من معنيين.

### ردّ المصنف القول بالتفصيل بين التثنية والجمع بين المفرد

(1) أي: في كون الاستعمال على نحو الحقيقة كما قال صاحب المعالم؛ لأن في استعمال التثنية في أفراد أربعة - بأن يكون كل فردين منها من طبيعة واحدة - إلغاء لقيد الوحدة، فيكون الاستعمال على نحو المجاز؛ لأن الموضوع له هو المتعدد من معنيين أو فردين مع قيد الوحدة.

(2) أي: في استعمال التثنية في أكثر من معنى أعني: أفراد أربعة؛ إلغاء قيد الوحدة في التثنية؛ إذ معناها فردان أو معنيان لا أفراد أربعة.

(3) أي: كإلغاء قيد الوحدة في المفرد.

(4) أي: بين التثنية والإفراد. ملخص الفرق بينهما: أن المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، والتثنية موضوعة لفردين من تلك الطبيعة المقيدة بالوحدة أعني: فردين من الطبيعة أو لمعنيين مع تقيد كل من المعنيين بالوحدة حتى يكون معنى - عينين - العين الجارية الواحدة والعين الباكية الواحدة، أو فردين من الجارية أو الباكية.

فالاستعمال في الأكثر أي: أفراد أربعة أعني فردين من الجارية وفردين من الباكية يستدعي إلغاء قيد الوحدة، فيكون الاستعمال مجازا لا على نحو الحقيقة كما توهمه صاحب المعالم.

(5) أي: التثنية، وهي من باب المثال، وإلا فالجمع أيضا كذلك كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 193».

والمتحصل من الجميع: أنه لو أريد من «عينين» فردان من الذهب وفردان من الفضة كان الاستعمال من استعمال اللفظ الواحد في المعنيين؛ ولكن كان مجازا على مذهب صاحب المعالم، إذ كان معنى عين بزعمه الماهية بقيد الوحدة؛ كذلك معنى عينين أمران بقيد الوحدة.

لعلك تتوهم (1): أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازه؛ ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها (2) أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان يارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها (3).

=====

(1) ملخص التوهم: أنه ورد في الحديث: أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطنًا، فقد يتوهم منافاة ذلك لما تقدم من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إذ ظاهره وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، وليس ذلك إلا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو لا يجتمع مع ما تقدم من الامتناع العقلي و محالية إرادة المعاني المتعددة من اللفظ الواحد، لأنه يدل على وقوعه فضلا عن جوازه.

(2) أي: لا دلالة لتلك الأخبار أصلا على أن إرادة البطون كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، وقد أجاب المصنف عن التوهم المذكور بما حاصله: أن في تلك الأخبار احتمالين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فلعله كان...» إلخ و حاصله: أن يراد منها إرادة هذه المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد لا أنها مرادة من اللفظ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو كان المراد من البطون لوازم معناه...» إلخ و حاصله:

أن يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و إن كانت تلك اللوازم المتعددة خفية؛ بحيث لا تصل إليها أذهاننا لقصورها. فلا يكون اللفظ مستعملا فيها حتى يقال باستعماله في أكثر من معنى واحد.

(3) أي: إدراك لوازم المعنى، و مع تطرق الاحتمالين المذكورين لا يتم الاستدلال بتلك الأخبار على استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ نظرا إلى ما هو المشهور - بين أهل الاستدلال - إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

**خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث فيما يلي:**

**1 - أن محل الكلام ما إذا كان الجمع بين معنيين ممكنا، و كان كل منهما مرادا على انفراده و مستقلا.**

## 2 - عمدة الأقوال: 1 - الامتناع العقلي. 2 - عدم الجواز لغة. 3 - الجواز مطلقا.

الأول: هو مختار المصنف «قدس سره»، و استدل عليه: بأن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجها و عنوانا للمعنى، فلا يمكن أن يجعل اللفظ الواحد وجها و عنوانا لمعنيين؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآليين، و إفاء اللفظ الواحد مرتين و هو محال عقلا.

و أما عدم الجواز لغة - كما عن صاحب القوانين - فغاية ما قيل في وجهه: إن الوضع حصل حال وحدة المعنى، فلا يجوز الاستعمال إلا في حال وحدة المعنى.

وردّ المصنف عليه: أن كون الوضع في حال وحدة المعنى لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيда للوضع، و لا للموضوع له.

و أما الجواز مطلقا - ثم التفصيل بين المفرد و التثنية و الجمع حيث يكون الاستعمال في الأكثر في الأول مجازا؛ لاستلزامه إلغاء قيد الوحدة، فيكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة الجزء و الكل. و في الثاني على نحو الحقيقة، لأن كل واحد من التثنية و الجمع بمنزلة تكرار اللفظ كما قال به صاحب المعالم - فدفعه المصنف أولا: بأن اللفظ لم يوضع إلا لنفس المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة حتى يقال: إن الاستعمال في الأكثر في المفرد مجاز لاستلزامه إلغاء قيد الوحدة.

و ثانيا: إن التثنية و الجمع و ان كانا بمنزلة تكرار اللفظ؛ و لكن ليس المراد منهما إلا ما يراد من مفردهما، فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

3 - دفع توهم وقوع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في القرآن الكريم نظرا إلى الأخبار الدالة على أن للقرآن بطون «سبعة و سبعين»، و ظاهرها: استعمال اللفظ الواحد في تلك البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

و حاصل الدفع: أولا: أن تلك البطون مرادة في أنفسها حال استعمال اللفظ، و لكن لا من اللفظ. و ثانيا: كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه، فالأخبار المذكورة أجنبية عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما

=====

## الثالث عشر مبحث المشتق

### إشارة

(1) وقبل تفصيل الكلام في محل النزاع ينبغي ذكره على نحو الإجمال والاختصار، وبيانه يتوقف على تقديم أمور لها دخل في تعيين محل النزاع:

### تحرير محل النزاع في مبحث المشتق

1 - لا ريب في صحة إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا، وعلى من انقضى عنه المبدأ، وعلى من لم يتلبس به بعد ولكنه سيتلبس به في المستقبل، ولا إشكال أيضا في أن إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا إطلاق حقيقي، كما إنه لا إشكال في أن إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل إطلاق مجازي، والإشكال والنزاع إنما هو في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة؟

2 - أن المراد بالحال هو حال النسبة والجري؛ لا- الحال بمعنى: الزمان الحاضر المقابل للماضي والمستقبل كما سيأتي في كلام المصنف «قدس سره».

3 - المشتق في مقابل الجامد هو: ما كان لكل واحد من مادته وهيئته وضع خاص مستقل، والجامد: ما كان لمجموع من مادته وهيئته وضع واحد.

### و كل منهما على قسمين:

القسم الأول من المشتق: ما يكون موضوعا لمعنى يجري على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من أنحاء الاتصاف ويصدق عليها خارجا مثل: اسم «الفاعل والمفعول والصفة المشبهة مثلا».

القسم الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى لا يجري على الذات ولا يصدق عليها خارجا، كالأفعال جميعا، والمصادر المزيدة، بل المصادر المجردة بناء على القول الصحيح من اشتقاقها أيضا.

القسم الأول من الجامد: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن مقام الذات مثل الإنسان والحيوان والشجر ما شابهها.

القسم الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات؛ مثل:

عنوان «الزوج و الرق و الحر» و ما شاكلها، لأن عنوان الزوجية و الرقية و الحرية خارج عن مقام ذات الزوج و الرق و الحر.

و كان محل النزاع من هذه الأقسام الأربعة: القسم الأول من المشتق و القسم الثاني

ص: 156

يعمه و ما انقضى عنه على أقوال؛ بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، و تفصيل الأقوال فيها، و بيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور (1):

أحدها: إن المراد بالمشق هاهنا (2) ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها (3) على الذوات (4)، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ، من الجامد لوجود الملاك فيهما و هو: كون الشيء جاريا على الذات المتلبسة بالمبدأ، و أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ.

=====

(1) و هي ستة: 1 - بيان ما هو المراد من المشتق في المقام.

2 - عدم اختصاص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات.

3 - خروج الأفعال و المصادر المزيدة عن حريم النزاع في المقام.

4 - اختلاف المشتقات في المبادئ قوة و ملكة و حرفة و صناعة.

5 - بيان ما هو المراد بالحال.

6 - لا أصل في نفس المسألة عند الشك؛ حتى يتعين به ما هو الموضوع له في المشتق بأنه خصوص المتلبس بالمبدأ، أو الأعم منه و ممن انقضى عنه المبدأ.

(2) أي: في مبحث المشتق. هذا إشارة إلى الأمر الثالث الذي ذكرناه من: أن بعض ما هو مشتق لغة و اصطلاحا؛ كالأفعال، و بعض المصادر خارج عن حريم النزاع، و بعض الجوامد داخل في محل الكلام.

(3) المراد بالمشتق في المقام: خصوص ما يجري من المشتقات على الذوات مثل:

اسم الفاعل، و المفعول و نحوهما.

(4) المراد بالذوات هنا ليس الجوهر فقط؛ بل مطلق ما يقع موضوعا سواء كان جوهرًا أو عرضا. قوله: «مما يكون...» إلخ بيان ل ما الموصولة في «ما يجري» يعني: من المشتقات التي يكون مفهومها منتزعا عن الذات كالعالم مثلا؛ حيث يكون مفهومه منتزعا عن ذات من اتصف بالعلم؛ فيتحد معها نحو اتحاد.

و المراد بالاتحاد هو: الاتحاد الوجودي بين المبدأ و الذات، لأن المراد بجريان المشتق على الذات هو حملة عليها بالحمل الشائع الصناعي المنوط باتحادهما وجودا.

وقد ظهر مما ذكرناه: النسبة بين المشتق في محل الكلام، و كل من المشتق المصطلح و الجامد: عموم من وجه.

مادة الاجتماع هي: أسماء الفاعلين و المفعولين. مادة الافتراق من جانب المشتقات





و اتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول (1)، أو الانتزاع (2)، أو الصدور (3)، و الإيجاد؛ كأسماء الفاعلين (4)، و المفعولين، و الصفات المشبهات، بل و صيغ المبالغة، و أسماء الأزمنة و الآلات، كما هو ظاهر (5) العنوانات، و صريح بعض المحققين (6)، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض (7) إلا التمثيل به، و هو غير صالح، كما هو واضح.

=====

المصطلحة هي: الأفعال و المصادر الزائدة، و من جانب المشتق في المقام: بعض الجوامد كعنوان الزوج و الحرّ و الرقّ . و هذا هو مادة الاجتماع بين المشتق في المقام و بين الجوامد، و مادة الافتراق من جانب المشتق؛ كأسماء الفاعلين و المفعولين، و من جانب الجوامد؛ كالإنسان و الشجر و الحجر مثلا.

(1) أي: كالمرض، و الحسن و القبح، و السواد و البياض و ما شاكلها، فإن اتصاف الذوات بها و اتحادها معها إنما هو على نحو الحلول.

(2) أي: كالفوقية المنتزعة من فوق؛ فإن اتصاف الذات بها إنما هو على نحو الانتزاع.

(3) أي: كالضارب و الآكل؛ فإن الفعل الصادر إن كان قائما بالفاعل كالأكل، يسمى إيجادا، و إن كان قائما بغيره كالضرب يسمى صدورا. كما في «منتهى الدراية».

(4) أي: الأمثلة المذكورة كلها أمثلة لما ذكره بقوله: «بل خصوص ما يجري».

و ملخص الكلام: أنه لا فرق بين ما يجري على الذات سواء كان من أسماء الفاعلين كقولنا: «زيد ضارب»، أو المفعولين كقولنا: «زيد مضروب»، أو الصفات المشبهات كقولنا: «زيد شريف»، أو أسماء الأزمنة كقولنا: هذا اليوم «مقتل زيد»، أو الأمكنة كقولنا: هذا المكان «مقتل زيد»، أو أسماء الآلات كقولنا: هذا مفتاح، و صيغ المبالغة كقولنا: «زيد ضراب».

(5) أي: كما أن عدم الفرق بين ما يجري على الذات من المشتقات «ظاهر العنوانات» التي ذكرها القوم، فإن لفظ المشتق المأخوذ في العنوان يشمل جميع هذه الأقسام.

(6) أي: صاحب البدائع حيث صرح بالعموم و قال في البدائع: «قضية ظاهر العنوانات عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الأمثلة الممثل بها للتخصيص».

انتهى مورد الحاجة من كلامه.

(7) أي: اسم الفاعل و ما يلحق به؛ مثل: صيغ المبالغة، و المصادر المستعملة بمعنى:

اسم الفاعل أي: توهم بعض اختصاص النزاع باسم الفاعل، و ما ألحق به، و استدل

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة (1) من الاختصاص باسم الفاعل، و ما بمعناه من المتوهم على الاختصاص بوجهين: الأول: التمثيل باسم الفاعل في أثناء احتجاجاتهم كقولهم: (المشتق كاسم الفاعل...) إلخ.

=====

الثاني: احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقية الأسماء، فتخيّل أن التمثيل باسم الفاعل و ما ألحق به يستدعي اختصاص النزاع ببعض.

وحاصل الجواب عن التوهم المذكور: أن ظاهر العنوانات هو العموم، و مجرد التمثيل ببعض المشتقات لا يصلح قرينة على الاختصاص بذلك البعض، و قد أشار إليه بقوله: «و هو غير صالح...» إلخ أي: التمثيل غير صالح للاختصاص، إذ قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق من دون قصد الاختصاص.

(1) أي: صاحب الفصول، و قد زعم اختصاص النزاع (باسم الفاعل و ما بمعناه...) إلخ حيث قال فيما أفاده في المقام ما هذا لفظه: «لا خفاء في أن المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الأفعال و المصادر المزيدة» - إلى أن قال: «و حينئذ فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل، و المفعول، و الصفة المشبهة و ما بمعناها، و أسماء الزمان و المكان و الآلة، و صيغ المبالغة، كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي و غيره، أو يختص باسم الفاعل و ما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به، و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي؛ مع إمكان التمسك به أيضا؟ وجهان أظهرهما الثاني:». انتهى مورد الحاجة من كلامه.

و مفاده: أنه استظهر الاحتمال الثاني و هو اختصاص النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه، و استدل عليه بوجهين:

الأول: تمثيلهم باسم الفاعل في مقام الاحتجاجات.

الثاني: احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقية الأسماء، و قد رفض المصنف ما زعمه صاحب الفصول بقوله: «فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة».

و قد أشار إلى ردّ الوجه الأول بقوله: «و هو غير صالح» أي: التمثيل باسم الفاعل في مقام الاحتجاج غير صالح للاختصاص؛ و ذلك لما عرفت: من أنه قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق من دون قصد الاختصاص به.

و يرد على الوجه الثاني: بأن الاحتجاج المذكور لا دلالة له على الاختصاص، و على فرض الدلالة لا يكون حجة، إذ لا حجة في قول هذا البعض، فالمتحصل من الجميع: أن ما زعمه صاحب الفصول من اختصاص النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه لا يرجع إلى محصل صحيح.

الصفات المشبهة، و ما يلحق بها، و خروج سائر الصفات. و لعل منشأه (1) توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل، و هو كما ترى.

=====

و الضمير في قوله: «بها» يرجع إلى الصفات المشبهة، و المراد بما يلحق بها: الأوصاف اللازمة كظاهر، و قائم، و جالس، و صيغ المبالغة و المصادر المستعملة بمعنى: اسم الفاعل، و الأسماء المنسوبة كالبغدادي و الدمشقي مثلا، و المراد بسائر الصفات الجارية على الذوات الخارجة عن النزاع هي: كاسم المفعول، و اسم الزمان و المكان و الآلة و غيرها.

(1) أي: منشأ الاختصاص «توهم كون ما ذكره» أي: صاحب الفصول «لكل منها» أي: من الصفات التي أخرجها عن كونها محل النزاع «من المعنى» أي: بيان «ما» في قوله: «ما ذكره» «مما اتفق عليه الكل» أي: فلا نزاع في تلك الصفات، «و هو كما ترى» أي: زعم الاتفاق و نفي النزاع كما ترى؛ إذ كلها محل النزاع كاسم الفاعل و ما بمعناه.

توضيح ذلك: أنه قال في الفصول فيما أفاده في المقام ما هذا محصله: «ثم اعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالاته في المقام اسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة، و ما يلحق بها على ما سنحقيقه» ثم شرع في بيان معنى سائر المشتقات أعني:

صفات خمس: اسم المفعول، و صيغة المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة؛ و هي الصفات التي وقع الخلاف بين صاحب الفصول و غيره، و قال صاحب الفصول بخروجها عن محل النزاع، و ذكر لكل منها معنى من دون نقل خلاف في ذلك.

و قال في تقريب خروجها عن محل النزاع: «إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم كقولك: «هذا مقتول زيد»، أو «مصنوعه»، أو «مكتوبه». و منه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو: «هذا مملوك زيد»، أو «مسكونه»، أو «مقدوره».

إلى أن قال: «و اسم الزمان حقيقة في الأعم، و كذلك اسم المكان. و اسم الآلة حقيقة فيما أعد للآلية أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد»، فيكون حقيقة في الأعم إذ لا شبهة في إطلاق اللفظ الموضوع للآلة كلفظ المفتاح على الآلة المخصوصة في حال انقضاء المبدأ و هو الفتح.

إلى أن قال: «و صيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفا» انتهى حاصله.

و مفاد ما أفاده في المقام هو: أن تلك المعاني كأنّ بنظره مما اتفق عليه الكل لوجهين:

أحدهما: مقابلتها للمشتق الذي تشاجروا في دلالاته.

ثانيهما: عدم نقل خلاف في تلك المعاني.

و مع زعم الاتفاق المذكور على خروج سائر المشتقات عن محل النزاع؛ ينحصر

و اختلاف (1) أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة - حسب ما نشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى.

=====

النزاع قهراً في اسم الفاعل و ما بمعناه، إلاّ- إن هذا الزعم في غير محله كما أشار إليه بقوله: «و هو كما ترى»؛ إذ لا يختص النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه، بل غير اسم الفاعل أيضاً محل الخلاف، و ما ذكره من الأمثلة مردود لوجهين:

أحدهما: ان النزاع في المقام في مفاد الهيئة لا في مفاد المبدأ فنقول: إنه لم تؤخذ المبادئ الفعلية في تلك الأمثلة، بل في المثال الأول أخذ القتل بمعنى: عدم الروح لا بمعنى:

إزهاقها، كما هو مفاد المصدر، و في المثال الثاني: أخذ الصنع بمعنى: أثر الصنع لا التأثير الفعلي، و في المثال الثالث: أخذت الكتابة بمعنى: الصناعة و الحرفة لا الكتابة الفعلية.

فنظراً إلى هذه المعاني التلبس متحقق حال الجري و لهذا لا نزاع فيها. و ثانيهما: أنه من الممكن أن يكون الإطلاق في الجميع بلحاظ حال التلبس لا- بلحاظ حال الانقضاء، و محل الكلام هو الثاني دون الأول. هذا و إن كان مراد صاحب الفصول من الاتفاق على معنى هذه الصفات و ضوح معانيها عند أبناء المحاوره فيقال: إنّ وضوح المعنى عند أبناء المحاوره لا يوجب عدم نزاع العلماء فيه.

(1) و قد اختلف أصحاب الحواشي و الشروح فيما هو مراد المصنف بهذا الكلام على أقوال و احتمالات:

الأول: أن يكون هذا الكلام من المصنف جواباً عما ذكره صاحب الفصول في الأمر الثالث من الفصل الثاني، من بحث المشتق؛ صفحة 60 حيث قال فيه: ما هذا لفظه:

«إذا عرفت هذا» - أي: خروج مفهوم الزمان عن مدلول المشتق وضعاً - «فالحق أن المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقة في الحال و الماضي أعني: في القدر المشترك بينهما؛ و إلاّ كان حقيقة في الحال فقط» - إلى أن قال - «و اعلم: أنه قد يطلق المشتق و يراد به المتصف بشأنية المبدأ و قوته كما يقال: هذا الدواء نافع لكذا، أو مضر، و شجرة كذا مثمرة، و النار محرقة إلى غير ذلك. و قد يطلق و يراد به المتصف بملكة المبدأ، أو باتخاذ حرفة و صناعة؛ كالكاتب و الصانع و التاجر و الشاعر و نحو ذلك، و يعتبر في المقامين حصول الشأنية و الملكة و الاتخاذ حرفة في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتباره». انتهى مورد الحاجة من كلام صاحب الفصول.

و محصله: التفصيل في وضع المشتق بين المبادئ؛ فإن كان المبدأ من المبادئ المتعدية كان المشتق حقيقة في الأعم من التلبس و الانقضاء، و إن كان من المبادئ اللازمة أو

الملكات و الصنائع كان حقيقة في خصوص حال التلبس.

وقد أجاز المصنف عنه بقوله: «(و اختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ. و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن اختلاف أنحاء التلبسات بحسب تفاوت مبادئ المشتقات من حيث التعدي و اللزوم، أو من حيث الفعلية و الشأنية، و الصناعة و الملكة لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئة المشتق، فلا فرق في وضعها لخصوص حال التلبس، أو الأعم بين المبادئ لأن اختلافها في التعدي و اللزوم، أو الفعلية و الشأنية و غيرها؛ و إن كان يوجب اختلافاً في كيفية التلبس؛ إلاّ إنّه لا يوجب اختلافاً في المهم و هو وضع هيئة المشتق.

الثاني: أن يكون مراد المصنف من قوله: «(و اختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ ردّاً لتوهم اختصاص النزاع ببعض المشتقات دون بعض؛ و إن لم يتوهمه صاحب الفصول.

توضيحه: أنه قال في الفصول في جملة ما أفاده في المقام ما هذا لفظه: «(و اعلم: أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته، كما يقال: هذا الدواء نافع أو مضر، و شجرة كذا مثمرة، و النار محرقة إلى غير ذلك، و قد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ، أو باتخاذ حرفة و صناعة؛ كالكاتب و الصانع و التاجر و الشاعر و نحو ذلك، و يعتبر في المقامين حصول الشأنية و الملكة و الاتخاذ حرفة؛ في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتباره» انتهى مورد الحاجة من كلامه.

فيقول المصنف: إن اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية؛ كما في القائم و الضارب و نحوهما، أو الشأنية و الصناعة و الملكة حسب ما يشير إليه الفصول مما لا يوجب تفاوتاً في المهم المبحوث عنه؛ بحيث يتوهم عدم جريان النزاع في مثل ما كان الاتصاف بالشأنية أو الصناعة أو الملكة بزعم صدق المشتق فيه بدون التلبس بالمبدأ في الحال؛ غفلة عن أن التلبس فيه مما يعتبر بشأنية المبدأ، أو بصناعته، أو بملكته؛ لا بنفس المبدأ بذاته. كما في «عناية الأصول».

الثالث: أنه جواب عما في الفصول من خروج أحد قسمي اسم المفعول و هو: ما أخذ المبدأ فيه خصوص الفعلية مع إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، و كذا أسماء الزمان و المكان و الآلة، و صيغ المبالغة. فلا بد من كون المشتق في هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و الصفات المشبهة و ما يلحق بها عن حريم النزاع.

و محصل الجواب: أن جهة البحث هنا هي: وضع هيئة المشتق لخصوص حال

التلبس أو الأعم؛ من دون تفاوت في ذلك بين المبادئ، و الاختلاف إنما يكون في كيفية التلبس بها، فإن قلنا بوضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فحينئذ نقول: إن المبدأ إن كان فعليا يزول بسرعة - كالشرب مثلا - فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب، و بانتهاؤه ينقضي المبدأ و إن كان ملكة - كالأجتهاد - فالتلبس به هو بقاء ملكته و إن لم يكن له استنباط فعلي، و إن كان الشأنية: فالتلبس به هو شأنيته - كالمفتاح - فإن التلبس به بقاءه على هيئة المفتاحية.

فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشأنية و غيرها لا يوجب اختلافا فيما هو المبحوث عنه في المقام؛ أعني: وضع هيئة المشتق، و إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها يكون على نحو الحقيقة إن كان الجري بلحاظ حال النسبة، و مجازا إن لم يكن بلحاظها، و إن قلنا: بوضع هيئة المشتق للأعم فنقول: إن الانقضاء فيما إذا كان المبدأ فعليا هو انتهاؤه كالشرب و الأكل و غيرها من الأفعال، و فيما إذا كان ملكة و نحوها فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكة و الشأنية، فملكة الاجتهاد تزول بزوال القدرة على الاستنباط، و شأنية المفتاح تزول بزوال هيئته، و الصنائع تزول بأعراض أربابها عنها.

هذا كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 202».

الرابع: أن يكون قوله: «و اختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ وجهها لقوله: «كما ترى» فيكون من تنمة الردّ على صاحب الفصول، و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، و هي: إن النزاع في المشتق ليس في تعيين معنى المادة و لا في كيفية الاشتقاق، إذ الأول راجع إلى اللغة، و الثاني راجع إلى العرف، بل النزاع في مفاد الهيئة، ثم إن مفاد الهيئة ربما يختلف باختلاف المواد مثلا: «تارة»: تطلق الكتابة و يراد بها ملكتها، ثم يشتق منها الكاتب، و من البين أن معناه حينئذ المتلبس بالملكة، فيصدق الكاتب ما دامت الملكة باقية و إن لم يكن كاتبها بالفعل.

«و أخرى»: يراد من الكتابة شأنيته و قوتها ثم يشتق منها الكاتب، و من البين: أن معناه حينئذ: المتلبس بشأنية الكتابة، فيصدق الكاتب ما دامت الشأنية باقية و ان كان الشخص أميا، «و ثالثة»: يراد من الكتابة الحرفة ثم يشتق منها الكاتب، و من الواضح أن معناه حينئذ: المتلبس بحرفة الكتابة فيصدق الكاتب ما دامت الحرفة باقية، و يذهب إن ذهب الحرفة و إن كانت الملكة موجودة.

إذا عرفت ذلك قلنا: «إن صاحب الفصول ذكر لكل واحد من اسم المفعول، و صيغة

ثم إنه لا يبعد (1) أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه المبالغة، واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة معنى، و أخرجها عن محل الكلام والنزاع بزعم أن تلك المعاني اتفاقية، وقال في اسم المفعول: إنه قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك: «هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه» وقد يختص بالحال نحو:

=====

«هذا مملوك زيد...» إلخ.

والجواب: أن النزاع - كما تقدم - في مفاد الهيئة لا المادة ولا اتفاق في هذه الخمسة، وأما اسم المفعول: فالمقتول بمعنى: من أزهق روحه بسبب القتل، والمصنوع بمعنى: ما حدث فيه أثر الصنع، والمكتوب بمعنى: ما وجدت فيه الكتابة، فالمشتق إنما يصدق في هذه الأمثلة لأجل أعمية المبدأ مع الفعلي والشأني، والحرفة والملكة والصناعة وغيرها، فإن اختلاف أنحاء التلبس حسب تفاوت مبادئ المشتقات لا يوجب تفاوتها في المهم من محل النزاع كما في «الوصول إلى كفاية الأصول»، وأقرب هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول فتدبر.

### الفرق بين المشتق الأصولي والنحوي

(1) غرضه من هذا الكلام: وإن كان بيان تعميم محل النزاع في المشتق الأصولي؛ حيث يعم بعض الجوامد عند النحاة، إلا إن الاستفادة منه أمور: منها: الفرق بين المشتق باصطلاح الأصوليين، وبينه باصطلاح النحاة؛ فإن النحاة يرون أن الزوجية والحرية والرقية من الجوامد، والأصوليون يرونها من المشتقات؛ فإن المشتق باصطلاح الأصوليين هو مطلق ما كان مفهومه جارياً على الذات ومحمولاً عليها، وبملاحظة اتصافها بعرض كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض المتأصلة التي لها حظ من الوجود ولو في ضمن المعروض.

«أو بعرضي» أي: كالفوقية والتحتية والزوجية ونحو ذلك من الأمور الانتزاعية المحضة؛ التي ليس لها حظ من الوجود إلا لمنشأ انتزاعها، بل هي أمور اعتبارية يعتبرها العقلاء أو الشارع.

ومنها: أن النسبة بين مشتقات النحويين والأصوليين هي عموم من وجه. وقد مر الكلام فيها فلا نعيد.

ومنها: الفرق بين العرض والعرضي في كلام المصنف.

و ملخص الفرق: أن المراد بالأول: هو نفس المبدأ؛ كالسواد والبياض ونحوهما من الأمور المتأصلة التي لها نصيب من الوجود.

والمراد بالثاني: هو الأمر الانتزاعي على خلاف اصطلاح المنطقيين؛ فإن العرضي في اصطلاحهم هو: المشتق كالأسود والأبيض.

جاريا على الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامدا، كالزوج و الزوجة و الرق و الحر.

وإن أبيت (1) إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع كما يشهد به (2) ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه:

=====

فالحاصل: أن مراد المصنف من العرض: الأمور المتأصلة التي لها وجود في الخارج، و مراده من العرضي الأمور غير المتأصلة التي لا يحاذيها في الخارج شيء.

و كيف كان؛ فليس المراد بالمشتق هنا المشتق باصطلاح النحاة و هو ما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه و ترتيبه؛ بل المشتق باصطلاح الأصوليين هو: ما دل على مفهوم جار على الذات بلحاظ اتصافها بأمر خارج عنها، فيكون المشتق بهذا المعنى جامعا للأفراد لشموله الجوامد مثل الزوج و الرق و الحر، و مانعا للأغيار لعدم شموله ما لا يجري على الذات كالأفعال و المصادر المزيده.

(1) أي: إن أبيت و منعت عن تسمية مثل الزوج و الزوجة و الرق و الحر بالمشتق؛ و قلت: باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق فنقول: إن هذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع، و إن لم يشملها لفظ المشتق. و الأولى أن يقال: «و إن أبيت إلا عن إرادة المشتق المصطلح عند النحاة كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، لكن هذا القسم من الجوامد أيضا داخل في محل النزاع»، فإن عبارة المصنف لا تخلو عن القصور في تأدية ما هو المقصود.

(2) أي: كما يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد - أيضا محل النزاع - «ما عن الايضاح... و ما عن المسالك».

لنا على دخول بعض الجوامد كالزوج و الزوجة في محل النزاع شاهدان أحدهما: ما عن الإيضاح. و ثانيهما: ما عن المسالك، ج 7، ص 269: و أما ما في الإيضاح فقال في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه: «تحرم المرضعة الأولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين».

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن من موجبات الحرمة الأبدية عنوان أمّ الزوجة من دون فرق بين كون الأم سببية أو رضاعية بدليل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَ عَلَيْكُمْ النِّسَاءَ: 23، و قول النبي «صلى الله عليه و آله و سلم»: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»(1).



و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن من موجبات الحرمة الأبدية عنوان أم الزوجة من دون فرق بين كون الأم سببية أو رضاعية بدليل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَ عَنْكُمْ النِّسَاءَ: 23، وقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: «يحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب» (1).

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب شهادة ما عن الايضاح - على دخول مثل الزوج و الزوجة في محل النزاع -: إنه قد ابتنى بعض الأصحاب حرمة المرضعة الثانية على نزاع المشتق فعلى القول بالأعم: تحرم. و على القول بخصوص حال التلبس: لا تحرم و هذا ما أشار إليه بقوله: «و أما المرضعة الأخرى» أي: الثانية «ففي تحريمها خلاف» «فاختار والدي المصنف» - أي: العلامة، لأن الايضاح شرح على قواعد العلامة و كذا اختار محمد إدريس الحلي في السرائر - «تحريمها» على الزوج، لأن هذه الأخرى يصدق عليها أم زوجته أيضا، لأنها أرضعت الصغيرة أيضا.

و بعبارة واضحة: أن زوجته الصغيرة قد بطلت زوجيتها بالارتضاع من المرضعة الأولى، فصارت ابنة الزوجة المدخول بها، كما أن المرضعة الأولى صارت أم الزوجة، فلا إشكال في تحريمهما على الزوج؛ إذ كل من ابنة الزوجة و أمها حرام قطعا. و هذا معنى قوله: «تحرم المرضعة الأولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين».

و إنما الكلام في المرضعة الثانية حيث إن حرمتها على الزوج مبنية على وضع المشتق للأعم، لأن سبب حرمتها عليه هو صدق أم الزوجة عليها؛ فعلى القول بوضعه للأعم يصدق عليها أم الزوجة فتحرم. و أما على القول بوضعه لخصوص حال التلبس فلا تحرم.

إذ لا يصدق عليها أم الزوجة، بل يصدق عليها أم من كانت زوجة و قد انقضت زوجيته بالارتضاع من المرضعة الأولى هذا تمام الكلام في الشاهد الأول.

ص: 166

---

1- الكافي، ج 5، ص 437، ح 2، ص 442، ح 9 - ص 446، ح 16 / التهذيب، ج 7، ح 59، ص 292، ح 60 إلخ. و بألفاظ أخرى مثل: «ما يحرم من القرابة». الكافي، ج 5، ص 437، ح 1 / التهذيب، ج 7، ص 291، ح 58 - ص 292، ح 63. إلخ، و بألفاظ أخرى: المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، ج 4، ص 119، ح 3384 / المجتبى من سنن النسائي، ج 6، ص 99، ح 3301 / سنن ابن ماجه، ج 1، ص 623، ح 1937. و كذلك ورد بلفظ: «يحرم من الرضاع ما يحرم بالولادة». المسند المستخرج، ج 4، ص 117، ح 3375 / سنن الدارمي، ج 2، ص 207، ح 2248، و هو عام يدخل غير طاهر المولد، بخلاف الآخر؛ و هو: ما يثبت به النسب.

«تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين (1) و أمّا المرضعة الأخرى:

ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنف «رحمه الله» وابن إدريس تحريمها، لأن هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»، وما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها (2) على الخلاف في مسألة المشتق.

=====

و أما الشاهد الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وما عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق».

و ملخص ما عن الشهيد الثاني في المسالك، ج 7، ص 269، - من ابتناء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في المشتق - أنه إن قلنا ببقاء الزوجية لأجل بقاء المشتق، و صدقه بأنها زوجة و لو بعد خروجها عن الزوجية تحرم الثانية. و إن لم نقل ببقاء الزوجية يعني المشتق منه لا تحرم المرضعة الثانية؛ إذ لا يصدق عليها أمّ الزوجة على هذا القول.

(1) عبارة الإيضاح، ج 3، ص 52، و المحكي في البدائع، و المشتق من فوائد المصنف، ص 64، هكذا: «مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع».

### ابتناء الحكم في المرضعة الثانية على خلاف المشتق

(2) أي: من ابتناء الحكم بالتحريم في المرضعة الثانية «على الخلاف في مسألة المشتق»، فقال ما لفظه: «بقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل: إنها لا تحرم، و إليه مال المصنف، حيث جعل التحريم أولى، و هو مذهب الشيخ و ابن الجنيّد، لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البنّية، و أمّ البنت غير محرمة على أبيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق، كما هو رأي جمع من الأصوليين». ثم ذكر تحريمها إلى أن قال: «لأن هذه يصدق عليها أمّ زوجة و إن كان عقدها قد انفسخ، لأن الأصح أنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه».

انتهى. على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 1، ص 217».

و الحاصل: أن إرضاع الكبيرة الأولى للصغيرة محرّم لهما، لأن الكبيرة تصير أمّ الزوجة، و الصغيرة تصير ابنة الزوجة و هما من موجبات الحرمة الأبديّة بعد الدخول بالكبيرة. هذا مما لا إشكال فيه، و إنما الكلام فيما إذا أرضعت الكبيرة الثانية للصغيرة فإن قلنا: بصدق المشتق - أي: الزوجة على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية تحرم الكبيرة الثانية؛ لأنها برضاعها للصغيرة تكون أمّ الزوجة، و إن لم نقل بالصدق لم تحرم لأنها لم ترضع الزوجة؛ و إنما أرضعت أجنبية فلا تكون أمّ زوجته حتى تحرم.

فالمتحصل من الجميع: أنه تحرم على الزوج الكبيرة الأولى، و الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، أما الصغيرة: فلأجل أنها صارت بارتضاعها من إحدى الكبيرتين ابنة له إن كان اللبن

فعلية (1): كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضا أو عرضيا - كالزوجية و الرقية و الحرية وغيرها من الاعتبارات و الإضافات، كان (2) محل النزاع و إن كان جامدا.

و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات (3) و الذاتيات (4) فإنه لا نزاع في كونه (5) حقيقة في خصوص ما إذا كانت باقية بذاتياتها.

=====

له، و ربيته إن كان اللبن من غيره، و كلا العنوانين قد ثبتت حرمتها في الكتاب و السنة.

و أما الكبيرة الأولى: فلاجل أنها صارت يارضاعها الصغيرة أم زوجة له و هي محرمة أيضا في الكتاب و السنة.

و أمّا تحريم الكبيرة الثانية: فهو متفرع على كون المشتق المبحوث عنه للأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال، و ممن انقضى عنه المبدأ، و لذا قال الشهيد في المسالك: بابتداء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتق، و قال: بحرمتها على القول بوضع المشتق للأعم مع كون لفظة الزوجة من الجوامد، فلا يختص النزاع بالمشتق المتعارف عند النحاة.

و في المسألة صور و أقسام، و نقض و إبرام تركناها رعاية للاختصار.

(1) أي: فعلى ما ذكرناه من شمول النزاع لبعض الجوامد: «كلما كان مفهومه منتزعا من الذات» جامدا كان أو مشتقا «بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات» أي: لم تكن تلك الصفات من الذاتي في «باب الإيساغوجي» كالجنس و الفصل و النوع، و لا من الذاتي في «باب البرهان» كالمحمول الذي ينتزع عن نفس الذات بلا ضم ضميمة مثل إمكان الممكن، فكلاهما خارجان عن هذا البحث لانتفاء الموضوع بانتفائه في «ذاتي باب الإيساغوجي»، و امتناع ارتفاع الذاتي البرهاني الذي هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعني: الذات كما هو المقصود في باب المشتق.

(2) أي: كلما كان مفهومه منتزعا عن الذات كان محل النزاع و إن كان جامدا باصطلاح النحاة: إذ الملاك في المشتق في محل الكلام أن يكون جاريا على الذات، و أن يكون خارجا عنها، و هذا الملاك موجود في بعض الجوامد باصطلاح النحاة. فقوله:

«كان محل النزاع...» إلخ خبر قوله: «كلما كان مفهومه...» إلخ.

(3) أي: نظير إنسانية الإنسان حيث تنتزع عن ذات الإنسان.

(4) أي: نظير الناطقية و الحيوانية حيث إن الأولى تنتزع عن الفصل، و الثانية من الجنس، و هما من الذاتيات.

(5) أي: لا نزاع في كون المنتزع عن مقام الذات و الذاتيات خارجا عن محل النزاع،

لأنه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ؛ إذ المبدأ هو الذات، فلا بد من أن تكون باقية بذاتياتها.

و توضيح خروج ذلك عن النزاع يتوقف على مقدمة: وهي: أن دخول شيء في محل النزاع يبتني على ركنين:

«الركن الأول»: أن يكون الشيء جاريا على الذات المتلبسة بالمبدأ؛ و متحدا معها خارجا بنحو من الاتحاد، وبذلك الركن خرجت المصادر المزيدة لأنها لا تجري على الذات المتصفة بها، فلا يقال: «زيد إكرام» إذا كان متصفا بهذا المبدأ.

«الركن الثاني»: أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ؛ بأن تكون لها حالتان حالة تلبسها بالمبدأ، و حالة انقضاء المبدأ عنها، وبذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كالإنسان و الحيوان و الشجر و نحوها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات قد خرج بالركن الثاني، و الوجه فيه: أن المبادئ في أمثال ذلك مقومة لنفس الحقيقة و الذات، و بانتفائها تنتفي الذات، فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ، فلا يقال: هذا إنسان أو ناطق أو حيوان بعد انتفاء الإنسانية و الناطقية و الحيوانية.

و أما القسم الثاني من الجوامد و هو ما كان منتزعا عن أمر خارج عن مقام الذات: فهو داخل في محل النزاع كعنوان «الزوج و الرق و الحر»؛ لأن الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها، و حينئذ يشمل النزاع في أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو مجاز.

### خلاصة البحث حسب ما يلي:

1 - أن محل النزاع إنما هو في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

2 - المراد بالمشتق ما يكون جاريا على الذات سواء كان مشتقا باصطلاح النحاة أو جامدا.

3 - أنه لا وجه لتخصيص صاحب الفصول محل النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه؛ سوى تمثيلهم باسم الفاعل، و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل على الأعم؛ دون إطلاق بقية الأسماء.

إلا أن الأول لا يدل على الاختصاص، لأن التمثيل باسم الفاعل إنما هو من باب ذكر بعض مصاديق المشتق. و كذلك ذكر اسم الفاعل في مقام الاحتجاج لا يدل على الاختصاص.

ثانيها (1): قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على 4 - لوقيل باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة - كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق - فهذا القسم من الجوامد أعني: الزوج والزوجة مثلاً داخل في محل النزاع؛ كما يشهد به ما عن الإيضاح، ج 3، ص 52، وما عن المسالك، ج 1، ص 269.

=====

قال في الإيضاح: في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أَرْضَعْتَا زَوْجَتَهُ الصَّغِيرَةَ ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الأولى و الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، و أما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف) بمعنى: أن حرمة المرضعة الثانية مبنية على الخلاف في مسألة المشتق؛ فإن قلنا بوضعه للأعم فتحرم، وإن قلنا بوضعه لحال التلبس بالمبدأ فلا تحرم؛ إذ لا يصدق عليها حينئذ أمّ الزوجة لانقضاء زوجية الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الأولى، قصارت أجنبية حين ارتضاعها عن المرضعة الثانية.

هذا ملخص ما عن الإيضاح وقس عليه ما عن الشهيد في المسالك فلا حاجة إلى ذكره.

(1) الأمر الثاني من الأمور الستة لا بد لنا من تقديمه وإيضاحه، وقد عرفت في الأمر الأول في تحرير محل النزاع: أن المشتق باصطلاح الأصوليين يعم ويشمل جميع ما يجري على الذات، ولا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات كما توهمه صاحب الفصول؛ «إلا إنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان».

توضيح الإشكال على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق يتوقف على مقدمة وهي:

أنه قد عرفت: أن الملاك في كون المشتق داخلاً في محل النزاع أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ بأن تكون لها حالتان: حالة التلبس بالمبدأ، و حالة الانقضاء؛ كقولنا:

«زيد عالم». حيث إن الذات فيه باقية بعد ارتفاع مبدأ العلم عنه فيقال: إن إطلاق العالم على زيد بعد الانقضاء هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يمكن جريان النزاع في اسم الزمان، لأن الذات فيه - وهو الزمان - لا يبقى بعد انقضاء المبدأ، فلا يتصور وجود ذات انقضى عنها التلبس بالمبدأ، كي يقال: إن اسم الزمان حقيقة فيها أو مجاز.

وذلك للفرق الواضح بين القاتل والمقتل بمعنى زمان القتل حيث إن الذات في الأول هو الشخص؛ وهو باق بعد انقضاء المبدأ أعني: القتل بخلاف الثاني؛ فإن الذات فيه هو نفس زمان وقوع القتل وهو ينقضي بانقضاء القتل و يتصرم، فلا يعقل بقاؤه حتى يقال:

إن إطلاق المقتل عليه هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟

الذوات؛ إلا إنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه - وهي الزمان - بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف (1) الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟

و يمكن حل الإشكال (2): بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب و أما إطلاق اسم الزمان في بعض الموارد، كإطلاق مقتل الحسين «عليه السلام» على يوم العاشر من المحرم؛ فهو من باب التجوز والعناية بلا إشكال.

=====

### الإشكال على كون اسم الزمان من المشتق

(1) المراد بالوصف هو المبدأ «الجاري عليه» أي: على اسم الزمان كالمقتل الذي يحمل على يوم عاشوراء مثلاً. مع انقضاء الزمان المتلبس بالقتل.

فالمتحصل: أنه إذا كان الذات مما لا-بقاء له، وكان ينتفي وينقضي مع انقضاء المبدأ؛ فلا مجال للنزاع في أن الموضوع له هو حال الاتصاف أو الأعم، مثلاً: أسماء الزمان - مثل مقتل - موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل، وهذا الزمان لا بقاء له بعد انقضاء المبدأ حتى يطلق اللفظ عليه ففي أسماء الزمان لا-يعقل أن يقال بوضعها للأعم لعدم إمكان بقاءه، لأن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات؛ لأن الزمان متصرم الوجود، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. وهناك أقوال في حقيقة الزمان تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(2)

### قد أجاب المصنف عن الإشكال المذكور بوجهين:

الأول: بالحل والثاني: بالنقض. وقد أشار إلى الأول بقوله: «ويمكن حل الإشكال».

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن النزاع في المشتق يتصور على قسمين:

أحدهما: أن يكون في مفهومه.

وثانيهما: أن يكون في مصداقه الحق هو الأول؛ لأن النزاع إنما هو في مفهوم المشتق لا في مصداقه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور مبني على كون النزاع في المصداق؛ لأنه حينئذ لا يتصور النزاع في وضع اسم الزمان للأعم، إذ ليس له إلا فرد واحد وهو المتلبس بالمبدأ، ولا يعقل أن تكون له أفراد ثلاثة - فرد تلبس، وفرد انقضائي، وفرد استقبالي - حتى يقال: إنه حقيقة في الفرد التلبسي، أو في الأعم منه

أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع إن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه «تبارك و تعالی».

=====

و من الفرد الانقضائي، فانحصار مصداق الزمان في الفرد التلبيسي يقتضي خروجه عن نزاع المشتق.

هذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث في المشتق هو المفهوم؛ فلا مانع حينئذ من جريان النزاع في اسم الزمان كسائر المشتقات. فيقال: إن الموضوع له فيه هل هو مفهوم عام يشمل للمتلبس و المنقضي أم لا؟ و انحصاره في فرد لا يمنع عن جريان النزاع فيه، لأن البحث إذا كان في المفهوم لا- ينظر فيه إلى المصاديق، فلا يكون عدم تحقق المصداق أو انحصاره في فرد موجبا لنفي صحة النزاع في المفهوم من جهة سعته و ضيقه.

و بتعبير آخر: أن انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد لا يوجب وضعه له، كي لا يعقل النزاع فيه، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام و وضع اللفظ بإزائه. غاية الأمر: مصداق ذلك المفهوم و إن كان في الخارج منحصرًا في فرد واحد - و هو الزمان المتلبس بالمبدأ - و يتمتع تحقق فردة الآخر - و هو الزمان المنقضي عنه المبدأ - إلا أنه من الممكن أن يقال: إن لفظ «مقتل» هل هو موضوع للزمان المتصف بالقتل حالا أو للأعم منه و ما انقضى عنه المبدأ، و إن لم يتحقق في الخارج إلا المتصف به فعلا. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: أعني الجواب بالنقض فقد أشار إليه بقوله: «مع إن الواجب موضوع للمفهوم العام...» إلخ المراد بالنقض: وجود نظير اسم الزمان في انحصار المفهوم الكلي في فرد واحد.

توضيح ذلك: أن انحصار مفهوم كلي في فردين أحدهما ممكن و الآخر ممتنع؛ لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلي ليضطر إلى وضعه للفرد الممكن فقط، فإنه يمكن ملاحظة المعنى الجامع بين الفردين و وضع اللفظ له كما في وضع لفظ الجلالة - الله - على قول، إذ قد وقع النزاع في وضع لفظ «الله» هل أنه للجامع، أو علم لذاته المقدسة، فلو لم يمكن الوضع للكلي بين الممكن و الممتنع لم يصح النزاع فيه، بل كان المتعين أنه علم لا اسم جنس؛ كما أشار إليه بقوله: «وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة».

و أما نظير اسم الزمان في الانحصار في الفرد فهي كلمة الواجب فإنها موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر أفراده غير ذاته تعالی. فكما أن انحصار الواجب في فرد واحد غير مانع عن وضع لفظ الواجب للجامع؛ فكذلك اسم الزمان انحصار مفهومه

في فرد واحد في الخارج غير مانع عن وضعه للجامع، فلا مانع من وضع اللفظ للمفهوم الكلي الذي ينحصر في الخارج في فرد واحد؛ سواء كان غير ذلك الفرد ممتنعاً كمفهوم الواجب الوجود، أو ممكناً كمفهوم الشمس مثلاً.

و هناك جواب آخر لم يذكره المصنف ذكره الشيخ محمد رضا المظفر في «أصول الفقه، ج 1، ص 49، طبع بيروت». و حاصله: أن ما ذكر من الإشكال على اسم الزمان صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص؛ بأن تكون صيغة «مفعل» كمقتل و مضرب و مرمى و نحوها موضوعة بوضعين: أحدهما: للزمان، و الآخر للمكان، و لكن الحق: أن صيغة «مفعل» موضوعة بوضع واحد لمعنى جامع بين الزمان و المكان، و هو وعاء المبدأ و ظرفه سواء كان زماناً أو مكاناً، فمقتل موضوع لوعاء القتل سواء كان زماناً أو مكاناً؛ لا أنه موضوع بوضع مستقل لزمان القتل، و بوضع آخر لمكان القتل، فحينئذ يتجه النزاع إذ يكفي في صحة الوضع للجامع و تعميمه لما تلبس بالمبدأ، و ما انتضى عنه المبدأ:

أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و المتحصل من جميع ما ذكر في الجواب الثالث: أنه يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، و إن امتنع الفرد الآخر.

### خلاصة البحث

إن الغرض من عقد الأمر الثاني هو: دفع الإشكال الوارد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق.

تقريب الإشكال: أنه قد عرفت: اعتبار بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في دخول المشتق في محل النزاع.

و من المعلوم هو: عدم بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في اسم الزمان، لأن الذات هو نفس اسم الزمان و هو متصرم الوجود، فلا يكون باقياً بعد انقضاء المبدأ، فلا يعقل أن يكون اسم الزمان داخلاً في محل النزاع.

الجواب: أولاً: أن الإشكال المذكور مبني على أن يكون محل النزاع مصداق المشتق، و ليس الأمر كذلك بل محل النزاع هو المفهوم، و انحصاره في فرد واحد لا يمنع عن كون اللفظ موضوعاً للعام الكلي، فحينئذ يصح أن يقال: إن اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو للأعم منه و ما انتضى عنه المبدأ.

و ثانياً: أن صيغة «مفعل» وضعت للجامع بين الزمان و المكان أعني: ظرف المبدأ سواء



ثالثها (1): أنه من الواضح: خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة (2): أن المصادر المزيد فيها كالمجردة (3)، في الدلالة على ما يتصف به الذوات و يقوم بها - كما لا يخفى - و أن الأفعال إنما تدل كان زمانا أو مكانا، فمعنى «المضرب» مثلا: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب سواء كان زمانا أو مكانا، و يتعين أحدهما من الآخر بالقرينة.

=====

و حيث إن صيغة «مفعّل» في محل البحث وضعت لوعاء المبدأ - الجامع بين الزمان و المكان - كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو للأعم نزاعا معقولا؛ إذ يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، و هو موجود في اسم الزمان على هذا الفرض.

### خروج الأفعال و المصادر عن محل النزاع

(1) ثالث الأمور التي لا بد من تقديمها: بيان خروج المصادر و الأفعال عن محل النزاع، و هذا الكلام من المصنف توضيح لما ذكره إجمالا في ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام.

و توضيح خروج الأفعال و المصادر عن حريم النزاع يتوقف على مقدمة و هي: أنك قد عرفت ما سبق في بيان ما هو المراد بالمشتق؛ من أن المشتق المبحوث عنه في المقام عبارة عن الوصف الجاري على الذات، و الذي يصح حمله عليها دون ما لا يصح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأفعال و المصادر خارجتان عن محل النزاع و ذلك لعدم جريانهما على الذوات؛ كما أشار إليه بقوله: «لكونها غير جارية على الذوات» هذا تعليل لخروجهما عن محل النزاع و حاصله: أن الضابط في المشتق المبحوث عنه في المقام - كما سبق في الأمر الأول - ما يجري على الذات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ، و اتحادها معه بنحو من الاتحاد.

و هذا الضابط لا ينطبق على الأفعال و المصادر لعدم جريانهما على الذوات.

(2) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليل لعدم جريان الأفعال و المصادر على الذوات. أما المصادر: فلأنها وضعت للدلالة على المبادئ التي تغاير الذوات خارجا، فلا يقبل الحمل عليها؛ إذ لا يصح حمل المبادئ على المبادئ.

(3) أي: المصادر المزيد فيها كالمصادر المجردة «في الدلالة على ما يتصف به الذوات» أي: في الدلالة على المبادئ التي يتصف بها الذوات، و تقوم تلك المبادئ «بها» أي:

بالذوات، فالمراد ب ما الموصولة في قوله: ما يتصف به: المبادئ. و الضمير في قوله: «به» يرجع إلى ما الموصولة. فمعنى العبارة: أن معنى المصادر سواء كانت مزيدة أو مجردة هي

على قيام المبادئ بها قيام صدور (1) أو حلول أو طلب (2) فعلها، أو تركها منها، على اختلافها (3).

إزاحة شبهة (4):

قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها (5) المبادئ وهي تباين الذوات، فلذا لا يصح حملها عليها، و لا يقال: زيد إكرام، أو زيد ضرب.

=====

و أما الأفعال فلأنها بمادتها تدل على المبادئ المغايرة للذوات، وبهيئتها وضعت للدلالة على نسبة المبادئ إلى الذوات وقيامها بها على أنحاءها المختلفة باختلاف الأفعال، فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة، و من المعلوم: أن معانيها هذه تأتي عن الحمل على الذوات، لأن هذه المعاني مباينة لها.

(1) مثل: ضرب و يضرب، أو حلول - مثل: مرض و حسن - و نحوهما. هذا في الإخبار أي: فيما إذا كان الفعل خيرا كفعل الماضي و المضارع.

(2) أي: أو يدل الفعل في الإنشاء على «طلب فعلها» أي: الإتيان بالمبادئ كما في الأمر مثل: اضرب و انصر حيث يطلب من الذات فعل الضرب أو النصر، أو يدل على طلب «تركها منها» أي: طلب ترك المبادئ من الذات كما في النهي مثل: لا تضرب و لا تشرب الخمر و نحوهما.

(3) أي: اختلاف المبادئ من حيث الفعلية أو الشأنية، و الحرفة، و الملكة، و غيرها.

هذا ظاهر كلامه.

و هناك احتمال أن يكون الضمير في «اختلافها» راجعا إلى الأفعال التركيبية و اختلافها من حيث كون النهي فيها تحريما و إرشاديا و تنزيهيا.

أو المراد بالاختلاف: اختلاف أنحاء القيام من الصدور، و الحلول، و الانتزاع و نحوها.

قلنا: إن الظاهر هو الاحتمال الأول.

### عدم دلالة الفعل على الزمان

(4) الشبهة هي: ما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان؛ حتى أخذوا الاقتران به في تعريفه حيث قالوا: الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

(5) أي: بالأزمنة الثلاثة، أو بدلالة الفعل على الزمان، و الاحتمال الثاني وإن كان

في تعريفه؛ و هو اشتباه ضرورة: عدم دلالة الأمر و لا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر: نفس الإنشاء بهما (1) في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو غيرهما كما لا يخفى. بل يمكن منع دلالة غيرهما (2) صحيحاً نظراً إلى ذكر الدلالة قبل الضمير؛ إلا إن الاحتمال الأول أولى؛ نظراً إلى ما هو ظاهر كلام النحاة في تعريف الفعل.

=====

و كيف كان؛ فلا يدل الفعل بجميع أقسامه على الزمان، و أما ما للإنشاء كالأمر و النهي فلا يدل على زمان الحال أصلاً.

بيان: أن الأمر لا يدل إلا على طلب الفعل، و النهي لا يدل إلا على طلب تركه من دون دلالة لهما على الزمان الحال أو المستقبل، لأن المادة تدل على الفعل، و الهيئة تدل على إنشاء الطلب، و ليس فيهما ما يوجب الدلالة على الزمان، نعم؛ الإنشاء يكون في الحال لكنه أجنبي عن الدلالة على الحال، إذ هو من باب أنه فعل صادر عن زماني فيقع قهراً في الزمان.

(1) أي: أن الأمر و النهي لا يدلان إلا على إنشاء الطلب، غاية الأمر: نفس الإنشاء بهما في الحال «كما هو الحال في الإخبار بالماضي» يعني كما أن إخبار المخبر بفعل الماضي أو المستقبل أو غيرهما - كالجمله الاسمية - يقع في زمان النطق الذي هو الحال، لكونه كلاماً؛ من غير فرق بين أن يكون الإخبار بالماضي كقولنا: ضرب زيد، أو المستقبل كقولنا: يضرب زيد، أو بالجمله الاسمية كقولنا: زيد ضارب، فيكون الإخبار بجميع ما ذكرناه بالحال، كما كان الإنشاء بفعل الأمر و النهي في الحال، و أن زمان الحال كما لا يكون مدلولاً لفعل الأمر و النهي كذلك لا يكون مدلولاً لفعل الماضي و المضارع.

(2) أي: غير الأمر و النهي «من الأفعال»؛ كالماضي، و المضارع «على زمان» أي: لا تدل صيغة الماضي على الزمان الماضي، و لا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال؛ «إلا بالاطلاق، و الإسناد إلى الزمانيات».

و حاصل الكلام في المقام: أن دلالة فعل الماضي و المضارع على الزمان بالدلالة التضمنية؛ بأن يكون الزمان جزءاً لمدلولهما ممنوعة؛ لما عرفت: من عدم دلالة شيء من الأفعال على الزمان.

نعم؛ إذا أسندت إلى الزمانيات فتدل على الزمان لكن هذه الدلالة مستندة إلى الاطلاق و الإسناد لا إلى الوضع الذي يقول به النحاة.

و الحاصل: أن الدلالة على الزمان مشروطة بشرطين أحدهما: إطلاق الكلام.

من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق، والإسناد إلى الزمانيات (1)، وإلا لزم (2) القول و ثانيهما: كون المسند إليه من الزمانيات لا نفس الزمان، أو من المجردات الغير الزمانية.

=====

فلا تكون بالوضع كما توهمه النحاة.

(1) المراد بالزمانيات: ما كان الزمان طرفا لوجوده؛ بأن يكون وجوده في الزمان كغالب الموجودات، و يقابله المجردات عن الزمان كذات الواجب تعالى، وكذا نفس الزمان.

(2) أي: لو لم تكن دلالة الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزماني؛ بأن كانت بالوضع لزم التجريد، والالتزام بالمجازية عند الإسناد إلى غير الزمانيات أي: فيما أسند إلى نفس الزمان أو إلى من فوق الزمان كذات الباري تعالى و سائر المجردات.

فيكون قوله: «وإلا لزم القول بالمجاز...» إلخ من الأدلة على نفي دلالة الفعل على الزمان تضمننا بتقريب: أنه لو كانت دلالة الفعل على الزمان بالوضع لزم القول بالمجاز والتجريد فيما إذا أسند الفعل إلى نفس الزمان، أو المجردات الخالية من الزمان. و التالي بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله.

و النتيجة هي: عدم دلالة الفعل على الزمان بالوضع و هو المطلوب، و الاستدلال بالقياس الاستثنائي إنما يتم بعد ثبوت أمرين: الملازمة و بطلان الثاني.

أما الملازمة: فهي ثابتة؛ وذلك أن الفعل إذا أسند إلى نفس الزمان «مثل: مضى الزمان»، أو إلى من فوق الزمان مثل: «علم الله كل شيء»، و كان الإسناد بلا لحاظ التجريد، لزم أن يقع الزمان في زمان آخر في المثال الأول، و لزم أن يكون فعل المجرد عن الزمان في الزمان في المثال الثاني و كلاهما باطل، لأن الأول: مستلزم للدور أو التسلسل، و الثاني: مستلزم لأن يكون فعل الله الذي لا حد له محدودا بالزمان.

أما لزوم الدور: فلأن الزمان - الذي هو جزء مدلول الفعل - مظروف، و كل مظروف يتوقف على الظرف، و الظرف في المثال المذكور هو الزمان، و هو فاعل يتوقف على الفعل من حيث كونه فاعلا، و الفعل هو المظروف المتوقف على الظرف الذي هو الزمان فيلزم الدور؛ و هو توقف الزمان على الزمان.

و أما لزوم التسلسل: فتقريبه: أن الزمان المظروف - الذي هو مدلول الفعل - يتوقف على الزمان الذي هو فاعل في المثال المذكور؛ لتوقف الفعل على الفاعل، فإذا كان الزمان الظرفي في زمان آخر - بأن كان للزمان زمان، و لذلك الزمان زمان آخر إلى ما لا نهاية له - يلزم التسلسل، فلا بد حينئذ من التجريد و المجاز بإلغاء الزمان تجنبا عن الدور و التسلسل. هذا غاية ما يمكن أن يقال في بطلان وقوع الزمان في الزمان.

بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

نعم؛ لا يبعد (1) أن يكون لكل من الماضي و المضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو و أما بطلان إسناد الفعل من دون التجريد إلى المجردات الخالية من الزمان؛ فلأن أفعالها لا تقع في الزمان لأنها غير محدودة، و ما كان في الزمان محدود بحد لا محالة فلا بد من التجريد و المجاز بإلغاء الزمان. هذا تمام الكلام في الملازمة.

=====

و أما بطلان التالي: فلعدم الفرق بين إسناد الفعل إلى الزماني مثل: «ضرب زيد» و إسناده إلى نفس الزمان، مثل: «مضى الزمان»، و إسناده إلى المجرد عن الزمان مثل:

«خلق الله الإنسان»؛ فإن الفعل في جميع هذه الأمثلة استعمل في معنى واحد على نسق واحد؛ بلا لحاظ تجريد أو تجوز بإلغاء الزمان، بل لحاظ التجريد و التجوز على خلاف حالهم في الاستعمالات. و بهذا البيان يستكشف كشفًا قطعيًا: أن الزمان غير مأخوذ في الفعل جزءًا.

نعم؛ الفعل المسند إلى الزماني لا بد أن يقع في الزمان، فالفعل حينئذ و إن كان يدل على وقوع الحدث في أحد الأزمنة الثلاثة؛ إلا إنه ليس من جهة الوضع، بل من جهة أن الأمر الزماني لا بد أن يقع في أحد الأزمنة الثلاثة، فيدل الفعل على الزمان بالالتزام و هو ليس من محل الكلام.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن الأفعال لا تدل على الزمان تضمنًا، و أن استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة، من دون فرق بين استعمالها في الزمان و ما فوقه من المجردات و بين استعمالها في الزماني.

### امتياز الماضي عن المضارع

(1) هذا الكلام من المصنف بيان لامتياز الفعل الماضي عن المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما، و لأجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر و يكون الاستعمال غلطًا واضحًا. على ما في تقارير أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره».

و خلاصة الكلام: أن لكل من معنى الفعل الماضي و المضارع خصوصية تستلزم الزمان، و يمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر، و هي في الماضي تحقق النسبة في الزمان الماضي، و خروج الحدث من القوة إلى الفعل، و من العدم إلى الوجود، و فراغ الفاعل عن الفعل.

الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده (1): أن المضارع و من البديهي: أن هذه الخصوصية تلازم وقوع الحدث في الزمان الماضي، وهذه الخصوصية موجودة في الفعل الماضي في جميع موارد استعماله؛ من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي كي يقال: بدلالة الماضي على الزمان، بل وقوع المبدأ في الزمان الماضي من لوازم الخصوصية الموجودة في الفعل الماضي.

=====

و أما الخصوصية في الفعل المضارع: فهي خصوصية الترتب الجامعة بين الحال و الاستقبال، وهذه الخصوصية تلازم زمان الحال أو الاستقبال، فلا دلالة للفعل المضارع على الزمان تضمننا. نعم؛ كل من الفعل الماضي و المضارع يدل عليه التزاما لمكان الخصوصية في كل منهما.

و عليه: فدعوى: دلالة فعل الماضي أو المضارع بنفسهما على الزمان الماضي، أو الحال، و الاستقبال بالتضمن - كما يستفاد ذلك من قول النحاة على نحو كان الزمان جزءا للموضوع له - مما لا وجه له أصلا.

(1) أي: يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان تضمننا: «أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال».

أما وجه التأييد: فيتضح بعد ذكر أمور منها: أن مرادهم من الزمان المقترن به الفعل هو: مصداق الزمان لا مفهومه؛ لأن وقوع الحدث المحقق في الماضي و وقوع الحدث المترقب، أو الحدث الحاضر في المضارع كان في مصداق الزمان.

و منها: أن مرادهم من الاقتران هو: دلالة الفعل على الزمان بالتضمن لا بالالتزام.

و منها: أن مرادهم من الزمان المأخوذ في مدلول الفعل هو: المصداق.

و منها: أنه لا جامع بين الحال و الاستقبال إلا مفهوم الزمان.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: بالتنافي بين كلامهم بالاشتراك المعنوي في المضارع و بين قولهم: بأن المأخوذ في معنى الفعل هو المصداق بمعنى: أن ما يكون جامعا بين الحال و الاستقبال - أعني: مفهوم الزمان - لم يؤخذ في مدلول الفعل، و ما أخذ في مدلوله لا يكون جامعا بينهما، فإن قلنا حينئذ بالوضع لكل من المصداقين: يلزم الاشتراك اللفظي، و إن قلنا بالوضع لأحدهما: يلزم التجوز في الآخر، و كلاهما مناف لما صرحوا به من الاشتراك المعنوي، فلا يمكن الجمع بينهما إلا بأن يكون مرادهم من اقتران الفعل بالزمان اقترانه بخصوصية تستلزم الزمان، و هي خصوصية الترتب الجامعة بين الحال و الاستقبال. و لازم ذلك: عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن و إن كان يدل عليه بالالتزام؛ فلذا يكون مؤيدا للمقام.

يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا (1) أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما (2)، كما أن الجملة الاسمية (3) ك «زيد ضارب» يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية مثلها (4).

و ربما يؤيد ذلك (5): أن الزمان الماضي في فعله، و زمان الحال أو الاستقبال في و أما وجه جعله مؤيدا لا دليلا: فلأن الاشتراك المعنوي غير متسالم عليه، بل قال بعض منهم بالاشتراك اللفظي فيه، و على هذا يدل المضارع على زمان الحال و الاستقبال.

=====

و لكن لما كان القول بالاشتراك المعنوي أمرا مشهورا بين النحاة فهو مما يصلح للتأييد، و لذا جعله مؤيدا لمدعاه لا دليلا عليه.

(1) أي: لا يكون مرادهم: أن فعل المضارع يدل على مفهوم زمان يعمهما أي:

الحال و الاستقبال.

(2) أي: يعم الحال و الاستقبال لما عرفت من أن المأخوذ في مدلول المضارع عند النحاة هو مصداق الزمان لا مفهومه الجامع بينهما، فيكون المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه، فليس مرادهم أن المضارع يدل على مفهوم زمان يعم الحال و الاستقبال.

(3) أي: كما أن الجملة الاسمية مثل: «زيد ضارب» «لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة؛ مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا».

و ملخص الكلام في المقام: كما أن الجملة الاسمية لا تدل وضعا على الزمان باتفاق النحاة؛ بحيث يكون الزمان جزء مدلولها، بل تدل عليه بالالتزام لأجل دلالتها على معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، و ذلك المعنى هو ثبوت المبدأ للذات على الدوام و الاستمرار، و يكون الثبوت كذلك مستلزما للزمان، فالجملة الاسمية تدل عليه بالالتزام، و لا تدل على واحد من الأزمنة الثلاثة بالتضمن المسبب عن الوضع.

هذا معنى قوله: «و مع عدم دلالتها على واحد منها» أي: الأزمنة الثلاثة «أصلا» أي:

عدم دلالتها وضعا و إن كانت تدل عليه التزاما.

(4) أي: مثل الجملة الاسمية في عدم دلالتها وضعا على الزمان و إن كانت تدل عليه بالالتزام.

(5) أي: يؤيد ما ذكرنا من عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان تضمنا، بل يدل عليه التزاما؛ أن الماضي قد يكون مستقبلا و المضارع ماضيا، و إنما يكون الأوّل ماضيا و الثاني مستقبلا بالإضافة كما سيأتي في المثالين.

المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة وفي المضارع ماضيا كذلك، وإنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجتني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله:

جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا.

=====

و أما وجه التأييد: فيوضح بعد ذكره مقدمة وهي: أن كلا من الماضي والمستقبل والحال على قسمين: الحقيقية والإضافية، والمراد من الأولى: هو الماضي والحال والمستقبل بالنسبة إلى زمان النطق، والإضافية هي الماضي والمستقبل والحال بالنسبة إلى أمر آخر، مثلا: يجتني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام، ومثل: جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى؛ حيث إن المثال الأول مثال لاستعمال الماضي - وهو «ضرب» - في الزمان المستقبلي حقيقة، والمثال الثاني: مثال لاستعمال المضارع وهو - يضرب - في الزمان الماضي حقيقة، لأن المفروض: مضى الشهر الذي هو أو ما بعده ظرف الضرب المستفاد من «يضرب»، فإن «يضرب» في الجملتين في المثال الثاني ليس زمانه مستقبلا أو حالا بالنسبة إلى زمان النطق، بل مستقبل بالنسبة إلى الشهر، واستعمل في زمان الماضي حقيقة؛ لأن جملة هو يضرب جملة حالية لاقرانها بالواو الحالية تكون حالا عن فاعل جاء، فتكون قييدا للعامل وهو الفعل الماضي.

وكذلك «وقد ضرب» في المثال الأول جملة حالية لاقرانها بالواو الحالية تكون حالا عن فاعل يجتني وهو «زيد»، والحال يكون قييدا للعامل وهو الفعل المضارع؛ فيكون الضرب كالمجيء في المستقبل حقيقة، فقد استعمل الماضي في المستقبل حقيقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذ في معنى الفعل هي الحقيقية منها لا الإضافية، فحينئذ يلزم التجوز في المثالين لعدم استعمال الماضي في الماضي الحقيقي، ولا المضارع في المستقبل؛ فلا بد من لحاظ العلاقة المصححة للمجازية مع إن أهل المحاور لا يلاحظون في مثلها علاقة المجاز؛ هذا بخلاف ما ذكرنا من عدم دلالة الفعل على الزمان، ولا يكون الزمان مأخوذا في مدلوله، فلا يلزم المجاز حتى تلاحظ علاقة المجاز، فلذا لا يلاحظون علاقة المجاز.

ثم إن ذكره تأييدا لا دليلا؛ لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل:

مطلقها لا الحقيقية منها، ولكنه خلاف الظاهر، فمجرد الاحتمال - مع كونه على خلاف الظاهر - لا يخرج عن الدليلية، ولعله لهذا أمر بالتأمل بقوله: «فتأمل جيدا».



يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد الأمر الثالث: بيان خروج الأفعال و المصادر عن نزاع المشتق، لأنها غير جارية على الذات، و المشتق المبحوث عنه ما يجري على الذات، و يصح حمله عليها.

2 - أن الفعل لا يدل على الزمان تضمنا بحيث يكون الزمان مأخوذا في مدلوله كما زعمه النحاة؛ حيث قالوا: بدلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران به في تعريفه.

فما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان - حيث قالوا: الفعل: ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة - اشتباه واضح.

3 - الدليل على عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن: أنه لو دل عليه بالتضمن المسبب عن الوضع - بأن يكون الزمان جزءا لمدلوله - لزم القول بالمجاز و التجريد؛ عند إسناد الفعل إلى نفس الزمان مثل: «مضى الزمان»، أو إلى فوق الزمان أي: المجرى عنه مثل: «خلق الله الزمان»، و كلاهما باطل، لأن الأول: مستلزم للدور أو التسلسل.

و الثاني: مستلزم لأن تكون أفعال الله محدودة و هو باطل، لأن أفعال الله غير محدودة بحد أصلا، فلا بد من القول بالمجاز بإلغاء الزمان و التجريد و هو باطل؛ و ذلك لعدم الفرق في استعمال الفعل بين إسناده إلى الزماني أو غيره، و كان استعمال الفعل في جميع الموارد بمعنى واحد، و على نسق فارد، و هذا دليل على عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن و إن كان يدل عليه بالالتزام.

و مما يؤيد ذلك هو: قول النحاة بكون المضارع مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال؛ إذ المأخوذ في معنى الفعل هو مصداق الزمان لا مفهومه، و المفهوم المشترك بينهما لم يؤخذ في مدلول الفعل، فلا يمكن الجمع بين الاشتراك المعنوي و بين أخذ مصداق الزمان في معنى الفعل؛ إلا- إن يقال: بأن للمضارع خصوصية تستلزم الزمان و هي جامعة بين الحال و الاستقبال، فيدل الفعل على الزمان بالالتزام لا بالتضمن.

و مما يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان أيضا هو: استعمال الفعل الماضي في المستقبل حقيقة، و استعمال المضارع في الماضي كذلك من دون تجوّز و لحاظ علاقة المجاز؛ إذ لو كان الزمان مأخوذا في مدلول الفعل لكان الزمان الماضي مأخوذا في الفعل الماضي، و المستقبل في المضارع؛ فيكون استعمال الماضي في المستقبل، و استعمال المضارع في

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه (1) بما يناسب المقام، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام. فاعلم: أنه وإن اشتهر بين الأعلام: أن الحرف ما دل على معنى في غيره (2)، وقد الماضي مجازاً، مع إن الأمر ليس كذلك، وليس ذلك إلا لأجل عدم دلالة الفعل على الزمان بالوضع، وعدم أخذ الزمان في معنى الفعل وهو المطلوب.

=====

## امتياز الحرف عن الاسم و الفعل

(1) أي: الاسم و الفعل. قوله: «بما يناسب المقام»: فيه احتمال أن تكون العبارة في النسخة الأصلية: «مما» بدل «بما»، ليكون بياناً لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما به يمتاز الحرف عما عداه»، أو المراد: بما مقدار ما يناسب المقام.

و كيف كان؛ فتوضيح ذكر امتياز الحرف عما عداه من باب الاطراد في الاستطراد يتوقف على مقدمة وهي: أن معنى الاستطراد هو: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر غير مقصود بالأصالة، بل كان مقصوداً بالتبع، فذكر ما ليس مقصوداً بالأصالة إنما هو من باب الاستطراد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود بالأصالة في الأمر الثالث هو: بيان خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق، فكان بيان الفرق بين الفعل و الاسم - بأن للفعل خصوصية تستلزم الزمان فيدل عليه بالالتزام بخلاف الاسم - من باب الاستطراد؛ ثم ذكر الحرف و بيان الامتياز بينه و بين ما عداه من الاسم و الفعل اطراد في الاستطراد؛ يعني: تعميم لبيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة؛ ليتضح الامتياز بين كل من الاسم و أخويه.

فإن قيل: لما ذكر المصنف بحث الحرف و قد مر في بحث الوضع، فليس تكراره إلا إتلافاً للوقت و تضييعاً للعمرة؟

فإنه يقال: إن التكرار إتلاف للوقت لو لم تترتب عليه فائدة، و معها يكون مطلوباً عند البلغاء و العقلاء، و من فوائده في المقام: بيان عدم المنافاة بين كون المعنى في الحرف كلياً، و بين كونه جزئياً ذهنياً.

و منها: أن بيان الفرق بين معنى الحرف و الاسم هنا أوضح مما مر سابقاً.

(2) أي: كائناً في غيره؛ بأن يكون ذلك المعنى قائماً بذلك الغير و جوداً كقيام العرض بموضوعه.

و الفرق بينهما: أن العرض قابل للتصور بدون الموضوع، و معنى الحرف غير قابل

بيناه في الفوائد (1) بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم: عدم الفرق بينه (2) وبين للتصور بدون ذلك الغير، لأنه من قبيل النسب القائمة بالمنتسبين على هذا القول المشهور بين الأعلام.

=====

(1) أي: الفوائد كتاب كتبه المصنف قبل الكفاية ونذكر ما فيه؛ لأنه لا يخلو عن فائدة وقال فيه ما هذا لفظه: «ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان معنى الحرف في المقام استطرادا كسائر الأقسام، ولنمهد لذلك مقدمة وهي أن الوجود الخارجي كما أنه تارة: يكون موجودا في نفسه سواء كان بنفسه أولا كالأجسام والحواس، وأخرى: يكون موجودا في غيره كما في الأعراض كذلك المتصور والموجود الذهني فتارة: يكون موجودا في نفسه ومتصورا على استقلاله، ومدركا بحياله، وأخرى:

يكون موجودا في غيره ومتصورا بتبعيته، ومدركا على أنه من خصوصياته وأحواله.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن القسم الأول من الذهني هو المعنى الاسمي المدلول عليه بالأسماء مطلقا، مطابقة أو تضمنا أو التزاما، والأفعال تضمنا، والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة، والأفعال وبعض الأسماء تضمنا، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره أي: في معنى آخر يكون قائما به ومتصورا بتبعيته، لا أنه يدل على معنى يكون لغير لفظه، بل للفظ آخر، كي لا يكون له معنى، بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهومية، كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين.

والحاصل: أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، لا من وحدة الدال وتعددده، كيف؟ وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الألفاظ المتعلقة لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات؟ بدهة: عدم وضعها لها، وهو بعيد لا أظن أن يلتزم به أحد، وإرادة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه، وهو أبعد، ودلالة الحرف عليها لا يكون إلا من باب الدال والمدلول وهو عين المأمول، نعم؛ فرق بين الحرف وغيره حيث إنه لا يدل على معنى تحت لفظه، بل على ما تحت المتعلقة؛ لما عرفت: من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعه، فافهم واستقم». انتهى. فوائد الأصول، ص 65.

(2) أي: بين الحرف وبين الاسم أي: لا فرق بينهما في أصل المعنى كما توهموه، ولم يلحظ الاستقلال بالمفهومية في الاسم، كما أنه لم يلحظ عدم الاستقلال بالمفهومية في الحرف، فالفرق بينهما في كيفية الاستعمال لا في ذات المعنى الموضوع له. نعم؛ في

الاسم بحسب المعنى، وإنه (1) فيهما لم يلحظ فيه (2) الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه (3) وضع يستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه (4): يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ «الابتداء» (5) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في المعنى الاستقلالي، لما كان مقام الاستعمال يستعمل لفظ الحرف إذا أريد المعنى حالة لغيره، ولفظ الاسم إذا أريد المعنى بما هو هو.

=====

فلفظ «من» يستعمل في مفهوم الابتداء عند لحاظه آليا، ولفظ «الابتداء» يستعمل فيه عند لحاظه استقلاليا، فالموضوع له فيهما واحد وهو ذات المعنى، ولحاظ الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها خارج عن المعنى؛ لما عرفت في مبحث الوضع: من امتناع أخذ اللحاظ في الموضوع له.

(1) أي: المعنى في الاسم والحرف.

(2) أي: في المعنى أي: فالمعنى الموضوع له في الحرف والاسم واحد.

(3) أي: الحرف وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، فالفرق بينهما إنما هو في ناحية الاستعمال لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فالحرف يمتاز عن الاسم في كيفية الاستعمال بمعنى: أنه إن أريد المعنى بما هو حالة لغيره يكون حرفا، وإن أريد بما هو هو وفي نفسه يكون اسما.

(4) أي: وعلى ما ذكرناه من الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي - في كيفية الاستعمال لا في ذات المعنى، ولا في المستعمل فيه - يكون كل واحد من الاستقلال بالمفهومية المأخوذ في الاسم، وعدم الاستقلال بالمفهومية المأخوذ في الحرف «إنما اعتبر في جانب الاستعمال» من المستعمل - بصيغة الفاعل - لا في المستعمل فيه أو الموضوع له؛ حتى يكون التفاوت بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب ذات المعنى؛ كما هو المشهور بين النحاة. فلما كانت ألفاظ الأسماء والحروف موضوعة للمعاني الكلية الطبيعية بدون أن يكون قيد الآلية والاستقلالية جزءا أو قيادا لها كان الوضع والموضوع له فيهما عامين؛ فإن المعنى الموضوع له فيهما هو ذات المعنى، من دون أن يكون مقيدا بقيد أصلا.

(5) أي: الابتداء الذي هو اسم لو استعمل في المعنى الآلي؛ بأن يستعمل الاسم مكان ما يستعمل الحرف؛ مثل قولك: «سرت ابتداء البصرة»، بدل قولك: سرت من

مجازا و استعمالا له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له (1)، فالمعنى في كليهما (2) في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، و مقيدا باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن البصرة، وكذلك استعملت لفظة «من» في المعنى الاستقلالي مثل قولك: «من خير من إلى» بمعنى: «الابتداء خير من الانتهاء» لا يضر، ولما كان الاستعمال فيهما مجازا أو استعمالا للفظ في غير ما وضع له، لأن المفروض: تساوي الموضوع له فيهما.

=====

(1) أي: وإن كان هذا النوع من الاستعمال بغير ما وضع له أي: بغير النهج الذي اعتبره الواضع في مقام الاستعمال؛ إذ قد عرفت: اشتراط الواضع وهو: أن يستعمل الحرف في المعنى الآلي، و الاسم في المعنى الاستقلالي، فهذا الاستعمال أي: استعمال الحرف في المعنى الاستقلالي، مما لم يسمح به الواضع، ولهذا يكون استعمالا بغير ما وضع له. أي: بغير النهج المطلوب للواضع و كان فيما وضع له؛ لأن المعنى الموضوع له هو مفهوم الابتداء في كليهما.

(2) أي: فالمعنى في الاسم، و الحرف في نفسه - مع قطع النظر عن اللحاظ الاستقلالي أو الآلي - كلي طبيعي، و مع تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، و نظرا إلى أن لحاظ المعنى وجوده ذهنا جزئيا ذهني.

و غرض المصنف هو عدم التنافي بين المعاني المذكورة.

توضيح ذلك يتوقف على ذكر أمور:

الأول: الفرق بين الكلي الطبيعي، و المنطقي و العقلي في اصطلاح أهل الميزان: أن مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا، و معروضه طبيعيا، و المجموع عقليا، مثلا لو قلنا:

الإنسان كلي كان موضوع هذه القضية هو: الكلي الطبيعي، و محمولها هو الكلي المنطقي، و مجموع الموضوع و المحمول هو الكلي العقلي، فالكلي الطبيعي باصطلاح أهل الميزان هي الطبيعة المعروضة للكلية بما هي معروضة لها؛ إلا أن المراد بالكلي الطبيعي هنا هو نفس المعنى الذي لا يمنع الشركة؛ لا المعنى المقيد بكونه معروضا للكلية.

و كذلك الكلي العقلي في اصطلاح أهل الميزان؛ وإن كان هو المجموع من العارض و المعروض، و إطلاق الكلي عليه باعتبار العارض؛ إلا أن المراد به هنا هو: المعنى المقيد بأمر ذهني كالحاظ الاستقلالي أو الآلي.

الثاني: أن كل ما دخل في حيز الوجود لا بد أن يكون جزئيا؛ سواء وجد في الخارج أو في الذهن، و ذلك نظرا إلى ما هو المعروف بين الفلاسفة من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. وإن كان (1) بالوجود الذهني، فافهم (2) و تأمل فيما وقع في المقام من الأعلام؛ من الخلط و الاشتباه، و توهم كون الموضوع له أو المستعمل الثالث: أن الفرق بين الإيجاد و الوجود أمر اعتباري؛ فإن الشيء الواحد بالنسبة إلى الفاعل إيجاد، و بالنسبة إلى القابل وجود، ثم الوجود الذهني هو نفس لحاظ النفس و تصورها، لأنه إيجادها دون شيء آخر.

=====

و لما كان تشخص اللحاظ بتشخص النفس لكونه من عوارضها، و تشخص العارض بتشخص المعروض كان جزئيا ذهنيا.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: إنه لا منافاة بين المعاني المذكورة، فنفس المعنى في الاسم و الحرف في نفسه. أي: مع قطع النظر عن تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي طبيعي؛ لأنه لا يمنع عن الشركة، و قد عرفت: أن المراد بالكلي الطبيعي ما لا يمنع عن الشركة، و نفس المعنى نظرا إلى تقيده بلحاظ الآلية أو الاستقلالية كلي عقلي، لما عرفت: من أن المراد بالكلي العقلي هنا هو المعنى المقيد بأمر ذهني، ثم إن التقييد باللحاظ معتبر في كون المعنى كليا عقليا لا- في كونه جزئيا ذهنيا، إذ يكفي في كونه جزئيا ذهنيا حصوله في الذهن سواء قيد باللحاظ أم لا.

و من هنا ظهر عدم التنافي بين كون المعنى كليا عقليا و جزئيا ذهنيا، فإنه كلي عقلي نظرا إلى نفس لحاظ النفس و تصورها آلية المعنى أو استقلاليته، فيكون المعنى مقيدا باعتبار كونه مقيدا بأمر ذهني و هو لحاظ الآلية و الاستقلالية، و جزئي ذهني باعتبار كونه موجودا في الذهن بتصور النفس، و لا منافاة بينهما لأجل تعدد الاعتبار.

فالمتحصل من الجميع: أنه لا منافاة بين كون المعنى كليا طبيعيا، و كليا عقليا، و جزئيا ذهنيا؛ لأجل تعدد الاعتبار.

(1) أي: وإن كان التشخص بسبب الوجود الذهني.

(2) أي: فافهم فائدة الإعادة و التكرار، «و تأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه»؛ بين كون لحاظ الآلية في الحروف قيدا للموضوع له، أو المستعمل فيه؛ حيث أخذوه شطرا للموضوع له فيها، أو قيدا للمستعمل فيه، فتوهموا كون الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف خاصا، غافلين عن كون لحاظ الآلية فيها ناشئا من الاستعمال، فيمتنع دخله في نفس المعنى، و قد عرفت: أن الأقوال هنا ثلاثة، فقد توهم جماعة عموم الوضع فقط و قالوا بكون الموضوع له كالمستعمل فيه خاصا، و ذهب جماعة آخرون - منهم التفتازاني - إلى عموم الموضوع له كالوضع، و قالوا: بكون المستعمل فيه خاصا.

فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عداه (1) فإنه عام. وليت شعري (2) إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له؟ وهل (3) يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ (4) كيف؟ (5) وإلا لزم أن والمصنف يقول بعمومية الكل أي: الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال، فهي من شئون الاستعمال وأطواره؛ لا من قيود الموضوع له، ولا المستعمل فيه.

=====

(1) أي: بخلاف ما عدا الحروف وهو الاسم. وكان الأولى تأنيث الضمير لكونه راجعا إلى الحروف. أي: الموضوع له في الاسم عام كما أشار إليه بقوله: «فإنه عام».

(2) هذا إشارة إلى وجه عدم الفرق بين الحرف والاسم، فكما لا دخل للحاظ الاستقلالية في المعنى الاسمي؛ فكذلك لا دخل للحاظ الآلية في المعنى الحرفي، «وليت شعري» يعني: وليتني دريت وعلمت - بمعنى: التعجب - إن كان قصد الآلية موجبا لجزئية المعنى في الحروف فلما ذا لا يكون قصد الاستقلالية في الأسماء موجبا لكون المعنى جزئيا فيها؟ فكما لا يعتبر قصد الاستقلالية في الأسماء لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه قطعا، فكذا في الحروف.

(3) الاستفهام للإنكار، فيكون مفاده نفي اعتبار قصد الاستقلالية في الموضوع له، والمستعمل فيه فيما عدا الحروف، فليكن الأمر في الحروف كذلك، فلا فرق بين هذين القصدين في عدم دخلهما في الموضوع له، وعدم إيجابهما جزئية المعنى بعد كون كليهما من شئون الاستعمال وأطواره. فالالتزام بكون القصد في أحدهما موجبا لجزئيته دون الآخر ليس إلا تحكما واضحا.

(4) أي: فلما ذا لا يكون قصد الآلية في الحروف، كقصد الاستقلالية في الأسماء في عدم أخذه في نفس الموضوع له، فيكون المعنى فيهما واحدا حقيقة كما مرّ غير مرة.

(5) أي: كيف لا يكون قصد الآلية خارجا عن المعنى الحرفي «وإلا لزم...» إلخ أي:

لو كان للحاظ داخلا في المعنى الحرفي «لزم أن يكون معاني المتعلقة للحروف غير منطبقة على الجزئيات الخارجية».

و حاصل كلام المصنف «قدس سره» في المقام: أنه لا يجوز الالتزام بكون قصد الآلية موجبا لجزئية المعنى في الحروف وذلك لأمرين:

الأول: أن ذلك مستلزم للترجيح بلا مرجح نظرا إلى أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، فإذا جاز أن يكون قصد الآلية موجبا لجزئية المعنى في الحروف؛ جاز أن

يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية، و الكلي العقلي لا موطن له إلاّ الذهن، فالسير و البصرة و الكوفة في - سرت من البصرة إلى الكوفة - لا يكاد يصدق على السير و البصرة و الكوفة، لتقيدها (1) بما اعتبر فيه القصد، فتصير (2) عقلية فيستحيل انطباقها (3) على الأمور الخارجية.

و بما حققناه (4) يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي، و الصدق على الكثيرين، يكون قصد الاستقلالية موجبا لجزئية المعنى في الأسماء أيضا، فكما لا يكون قصد الاستقلالية مأخوذا في معاني الأسماء، فكذلك لا يكون قصد الآلية مأخوذا في معاني الحروف. هذا ما أشار إليه لقوله: «فلم لا يكون فيها كذلك».

=====

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كيف ؟ و إلاّ لزم أن يكون معاني المتعلقة».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اللحاظ إذا كان قيدا لمعنى الحرف لكان قيدا لمعنى الاسم أيضا، لأن معنى الحرف قد يكون قيدا لمعنى الاسم، فاللحاظ الآلي قيد لمعنى الاسم، لأن قيد القيد قيد، فلزم حينئذ أن يكون معاني المتعلقة الحروف مثل:

السير و البصرة و الكوفة في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» كليات عقلية.

و إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم من كون اللحاظ الآلي مأخوذا في المعنى الحرفي أمران:

الأول: عدم صدق متعلقات معاني الحروف على الخارجيات، لأنها حسب الفرض مقيدة بقيد عقلي و هو لحاظ الآلية، و من البديهي: أن المقيد بقيد عقليّ عقليّ، و العقلي لا موطن له إلاّ العقل.

الثاني: يلزم امتناع امثال الأمر في قولك: «سر من البصرة إلى الكوفة»، و الحال أنه يصدق على ما في الخارج، و لا يمتنع الامثال، و ليس هذا إلاّ لعدم اعتبار قصد الآلية في الموضوع له في الحروف، كما لا يعتبر قصد الاستقلالية في الموضوع له في الأسماء.

(1) أي: تعليل لعدم صدق ما ذكر على ما في الخارج، لتقيده السير و الكوفة و البصرة بالمعنى الحرفي المقيد بقيد عقلي و هو لحاظ الآلية.

(2) أي: تصير الأمور الثلاثة كليات عقلية لما عرفت من أنّ المقيد بالقيد العقلي يصير عقليا.

(3) أي: فيستحيل انطباق الأمور الثلاثة على الأمور الخارجية، لأنّ الأمور العقلية لا موطن لها إلاّ في العقل.

(4) أي: من كون المعنى بنفسه في كل من الاسم و الحرف كليا طبيعيا قابلا للصدق على كثيرين، و بلحاظ تقيده باللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزئيا ذهنيا؛ يوفق بين جزئية



وأن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، و كليته بلحاظ نفس المعنى.

و منه (1) ظهر عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف، بل يعم غيره فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام. وقد سبق في بعض الأمور (2) بعض الكلام و الإعادة مع ذلك (3) لما فيها (4) من الفائدة فافهم (5).

رابعها (6): أن اختلاف المشتقات في المبادئ، و كون المبدأ في بعضها حرفة المعنى الحرفي بل الاسمي، و بين الصدق على الكثيرين.

=====

## امتياز الحرف عن الاسم و الفعل

(1) أي: مما حققناه من التوفيق بين كلية المعنى الحرفي و الاسمي و بين جزئيته ظهر:

عدم اختصاص هذا الإشكال - أعني: التنافي بين كلية المعنى و جزئيته - و الدفع الذي تقدم من كون الكلية باعتبار، و الجزئية باعتبار آخر أي: لا يختص الإشكال مع دفعه بالحرف «بل يعم غيره» أي: غير الحرف و هو الاسم.

(2) أي: الأمر الثاني تقدم فيه الكلام في الفرق بين المعنى الحرفي و الاسمي.

(3) أي: مع سبق البحث في المعنى الحرفي.

(4) أي: لما في الإعادة و التكرار من الفائدة، و هي: عدم المنافاة بين كون الشيء كليا طبيعيا و كونه جزئيا ذهنيا، و عدم المنافاة بين كون الشيء كليا عقليا، و بين كونه جزئيا ذهنيا.

(5) لعله إشارة إلى ضعف قوله: «و الإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة».

وجه الضعف: أن الإعادة و إن كانت كذلك أي: فيها الفائدة و لكن ليست كل فائدة من موجبات الإعادة، بل ما إذا كانت الإعادة مقرونة بشواهد و دلائل زائدة على ما سبق و ليست هي في المقام كذلك. و تركنا ذكر خلاصة البحث لأننا ذكرناه في الأمر الثاني.

## اختلاف المشتقات من حيث المبادئ

(6) الرابع من الأمور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان دفع توهم التفصيل المنسوب إلى «الفاضل التوني» «رحمه الله»، حيث قال ما محصله:

من أن المبدأ إن كان من قبيل الملكة و الصناعة و الحرفة فكانت هيئة المشتق موضوعة للأعم؛ حيث يكون إطلاقه على من انتضى عنه المبدأ على نحو الحقيقة، و إن كان من قبيل الأفعال الخارجية كالضرب و الأكل و الشرب و نحوها فكانت موضوعة لخصوص المتلبس بالمبدأ؛ حيث يكون إطلاقه على من انتضى عنه المبدأ على نحو المجاز.

و حاصل الدفع: أن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة.



وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى.

غاية الأمر: أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به (1) فعلا لو توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اختلاف المشتقات إنما يوجب فرقا بين المبادئ في التلبس وعدمه؛ بمعنى: أنه إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال الخارجية كالقيام والقعود والركوع والسجود وما شاكل؛ ذلك كان التلبس به بمباشرته فعلا، ويصدق الانقضاء عند عدم مباشرته فعلا، فلا يصدق القائم على النائم ولا القاعد على القائم مثلا.

=====

و أما إذا كان المبدأ من قبيل الحرفة مثل: التجارة والبقالية، أو من قبيل الصناعة مثل:

التجارة والصياغة، أو من قبيل القوة والملكة مثل: الكتابة والاجتهاد فيختلف التلبس، فالتلبس به فيما إذا كان المبدأ من قبيل الحرفة يصدق ما دام محترفا، وفي الصناعة يصدق التلبس ما دام مشتغلا بها أي: لم يتركها، وفي الملكة والقوة يصدق التلبس ما دامتا موجودتين.

وهذا الاختلاف لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها؛ وهي: إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك دفع توهم التفصيل، وأنه توهم فاسد، لأن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختصاص النزاع بما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال، بل هو يتأتى في جميع الموارد؛ لأن البحث في جميع تلك الموارد إنما هو بعد انقضاء المبدأ.

غاية الأمر: يختلف الانقضاء باختلاف المبادئ، فالانقضاء فيما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال يتحقق برفع اليد عن تلك الأفعال ولو أنا ما.

وفيما إذا كان من قبيل الحرفة والصناعة يكون بتركهما والإعراض عنهما. وفيما إذا كان من قبيل القوة والملكة يكون بزوالهما. وهذا الاختلاف لا يوجب تفاوتاً بحسب الهيئة أصلا ولا في الجهة المبحوث عنها.

(1) أي: بالمبدأ «فعلا»، ولو لم يكن مشتغلا بالمبدأ يصدق التلبس «لو أخذ» المبدأ «حرفة أو ملكة»، فالمجتهد والتجار متلبسان بالمبدأ حتى في حال النوم، بل «ولو لم يتلبس به» أي: بالتجارة في الحرفة، وبالاستنباط في الملكة «إلى الحال» أي: حال الإسناد، «أو انقضى عنه» أي: عن ذي الملكة والحرفة بأن اجتهد واتجر في الزمان السابق.

أخذ حرفة أو ملكة و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون (1) مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها (2) أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا إليه.

خامسها: أن المراد بالحال (3) في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق؛

=====

(1) أي: يكون التلبس مما مضى أو يأتي لو أخذ المبدأ فعليا كالأكل مثلا؛ فإنه غير متلبس بالأكل حال النطق لو انقضى عنه الأكل، أو لم يأكل بعد.

(2) أي: في الجهة المبحوث عنها و هي دلالة هيئة المشتق على أنحاء التلبسات لما عرفت:

من أن اختلاف التلبسات الناشئ عن المبدأ أجنبي عن وضع هيئة المشتق. و الغرض: أن اختلاف المبادئ حرفة و صناعة و قوة و فعلية لا يوجب اختلافها في دلالة هيئة المشتق.

### خلاصة البحث

إن هذا الأمر الرابع ردّ لتفصيل الفاضل التونسي، و ملخص الردّ: أن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب تفاوتها في الجهة المبحوث عنها، لأن الاختلاف المذكور إنما هو بسبب وضع المبدأ، و الجهة المبحوث عنها إنما هي في وضع الهيئة. فلا ربط لأحدهما بالآخر.

### بيان المراد من الحال في باب المشتق

(3) غرض المصنف من عقد هذا الأمر الخامس: بيان ما هو المراد من الحال في عنوان المسألة أي: في قولهم: هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه و ما انقضى عنه المبدأ؟

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة هي: أن الحال هنا ليس بمعنى: الهيئة و الكيفية كما هو عند النحاة.

بل الحال في باب المشتق إنما هو بمعنى: الزمان، و الحال بهذا المعنى باعتبار ما أضيف إليه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 - حال النطق: و هو عبارة عن الزمان الذي يتفوه فيه الإنسان، و هو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي، و بين الزمان المستقبل.

2 - حال التلبس: و هو عبارة عن الوقت الذي تتصف الذات بالمبدأ و يقوم المبدأ بها.

3 - حال الجري و النسبة الايقاعية إلى الذات: و هو عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم نسبة المبدأ إلى الذات فيه.

ضرورة: أن مثل: «كان زيد ضاربا أمس» (1)، أو «سيكون غدا ضاربا» (2) حقيقة إذا وكل واحد من الأحوال الثلاثة ماضٍ و مستقبل و حال، فحاصل ضرب الثلاثة في الثلاثة هي تسعة، و يتعين كل من الماضي و المستقبل بالنسبة إلى كل حال من الأحوال الثلاث بالقرينة، و هي كلمة أمس في الماضي، و الغد في المستقبل و الآن في الحال.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في كون المشتق حقيقة إن اتفقت هذه الأحوال الثلاث كقولنا: «زيد عالم الآن» مع كون زيد عالما حال النطق.

و أما مع الاختلاف فهناك احتمالان فيما هو المعيار في كون المشتق حقيقة: أحدهما:

اتفاق زمان الجري و النسبة مع زمان التلبس. ثانيهما: اتفاق زمان النطق مع زمان التلبس، و المحكي عن صريح بعض.

و إن كان العبرة في كون المشتق حقيقة هو اتفاق زمان النطق مع زمان التلبس إلا إن الحق عند المصنف هو: اتفاق زمان الجري مع زمان التلبس، فإن اتفق زمانهما كان إطلاق المشتق على نحو الحقيقة سواء كان زمانهما ماضيا مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل أمس قيذا لكل من التلبس و الجري، أم كان مستقبلا مثل: «زيد ضارب غدا» إذا جعل ظرفا لكل من التلبس و الجري معا.

و إن اختلف حال التلبس و الجري: فإن اتحد زمان الجري و النطق، و لم يتحقق التلبس بعد بأن كان مستقبلا مثل: «زيد ضارب غدا» إذا جعل غد قيذا للتلبس فقط، دون الجري؛ كان استعمال المشتق مجازا بلا خلاف و لا إشكال.

و إن اتحد زمان الجري و النطق و قد تحقق التلبس في الزمان الماضي مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل - أمس - قيذا للتلبس فقط دون الجري؛ فهو محل الخلاف، و إن استعمله هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ فإن قلنا: بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدإ حال تلبسه به فهو مجاز، و إن قلنا: بوضعه للأعم من حال تلبسه و حال انقضائه فهو حقيقة.

(1) أي: إطلاق المشتق كان على نحو الحقيقة إذا كان زيد متلبسا بالضرب في أمس؛ بأن كان أمس قيذا لكل من الجري و التلبس.

(2) أي: كان إطلاق المشتق على نحو الحقيقة إذا كان الغد ظرفا لكل من الجري و التلبس؛ مع إنه لو كان المعيار هو زمان النطق لزم كون المشتق في كلا المثالين مجازا؛ لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق.

و بالجملة: أن العبرة في كون استعمال المشتق حقيقة أو مجازا إنما هي بحال التلبس دون غيره، فإن كان الجري بلحاظه بأن اتحد زمانهما كان حقيقة؛ سواء كانا ماضيين أم مستقبليين أم حالين أي: متحدين مع زمان التكلم.

كان متلبسا بالضرب في أمس في المثال الأول، و متلبسا به في الغد في الثاني، فجري (1) المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، و لم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف، و لا ينافيه (2) الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غدا» مجاز، فإن الظاهر: أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق، و الغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري و الاتصاف في الحال، و أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لازمان النطق.

=====

(1) فإسناد المشتق و حمله على الذات حيث كان بلحاظ حال التلبس كان حقيقة بلا خلاف؛ و إن مضى زمان التلبس في أحد المثاليين المذكورين و لم يأت زمانه في المثال الآخر، ثم نفي الخلاف إنما يتم نظرا إلى ما هو الحق عند المصنف من أن العبرة بزمان الجري و النسبة؛ لا حال النطق.

(2) أي: لا ينافي ما تقدم من كون الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثاليين على نحو الحقيقة؛ الاتفاق على مجازية مثل: زيد ضارب غدا، مما يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق. فقوله: «و لا ينافيه الاتفاق» دفع لتوهم التنافي فلا بد من توضيح التنافي حتى يتضح دفعه. فنقول في توضيح ذلك: إن ما ذكرتم من عدم الخلاف في كون المشتق في المثاليين المزبورين - كان زيد ضاربا أمس، أو سيكون غدا ضاربا - حقيقة ينافي الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غدا» مجاز، فكما أن مثل: «زيد ضارب غدا» مجاز بالاتفاق؛ فكذلك مثل: «كان زيد ضاربا غدا»، و مثل: «سيكون غدا ضاربا» مجاز بالاتفاق، لأنّ الملاك في جميع هذه الأمثلة واحد؛ و هو: تأخر حال التلبس عن زمان التكلم، و حكم الأمثال فيما يجوز و لا يجوز واحد.

و حاصل الدفع: أن مورد الاتفاق أي: مثل «زيد ضارب غدا» ليس مثلا للمثاليين، كي يقال: إن حكم الأمثال فيما يجوز.

و لا يجوز واحد، فكما أن إطلاق المشتق في مثل: «زيد ضارب غدا» مجاز بالاتفاق فكذلك في المثاليين، فيتحقق التنافي بين كون المشتق في المثاليين حقيقة، و في المثال الثالث مجازا، لأن الفرق بين المثاليين و بين المثال الثالث أوضح من الشمس؛ حيث إن الغد في مثل: «زيد ضارب غدا» قيد للتلبس فقط فيكون مجازا بالاتفاق. هذا بخلاف المثاليين السابقين حيث يكون الغد قيدا لكل واحد من الجري و التلبس؛ فيكون إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس و هو حقيقة كما مر. فقياس المثاليين بما قام الإجماع على مجازيته قياس مع الفارق و هو باطل.

و التلبس في الاستقبال (1).

و من هنا (2) ظهر الحال في مثل: «زيد ضارب أمس»، وأنه داخل في محل الخلاف و الإشكال. و لو كانت لفظة «أمس» (3) أو «غد» قرينة (4) على تعيين زمان النسبة و الجري أيضا كان المثالان حقيقة.

و بالجملة (5): لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات

=====

(1) أي: لا يكون زمان الجري متحدا مع زمان التلبس، لأن الجري حالي و التلبس استقبالي، و عليه: فلا تنافي بين الاتفاق على المجازية و بين الاتفاق على كون المشتق في المثالين حقيقة؛ لأن زمان الجري متحد مع زمان التلبس فإن الجري فيه كالتلبس يكون في الغد.

(2) أي: من أن المعيار في كون المشتق حقيقة هو اتفاق زمان الجري و التلبس، و المعيار في كونه مجازا أو محل الخلاف اختلافهما زمانا «ظهر الحال في مثل: «زيد ضارب أمس»؛ مما يكون الجري فيه فعليا و التلبس انقضائيا أي: ظهر أنه داخل في محل الخلاف بين الأعمي و غيره، إذ قد يكون أمس قرينة للتلبس فقط، مع إن الجري في الحال، فيكون محلا للخلاف و الإشكال حيث إن الأعمي يراه حقيقة، و من يشترط التلبس الفعلي يراه مجازا.

(3) أي: في مثل: «زيد ضارب أمس»، أو «غد» في مثل «زيد ضارب غدا».

(4) أي: قرينة على تعيين زمان النسبة و الجري أيضا أي: كما أن لفظة «أمس» أو «غد» قرينة على تعيين زمان التلبس أي: لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة و الجري كان المثالان حقيقة؛ و ذلك لاتفاق زمان الجري و التلبس فيهما.

فقوله: «كان» جواب لو في قوله: «لو كانت». و المراد بالمثالين هو قوله: «زيد ضارب غدا»، و قوله: «زيد ضارب أمس».

(5) قوله: «بالجملة...» إلخ بيان إجمالي لما تقدم، و إشارة إلى عمدة الصور و اختلافها حكما حسب تقييدها «بأمس» تارة، و «بغد» أخرى.

و أما بيان الأقسام و الصور في المقام: فلأن كل واحد من لفظ «أمس» و «غد» ينقسم إلى قسمين: و ذلك فإن لفظ «أمس» قد يكون قرينة لتعيين حال التلبس فقط فيكون قيده، و قد يكون قرينة لتعيين حال الجري و التلبس معا فيكون قيده لهما.

و كذلك لفظ «غد» قد يكون قيده لحال التلبس فقط، و قد يكون قيده لهما معا.

إذا عرفت هذه الأقسام و الصور فاعلم: أن المشتق في القسم الثاني لكل واحد من

بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبس في الاستقبال، ويؤيد ذلك (1): اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه (2) الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه (3) اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى: الحال أو الاستقبال؛ ضرورة (4): أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال؟

=====

التقسيمين حقيقة، لكون جريه على الذات بلحاظ حال التلبس. وأما القسم الأول من التقسيم الأول - وهو بأن يكون لفظ «أمس» قيذا لحال التلبس فقط - فيكون محلاً - للخلاف فيراه الأعمى حقيقة، ويراه من يقول بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس بالمبدأ مجازاً.

وأما القسم الأول من التقسيم الأول وهو: أن يكون لفظ «غد» قيذا لحال التلبس، وقرينة لتعيينه فقط؛ فيكون مجازاً بلا إشكال ولا خلاف.

(1) أي: يؤيد ما ذكرناه من كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس - لا حال النطق - «اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان».

خلاصة التأييد: أن الاتفاق الحاصل من أهل العربية القائم على عدم دلالة الاسم على الزمان - ومنه المشتق الجاري على الذات - فلو أريد من الحال حال النطق لا حال التلبس كان المشتق دالاً على الزمان؛ مع إنهم اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان، وهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم. ولعل وجه عدم جعل ذلك دليلاً برأسه: عدم حجية اتفاقهم على فرض ثبوته، ولكن مع ذلك لا يخلو عن تأييد.

(2) أي: ومن الاسم هو المشتق في محل الكلام أعني: الصفات الجارية على الذوات.

(3) قوله: «و لا ينافيه اشتراط العمل...» إلخ دفع لتوهم التنافي بتقريب: أن اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ينافي و يناقض ما ذكره النحاة من اشتراط العمل في بعضها؛ كاسمي الفاعل والمفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال، وأنه لو دل على الماضي لا- يعمل عمل الفعل. فالاتفاق الحاصل على عدم الدلالة على الزمان ينافي الاشتراط المزبور. حيث إنه ظاهر في دلالة بعض المشتقات الاسمية على زمان الحال أو الاستقبال.

(4) تعليل لقوله: «و لا ينافيه».



لا يقال (1): يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعي أنه الظاهر في المشتقات إما لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأننا نقول (2): هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا إنهم في هذا العنوان بصدد و حاصل دفع التنافي: أن الاتفاق إنما قام على عدم دلالة الاسم على الزمان وضعا لا مطلقا و لو بقرينة، فلا مانع من قيام قرينة على دلالة الاسم على الزمان، و الاتفاق السابق لا يمنع عن هذه الدلالة فيكون المشتق دالا على الزمان بدال آخر لا بالوضع، «و كيف لا» أي: كيف لا يكون الدلالة على الزمان بدال آخر و هي قرينة، «و قد اتفقوا على كونه مجازا» في المستقبل، فلو كان الزمان داخلا في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازية مجال لمنافاته له.

=====

(1) حاصل الإشكال: أن مرادهم بالحال في عنوان البحث هو: حال النطق المتوسط بين الماضي و المستقبل، لا حال التلبس. و ذلك لأمرين:

الأول: أن الظاهر من لفظ الحال عند إطلاقه، و عدم تحديده بشيء هو: زمان الحال المساوق لزمان النطق؛ لا حال التلبس.

الثاني: و هو العمدة: أنه ادعي أن الظاهر من المشتقات هو: زمان الحال إما لدعوى الانسباق من الإطلاق؛ أي: التبادر الإطلاقي المستند إلى كثرة الاستعمال؛ في قبال التبادر الحاقّي المستند إلى الوضع.

و إما بمعونة قرينة الحكمة. فإن اللفظ لو أراد من المشتق غير زمان الحال؛ لكان عليه البيان، و حيث لم يبين فهو المراد.

(2) و حاصل الجواب: أن الانسباق المذكور - وإن كان مما لا - سبيل لإنكاره - إلا إن المقام مقام تعيين ما وضع له المشتق هل إنه خصوص المتلبس بالمبدأ حال النطق، أو حال الجري، أو الأعم منه، و مما انقضى عنه، و الانسباق المزبور ليس أمارة على وضع المشتق لزمان النطق، فإن مثل هذا التبادر لا يصلح إلا لتعيين المراد دون تشخيص الموضوع له؛ الذي هو مورد البحث في مسألة المشتق.

فالتبادر المستند إلى الإطلاق، أو قرينة الحكمة لا يجدي في إثبات الوضع.

ثم إن المصنف لم يجب عن الأمر الأول، و كأنه غفل عنه في مقام الجواب، و وجه كلامه إلى الأمر الثاني فقط؛ فقال ما ملخصه: من أن التبادر الإطلاقي يعين المراد من المشتق، و هو أجنبي عن محل الكلام، و لا يعين ما وضع له المشتق الذي هو المطلوب في المقام، لأن غرضهم في باب المشتق تعيين ما هو حقيقة فيه لا تعيين ما هو ظاهر فيه بالقرينة.

تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه.

سادسها (1): أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها (2) بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

=====

## خلاصة البحث مع رأي المصنف

1 - إن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس أي: زمانه؛ لا زمان النطق على ما قيل، فحينئذ يكون جري المشتق على الذات بلحاظ حال التلبس حقيقة؛ سواء كان في الماضي أو المستقبل أو الحال، وإطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل مجاز، وعلى من انقضى عنه المبدأ محل للنزاع.

2 - أن المشتق الجاري على الذات لا يدل على الزمان بالاتفاق، وأما اشتراط العمل في اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال: فلا ينافي اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، إذ مرادهم: أنه لا يدل على الزمان بالوضع، ولازم اشتراط العمل بالحال أو الاستقبال هو: دلالة الاسم على الزمان بالقرينة.

3 - وأما ما يقال: من أن الظاهر من الحال عند إطلاقه هو: الحال المساوق لزمان النطق؛ لا حال التلبس وهو الظاهر في المشتقات، إما لدعوى التبادر من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة فمدفوع؛ بأن المقام مقام تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما هو الظاهر فيه بالقرينة، لأن غرضهم في باب المشتق تعيين ما هو حقيقة فيه لا تعيين ما هو ظاهر فيه ولو بالقرينة. فالتبادر المستند إلى الإطلاق أو قرينة الحكمة لا يجدي في إثبات الوضع.

4 - أما رأي المصنف «قدس سره» فهو:

أن المراد بالحال هو حال التلبس لا حال النطق، وفي المقام صور وأقسام تركناها رعاية للاختصار. انتهى الكلام في خلاصة البحث في معنى المشتق.

## تأسيس الأصل

(1) السادس من الأمور التي ينبغي تقديمها في بيان الأصل: هل في المقام أصل لفظي، أو أصل عملي يفيد كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ، أو للأعم منه، و من المنقضي عنه أم لا؟ يقول المصنف: «أنه لا أصل» أي: ليس هناك أصل لفظي «في نفس هذه المسألة» حتى «يعول عليه عند الشك».

(2) أي: معارضة أصالة عدم ملاحظة الخصوصية؛ «بأصالة عدم ملاحظة العموم».

و حاصل الكلام في تأسيس الأصل في المقام بمعنى: أنه مع الشك و التردد، و عدم قيام الدليل على أحد الاحتمالين هل هناك من الأصول ما يعين أحدهما، أو تكون نتيجته توافق أحدهما؟

و الكلام تارة: يقع في قيام الأصل في المسألة الأصولية؛ بأن يثبت به الوضع و الموضوع له، و قد أشار إليه بقوله: «و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية...» إلخ.

و أخرى: يقع الكلام في الأصل في المسألة الفرعية؛ بأن يثبت به الحكم للمشتق مع عدم تعيين الموضوع له. و قد أشار إليه بقوله: «و أما الأصل العملي...» إلخ، و أما الأصل في المسألة الأصولية فغير ثابت؛ إذ لا أصل لدينا يعين به أن الموضوع له هو خصوص المتلبس أو الأعم منه.

و ما يدعى: من جريان أصالة عدم ملاحظة الخصوصية فيثبت بها الوضع للأعم مدفوع بوجهين:

أحدهما: أن أصالة عدم لحاظ الأخص معارضة بأصالة عدم لحاظ العموم؛ إذ الوضع للأخص - كما يقتضي ملاحظة الخصوصية فتتفي بالأصل - كذلك الوضع للأعم يستدعي لحاظ العموم للزوم ملاحظة الموضوع له، و لا يكتفى في لحاظه بعدم لحاظ الخاص، لأن الخاص و العام متباينان مفهوما، فعدم لحاظ أحدهما لا يكون لحاظا للآخر.

و الحاصل: أنه كما تنفي ملاحظة الخصوصية بالأصل؛ كذلك تنفي ملاحظة العموم بالأصل، فيقع التعارض بين الأصلين.

ثانيهما: أنه لا دليل على اعتبار أصالة عدم ملاحظة الخصوصية في تعيين الموضوع له؛ و ذلك أن الأصل المزبور إما أصل عقلائي، و إما أصل شرعي مثل الاستصحاب. فإن كان المقصود منه هو الأصل العقلائي فلا دليل على اعتباره؛ إذ لم يثبت بناء العقلاء على نفي ملاحظة الخصوصية مع الشك بها.

و إن كان المقصود منه الأصل الشرعي أعني: الاستصحاب أي: استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية من باب أصالة عدم الحادث؛ فلا يكون حجة لأن اعتبار الاستصحاب مشروط بأحد أمرين:

أحدهما: أن يكون المستصحب حكما شرعيا.

ثانيهما: أن يكون ذا أثر شرعي، و عدم ملاحظة الخصوصية ليس حكما شرعيا، و ليس له أثر شرعي لأن أثره هو الوضع للأعم، و هو ليس أثرا شرعيا، فلو كان له أثر

و أما ترجيح (1) الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز؛ إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً.

و أما الأصل العملي (2): فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كل شرعي بواسطة أو وسائط لكان أصلاً مثبتاً، و هو لا يكون حجة إلا على القول بالأصل المثبت.

=====

(1) قوله: «و أما ترجيح الاشتراك المعنوي...» إلخ دفع لما يتوهم: من أنه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد، و بين كونه حقيقة و مجازاً؛ بأن يكون حقيقة في أحدهما، و مجازاً في الآخر؛ كان الترجيح مع الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز «لأجل الغلبة» أي: لأجل غلبة الاشتراك المعنوي، و لازم ذلك: ثبوت وضع المشتق للأعم.

و حاصل الدفع: أن التوهم المذكور يدفع أولاً: بمنع الصغرى لعدم ثبوت الغلبة؛ إذ لم يثبت أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة و المجاز حتى يصار إليه بقاعدة: الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

و ثانياً: بمنع الكبرى؛ إذ لا دليل على الترجيح بالغلبة لو سلم ثبوتها؛ و ذلك لعدم الدليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة حتى يرجح به القول بالاشتراك المعنوي، فإن الترجيح فرع الحجية، و الشك في الحجية يكفي في عدم الترجيح به.

(2) أي: و أما الأصل في المسألة الفرعية: فقد قال المصنف: بأنه يختلف باختلاف الموارد؛ بمعنى: أنه قد تكون نتيجته في بعض الموارد تلائم و توافق الوضع للأخص - أعني: وضع المشتق للأخص - كما لو ورد: «أكرم كل عالم»، و كان زيد قد انقضى عنه العلم قبل الإيجاب؛ فإنه حيث يشك في صدق العالم عليه فعلاً - للشك في الوضع - يشك في ثبوت الحكم له أيضاً؛ فتجري أصالة البراءة عن وجوب إكراهه؛ للشك في التكليف، فتنتفي ثبوت الحكم له.

و قد تكون نتيجته تلائم و توافق الوضع للأعم - كالمثال المزبور - بأن يكون زيد متلبساً بالعلم حال الإيجاب، لكنه انقضى عنه بعد ورود الوجوب حين العمل، فإنه حينئذ يشك في بقاء الحكم له، فيستصحب وجوب إكراهه.

و بعبارة أخرى: أنه لو كان الإيجاب قبل انقضاء المبدأ - يعني: حين الأمر كان زيد متلبساً بالعلم و قبل الإكراه، خرج من التلبس - فالاستصحاب يوجب الإكراه؛ و ذلك لأن زيدا كان داخلاً في الأمر عند الإطلاق فتستصحب عالميته و يكرم، أو يستصحب وجوب إكراهه للعلم به سابقاً، و الشك فيه لاحقاً فتتم أركان الاستصحاب.

عالم)؛ يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

فإذا عرفت ما تلونا (1) عليك، فاعلم: أن الأقوال في المسألة وإن كثرت (2)، إلا

=====

(1) أي: ما تلونا عليك من الأمور الستة المتقدمة على البحث.

(2) أي: وإن كثرت وأصبحت ستة؛ خمسة: باعتبار المبادئ، وواحد منها باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال، وقد أشار إلى الأول بقوله: «لأجل توهم: اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى». وإلى الثاني بقوله: «أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال» أي: ما يعرض المشتق من الأحوال والأوصاف؛ من كونه محكوماً عليه كما في قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ النور: 2. و قوله:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الْمَائِدَةَ: 38، فيكون حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال، و ممن انقضى عنه المبدأ.

هذا هو القول بالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه، فيكون حقيقة في الأعم كما في الآيتين. وبين ما إذا كان محكوماً به نحو «أزيد ضارب عمرو الآن أو غدا؟»؛ فيكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال.

هذا واحد من الأقوال الستة يكون التفصيل فيه باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال. وأما الخمسة التي يكون التفصيل فيها باعتبار المبادئ فهي حسب ما يلي:

1 - التفصيل بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة مثل التكلم والإخبار، وبين غيره فلا يعتبر بقاء المبدأ في الأول، ويعتبر في الثاني.

2 - التفصيل بين ما كان المبدأ حدوثياً، كالقيام والقعود، وبين ما كان ثبوتياً كالملكة والشأنية مثلاً. فيعتبر البقاء في الأول دون الثاني.

3 - التفصيل بين ما إذا طرأ الضد الوجودي على المحل، وبين غيره. فيعتبر البقاء في الأول دون الثاني.

4 - التفصيل بين ما كان المشتق مأخوذاً من المبادئ اللازمة نحو: «الذاهب» مثلاً، وبين كونه مأخوذاً من المبادئ المتعدية نحو: «الضارب» مثلاً، فيعتبر بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة في الأول دون الثاني.

5 - التفصيل بين ما إذا كان اتصاف الذات أكثرياً «كالنائم والآكل»، وبين ما لم يكن كذلك نحو: «القاتل والضارب»، فلا يعتبر بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة في الأول، ويشترط بقاؤه في صدقه حقيقة في الثاني.

إنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم:

اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتره من الأحوال، وقد مرت الإشارة (1) إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو (2) اعتبار التلبس في الحال (3)؛ وفاقا لمتأخري الأصحاب و الأشاعرة (4)، و خلافا لمتقدميهم و المعتزلة (5).

و يدل عليه (6): تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، و صحة السلب مطلقا عما

=====

(1) أي: وقد مرت الإشارة في الأمر الرابع إلى: أن اختلاف المبادئ فعلا و قوة و حرفة و ملكة و صنعة؛ «لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده» أي: من دلالة هيئة المشتق على خصوص المتلبس أو الأعم، فعلى الأول: يكون الموضوع له هو المتلبس، و على الثاني: يكون الموضوع له الأعم.

(2) و مختار المصنف: اعتبار التلبس في الحال، و هذا من المصنف شروع في بيان المذهب المختار.

(3) أي: في حال الجري؛ بأن يتحد زمان الحمل و التلبس كما مرّ غير مرة.

(4) أي: أن الموضوع له للمشتق عند المصنف هو خصوص المتلبس بالمبدأ؛ كما ذهب إليه الأشاعرة من العامة، و متأخر و الأصحاب من الخاصة.

(5) إن متقدمي الأصحاب و المعتزلة ذهبوا: إلى أن المشتق حقيقة للأعم من المتلبس، و ممن انقضى عنه المبدأ.

### الاستدلال على كون المشتق حقيقة في المتلبس

(6) أي: يدل على ما هو المختار من كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط أمور:

«الأول»: أن المشتق بسيط - على ما سيأتي - فهو حينئذ عين المبدأ باختلاف ما، و حيث انقضى المبدأ فلا مبدأ حتى يحمل على الذات و يطلق عليها، كي يقال: إن هذا الإطلاق هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟

«الثاني»: تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، مثلا: إذا قال المولى لعبده: «ادخل السوق، و اضرب كل قائم فيه، و أعط درهما لكل قاعد»، فإنه يتبادر خصوص القائم فعلا، و خصوص القاعد فعلا حين دخوله في السوق. و الحاصل: أن المتبادر من مثل القائم و الضارب و العالم و نحوها هو: خصوص المتلبس بالقيام و الضرب و العلم حين الحمل و الإطلاق، و أن التبادر أمانة الحقيقة.

«الثالث»: «و صحة السلب مطلقا» أي: سواء كان الحمل ذاتيا مثل: من انقضى عنه الضرب ليس ضاربا، أو كان الحمل شائعا مثل: زيد المنقضي عنه الضرب ليس ضاربا، فيصح سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ كما في المثالين، كما يصح سلب المشتق

عمن لم يتلبس بالمبدأ؛ بل يتلبس به في المستقبل؛ مثل: زيد المتلبس بالضرب غدا ليس بضارب.

«الرابع»: ما أشار إليه بقوله: «وقد يقرر هذا وجهها على حدة ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة» أي: «وقد يقرر هذا» أي: ما ذكرنا من مضادة الصفات وجهها على حدة بتقريب: أنه لا شبهة في مضادة الصفات المأخوذة من المبادئ التي يكون بين معانيها تضاد ارتكازي؛ كالقائم والقاعد والعالم والجاهل، وحينئذ فإذا انقضت صفة من تلك الصفات عن ذات متصفة بها، ثم تلبست الذات بضد تلك الصفة، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم: لزم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام، و تلبس بالعودة في حين اتصافه بالعودة.

و من البديهي: أن صدق الصفات المتقابلة على موضوع واحد في آن واحد علامة كونها متخالفة لا متضادة وهو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضادة فيكون باطلاً، و لازم ذلك: بطلان صدق القائم على من انقضى عنه القيام و تلبس بالعودة، فيصدق عليه القاعد فقط، و هذا معنى كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ.

و هو مختار المصنف.

و توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول»، «و منتهى الدراية»: «و يصبح سلبها عنه» أي: سلب القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات؛ ممن لا يكون متلبساً بالمبادئ فعلاً و إن كان متلبساً بها قبل ذلك، «كيف؟» أي: لا يصح السلب المذكور عنه مع صدق ما يضاد المشتقات المذكورة أي: لا يصدق المشتق على من ليس متلبساً فعلاً؛ إذ لو صدق عليه القائم أيضاً مع تلبسه بالعودة لزم اجتماع الضدين و هو باطل. فصدق القائم على من انقضى عنه القيام باطل.

قوله: «مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز...» إلخ؛ دفع لإشكال البدائع، فإنه توهم: أن هذا الدليل - أعني: دليل التضاد - دوري؛ إذ الفرض: إثبات الوضع للأخص بصحة حمل الضد - قاعد - و سلب الضد المنقضي - قائم - و تضادهما موقوف على الوضع للأخص، و إلا فهما متخالفان يصدقان معاً كالحلاوة و السواد.

و حاصل الدفع: أن تضادهما أمر ارتكازي، فهو مرتكز في الأذهان نازع العلماء في وضعه للأخص أو الأعم.

انقضى عنه، كالمتملس به في الاستقبال، وذلك لوضوح: أن مثل: القائم و الضارب و العالم، و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متملسا بالمبادي؛ و إن كان متملسا بها قبل الجري و الانتساب و يصح سلبها عنه.

كيف؟ و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضرورة: صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

وقد يقرر هذا وجها على حدة، و يقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها (1) من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ، و تلبس بالمبدأ الآخر.

و لا يرد على هذا التقرير (2) ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

=====

(1) الضمائر في لها - وبينها - و لتصادقها تعود إلى «الصفات المتقابلة...» إلخ.

(2) أي: لا- يرد على هذا التقرير لبرهان التضاد «ما أورده بعض الأجلة»، المراد به هو: المحقق الرشتي صاحب البدائع. و ملخص إيراده على برهان التضاد هو: لزوم الدور من إثبات وضع المشتق لخصوص المتملس بالمبدأ ببرهان التضاد، فلا بد من القول بعدم اشتراط التلبس بالمبدأ و وضع المشتق للأعم لئلا يلزم الدور.

توضيح ذلك: أن التضاد مبني على القول باشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق على الذات حقيقة، فلو كان القول بالاشتراط مبني على التضاد - بمقتضى الاستدلال ببرهان التضاد - للزم الدور، فلا بد من القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة أي: الوضع للأعم لئلا يلزم الدور. فلا تضاد حينئذ، بل تكون الصفات على القول بعدم الاشتراط متخالفة لا متضادة. هذا توضيح إيراد بعض الأجلة.

و أما وجه عدم ورود هذا الإيراد: فهو أن التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص المتملس بالمبدأ حتى يلزم الدور، بل التضاد أمر ارتكازي و برهان التضاد ناظر إلى التضاد الارتكازي.

فحينئذ: أن وضع المشتق لخصوص المتملس بالمبدأ و إن كان موقفا على برهان التضاد لتوقف المدلول على الدليل؛ إلا إن التضاد لا يتوقف على وضع المشتق لخصوص المتملس بالمبدأ، بل هو أمر ارتكازي فلا يلزم الدور أصلا.



إن قلت (1): لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.

قلت: لا يكاد يكون (2) لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

=====

هذا ما أشار إليه بقوله: «لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها». فقوله: «لما عرفت»؛ تعليل لقوله: «و لا يرد على هذا التقرير...» إلخ. فمعنى العبارة: أنه لا يرد على برهان التضاد؛ لما عرفت: من ارتكاز التضاد بين الصفات مثل: القائم و القاعد و العالم و الجاهل، كالتضاد بين مبادئ تلك الصفات كالقيام و القعود و العلم و الجهل وغيرها.

فوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ و إن كان موقفا على التضاد؛ إلا إن التضاد أمر ارتكازي لا يتوقف على وضع المشتق، لخصوص المتلبس بالمبدأ حتى يلزم الدور.

### الإيراد على برهان التضاد

(1) أي: «إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط» أي:

لعل ارتكاز المضادة بين الصفات لأجل انسباق حال التلبس من الإطلاق؛ المستند إلى كثرة الاستعمال فلا يكون التضاد دليلا على وضع المشتق للأخص. و هذا الإشكال ناظر إلى ما ذكره المصنف: من كون التضاد دليلا على الوضع للأخص من غير لزوم الدور، لأنّ التضاد غير منوط بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، بل هو أمر ارتكازي.

توضيح الإشكال: يتوقف على مقدمة و هي أن الانسباق و التبادر على قسمين:

أحدهما: أن يكون الانسباق من حاق اللفظ فيكون علامة للحقيقة.

و ثانيهما: أن يكون الانسباق من الإطلاق المستند إلى كثرة الاستعمال، و هو لا يكون علامة للحقيقة. ثم ارتكاز التضاد لا يثبت الوضع لخصوص حال التلبس؛ إلا إن يكون مستندا إلى انسباق حال التلبس من حاق اللفظ حتى يكون التضاد مستندا إلى الوضع.

و أما لو كان ارتكاز المضادة لأجل الانسباق من الإطلاق لا من حاق اللفظ، فلا يكون التضاد دليلا على وضع المشتق للأخص.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لعل ارتكاز المضادة لأجل الانسباق الإطلاقي؛ المستند إلى كثرة الاستعمال، لا لأجل الانسباق الحاقى المستند إلى الوضع؛ حتى يكون التضاد دليلا على الوضع للأخص.

و الأولى تبديل الاشتراط في المتن بحاق اللفظ؛ حتى يكون المعنى: لعل ارتكاز المضادة لأجل الانسباق من الإطلاق، فلا يكون دليلا على الوضع للأخص - لا من حاق اللفظ - حتى يكون دليلا على وضع المشتق للأخص.

(2) أي: قلت في الجواب: «لا يكاد يكون» الانسباق «لذلك» أي: لأجل الإطلاق.

إن قلت: على هذا (1) يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا (2) بعيد، ربما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا يقال (3): كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن ذلك (4) لو سلم، وحاصل ما أجاب به المصنف: إنه ليس ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة من الإطلاق أي: من إطلاق لفظ المشتق، لأن الانسباق الإطلاقي مشروط بشرط وهو:

=====

كثرة استعمال المشتق في خصوص حال التلبس؛ حتى تكون هذه الكثرة سبباً لانصراف الإطلاق إليه، والمفروض: فقدان هذا الشرط في المقام؛ وذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، وهذه الكثرة مانعة عن انصراف الإطلاق إلى خصوص حال التلبس، وعلى هذا: فلا بد أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً إلى حاق اللفظ، فيكون حينئذ أمانة على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(1) أي: على ما ذكرتم من كثرة استعمال المشتق أو أكثريته في موارد الانقضاء يلزم: أن يكون استعماله فيها مجازاً في الغالب إذا كان استعماله فيها كثيراً أو في الأغلب إذا كان أكثر، لأن المنقضي غير موضوع له إذ المفروض: كونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال.

(2) أي: استعمال المشتق مجازاً في الغالب أو الأغلب بعيد جداً.

أولاً: أن المجاز خلاف الأصل. وثانياً: أنه مما لا تلائمه حكمة الوضع التي هي عبارة عن إبراز المعاني بالألفاظ الموضوعية لها، فهذه الحكمة تقتضي وضع الألفاظ لتلك المعاني الكثيرة أعني: موارد انقضاء المبدأ فكونها فيها مجازات خلاف حكمة الوضع.

وبعبارة أخرى: أن مقتضى حكمة الوضع هو: الوضع للأعم من التلبس والانقضاء، لا لخصوص المتلبس بالمبدأ الذي يكون قليلاً و نادراً بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ.

فالمتحصل: أن ما ذكره المصنف من كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء بعيد جداً.

(3) قوله: «لا يقال»؛ إشكال من المستشكل، حيث أورد على نفسه - ما مفاده - : إنه لا وجه لاستبعاد مجازية المشتق في موارد الانقضاء في الغالب أو الأغلب بعد وضوح:

كون أكثر المحاورات مجازات، فالاستبعاد المزبور - الذي جعل غير ملائم لحكمة الوضع - لا يثبت وضع المشتق للأعم ولا يكون المجاز الكثير غير ملائم لحكمة الوضع، كما أشار إليه بقوله: «كيف؟ وقد قيل» أي: كيف يستبعد كثرة الاستعمال المجازي، ويحكم بأن الاستعمال المجازي الكثير غير ملائم لحكمة الوضع وقد قيل: إن أكثر المحاورات مجازات؟ فالمجاز الكثير لا يكون بعيداً، ولا يكون غير ملائم لحكمة الوضع.

(4) هذا الكلام منه إشارة إلى دفع الإشكال الذي ذكره بقوله: «لا يقال» وحاصله:

فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم؛ ربما يتفق ذلك (1) بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا (2) مما إذا - على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 275» - أنه بعد تسليم مجازية أكثر المحاورات أن المقصود بهذه الكثرة هو تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى معنى حقيقي واحد كلفظ الأسد؛ الموضوع لمعنى واحد مع استعماله في معان مجازية عديدة كالرجل الشجاع وغيره، و من المعلوم: أن هذه الكثرة الموجودة في المحاورات غير قاذحة في الوضع لمعنى واحد، و غير موجبة لكون الوضع للجميع، بل المقصود بالكثرة القاذحة في حكمة الوضع، و غير الملاءمة لها هو: كون استعمال كل لفظ في المعنى المجازي الواحد أكثر من استعماله في معناه الحقيقي الواحد، فإن هذه الكثرة لا تلائم حكمة الوضع و هي وضع اللفظ للمعنى الذي تكثر الحاجة إليه، و المفروض: كون الحاجة إلى المعنى الانتقضي في المشتق أكثر من المعنى التلبسي، فحكمة الوضع تقتضي وضع المشتق للأعم لا وضعه للأخص، فكون المشتق مجازا في الأعم على خلاف حكمة الوضع كما تقدم ذلك في قوله: «إن قلت على هذا يلزم...» إلخ. فهذا الإشكال في محله، و لا يندفع بقوله: «لا يقال».

=====

(1) أي: أكثرية الاستعمال في معنى اللفظ المجازي الواحد من الاستعمال في معناه الحقيقي كذلك، و حاصله: أنه كما لا ينافي كثرة المجازات بالنسبة إلى معنى واحد حكمة الوضع، و لا توجب الوضع للجميع؛ كذلك لا ينافي حكمة الوضع كثرة الاستعمال في معنى مجازي واحد، لكثرة الحاجة إليه إذا كانت من باب الاتفاق، و لا توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازي في المعنى الواحد دائما كثيرا جدا؛ كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، فحكمة الوضع حينئذ تقتضي وضع اللفظ للأعم منه و من المتلبس بالمبدأ، حيث إن مجازيته في المنقضي عنه تنافي حكمة الوضع.

(2) أي: أكثرية الاستعمال في المعنى المجازي من باب الاتفاق، «مما إذا كان» الاستعمال المجازي «دائما كذلك» أي: كثيرا أو أكثر كما هو المدعى.

و خلاصة الكلام: أنه هناك فرق بين استعمال اللفظ في المعنى المجازي الكثير من باب الاتفاق، و بين استعماله فيه دائما كالمشتق المستعمل في المنقضي عنه المبدأ؛ فعلى الثاني:

لا بد من البناء على كون استعماله في الكثير على نحو الحقيقة كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ؛ إذ كونه على نحو المجاز ينافي حكمة الوضع، هذا بخلاف ما إذا كان الاستعمال في المعنى المجازي الكثير من باب الاتفاق فلا ينافي حكمة الوضع.

كان دائما كذلك؟ فافهم (1).

قلت (2): مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد (3)، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه (4): إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال قال العلامة القوجاني في تقريب «إن قلت: على هذا» ما حاصله: أن ما ذكره من كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء - على فرض كونه مجازا - يستلزم كثرة المجاز، فينافي حكمة الوضع، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات؛ لأنه باعتبار كثرة المعاني المجازية لا في معنى مجازي واحد.

=====

(1) لعله إشارة إلى عدم الفرق في مخالفة حكمة الوضع في الاستعمال المجازي بين المجازي الواحد وبين المجازي الكثير، فكما لا تجوز مخالفة حكمة الوضع في الثاني فكذلك في الأول.

(2) قوله: «قلت»: جواب عن الإشكال الذي تعرض له بقوله: «إن قلت: على هذا...» إلخ.

وقد أجاب المصنف عن الإشكال بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد». و حاصله: أن استبعاد كون استعمال المشتق مجازا في موارد الانقضاء لا يضر بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال؛ لأن استبعاد كثرة المجاز - لو سلم - لا يقاوم الأدلة التي أقيمت على الوضع للأخص.

(3) أي: كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ فقط.

(4) أي: على المراد وهو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ. والمراد بالوجوه المتقدمة هو التبادر، وصحة السلب، وبرهان التضاد، فمرجع هذا الوجه إلى تسليم كثرة المجازات؛ إلا إنها غير قادحة فيما هو المدعى.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إن ذلك» أي: كثرة المجاز الناشئة عن استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ؛ «إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس»، وأما إذا كان بلحاظ حال التلبس وهو بمكان من الإمكان لكان الاستعمال على نحو الحقيقة اتفاقا، فإذا قيل: «جاءني الضارب أو الشارب أمس»، وكان أمس قيما لزمان التلبس والجري معا، كان استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة، فحينئذ كثرة المجاز ممنوعة على فرض استعمال المشتق في موارد الانقضاء؛ لأن إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس ليس بمجاز؛ حتى تلزم كثرة المجاز.

التلبس، مع إنه بمكان من الإمكان، فيراد من: جاء الضارب أو الشارب (1) - وقد انقضى عنه الضرب و الشرب - جاء الذي كان ضاربا و شارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه (2) بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال (3)، و جعله (4) معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه؛ ضرورة: أنه (5) كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

=====

(1) أي: يراد - من جاء الضارب أو الشارب - أي: جاء الذي كان ضاربا حين التلبس قبل مجيئه لا الذي هو ضارب حال النطق أو المجيء بلحاظ تلبسه السابق. وكذا جاء الشارب. وكان الأولى تقديم قبل مجيئه بأن يقال: جاء الذي كان قبل مجيئه ضاربا أو شارباً حال التلبس بالمبدأ. وكيف كان؛ فإطلاق المشتق على الذات في المثالين إنما هو بلحاظ حال تلبس الذات بالمبدأ فيكون على نحو الحقيقة.

(2) أي: ليس المراد من جاء الضارب أو الشارب الذي هو شارب أو ضارب حين المجيء و النطق بعد انقضاء المبدأ بأن يكون زمان المجيء ظرفا للجري و النسبة حتى يكون المشتق مجازا.

(3) أي: حال الانقضاء حتى يكون مجازا لما عرفت: من أن الجري إذا كان بلحاظ حال الانقضاء كان المشتق مجازا.

(4) الضمير في جعله يعود إلى الموصول في قوله: «جاء الذي كان ضاربا» و جعله عطف على قوله: «الاستعمال». و معنى العبارة: ليس المراد من الضارب و الشارب - في قوله: جاء الضارب أو الشارب - جاء الذي كان ضاربا أو شارباً حين المجيء بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، و يكون جعل من صدر عنه الضرب و الشرب قبل مجيئه معنونا بعنوان كونه ضاربا و شارباً فعلا؛ بسبب تلبسه بالضرب و الشرب قبل المجيء بأن يكون الجري و النسبة فعليا، و التلبس انقضائيا حتى يكون إطلاق المشتق بلحاظ الانقضاء، فلا محالة يكون مجازا.

(5) أي: المشتق «لو كان للأعم»، بأن كان جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقة و بلحاظ حال التكلم الموجب للمجازية «لصح استعماله بلحاظ كلا- الحالين» أي: حال التلبس و الانقضاء؛ لكون كل منهما فردا للمعنى الحقيقي فكان استعمال المشتق في كلاهما حقيقة، و حينئذ فلا يتعين كونه مجازا حتى يراد: أنه يلزم كون المجاز أكثر من الحقيقة.

فقوله: «ضرورة أنه...» إلخ تعليل لما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ التلبس، فيكون على نحو الحقيقة لا المجاز.

و بالجمله (1): كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ (2) مع عموم المعنى و قابلية كونه حقيقة في و ملخصه: أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم لصح استعماله بلحاظ كل من التلبس و الانقضاء في موارد الانقضاء، و كان الاستعمال على نحو الحقيقة إذ المفروض: أنه للأعم و اختصاص المجازية بوضع المشتق. لخصوص المتلبس بالمبدأ و ليس الاستعمال في موارد الانقضاء لخصوص المتلبس بالمبدأ فيكون استعماله في موارد الانقضاء مطلقاً حقيقة على القول بالأعم، و مجازاً على القول بالأخص، مع إن الأ-مر ليس كذلك؛ فإن استعماله في موارد الانقضاء، تارة: يكون على نحو الحقيقة، و هو ما إذا كان بلحاظ حال التلبس. و أخرى: يكون على نحو المجاز، و هو ما إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، بل كان بلحاظ حال الانقضاء.

=====

(1) خلاصة ما أفاده المصنف في دفع إشكال المعترض: حيث اعترض على التبادر باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح أن يكون علامة للوضع، لأن التبادر المثبت للوضع هو المستند إلى حاق اللفظ لا إلى إطلاقه.

و حاصل ما ذكره المصنف في دفع هذا الاعتراض: هو أن التبادر الإطلاقي في مورد البحث مشروط بعدم كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، و المفروض: وقوعها فيها، و مع ذلك يكون تبادر خصوص حال التلبس متحققاً، فلا محيص عن كونه مستنداً إلى حاق اللفظ دون الإطلاق و إلا لكان التبادر هو خصوص حال الانقضاء، لأنه الذي ينصرف إليه إطلاق اللفظ نظراً إلى كثرة الاستعمال في موارد. و عليه: فهذا التبادر من أمارات الوضع؛ لكونه ناشئاً من حاق اللفظ كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 380» مع تصرف ما.

(2) أي: قوله: «إذ مع عموم المعنى»؛ تعليل على الظاهر لقوله: «تمنع عن دعوى...» إلخ. إلا إن هذا التعليل لا ينطبق على المدعى. و المعلل و هو ما تقدم سابقاً من عدم كون تبادر حال التلبس من المشتق تبادراً إطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ، فلا بد أن يكون هذا التعليل تعليلاً لمقدر و هو: أن كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا يستلزم مجازية المشتق في الأكثر؛ كما ادعاه المتوهم: «إذ مع عموم المعنى...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة، و هي: أن المشتق مع فرض وضعه لمعنى عام يكون حقيقة في المنقضي عنه المبدأ بالانطباق، حيث يكون صادقا على كل من المتلبس و المنقضي، و مع فرض وضعه لمعنى خاص و هو حال التلبس فيمكن أن يكون الاستعمال حينئذ أيضاً على وجه الحقيقة إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس. و لا بد من البناء على

المورد (1) - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى (2) كما لا يخفى.

بخلاف ما إذا لم يكن له (3) العموم، فإن استعماله - حينئذ - مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا إنه (4) لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعناية و ملاحظة كونه بهذا اللحاظ، لأنه من صغريات دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و المجازي؛ الذي يقدم فيه الحقيقة على المجاز بأصالة الحقيقة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فيتضح: أن كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا توجب كون أكثر استعمالات المشتق مجازا، بل يكون استعماله في موارد الانقضاء على نحو الحقيقة على القولين كما عرفت.

(1) أي: كون المشتق حقيقة في مورد الانقضاء. «ولو بالانطباق» أي: انطباق الكلي على الفرد؛ لأن المشتق حقيقة في كل من المتلبس و المنقضي.

(2) أي: وهي حال التلبس، لأن المشتق حينئذ حقيقة في المنقضي، كما أنه حقيقة في المتلبس بالمبدأ، فلا وجه لملاحظة حال التلبس في استعماله في موارد الانقضاء.

فتحصل مما ذكرناه: أن المجاز ليس أكثر من الحقيقة.

(3) أي: بخلاف ما إذا لم يكن لمعنى المشتق المستعمل في المنقضي «العموم»، هذا في مقابل احتمال عموم المعنى للمشتق أعني: قوله: «إذ مع عموم المعنى». و كان الأولى أن يقال: «و مع خصوص المعنى».

و كيف كان؛ فإذا لم يكن لمعنى المشتق العموم فأیضا لا يلزم من استعماله في موارد الانقضاء كثرة المجاز، فإن استعماله - حينئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن كان ممكنا إلا إن الاستعمال بلحاظ حال التلبس كان على نحو الحقيقة، فإذا دار الأمر بين الحقيقة و المجاز يحمل على الحقيقة بأصالة الحقيقة، «فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعناية»، و ملاحظة العلاقة المصححة للتجوز.

فالحاصل: أنه لا يلزم كثرة المجاز حتى يقال إنها على خلاف حكمة الوضع.

(4) أي: إلا - إن الاستعمال أي: استعمال المشتق في موارد الانقضاء يمكن أن يكون مجازا إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، و أن يكون حقيقة؛ إذا كان بلحاظ حال التلبس، و مع دوران الاستعمال بين كونه حقيقة و بين كونه مجازا يقدم الأول على الثاني، ففي موارد الانقضاء يلاحظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقة. فوضع المشتق لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثرة الاستعمالات المجازية حتى يرد عليها اعتراض النخس ببعدها و عدم ملاءمتها لحكمة الوضع كما عرفت.

العلاقة، وهذا (1) غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى، فافهم (2).

ثم إنه ربما أورد (3) على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنه إن أريد بصحة

=====

(1) أي: المورد الذي يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي - كما نحن فيه - غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع، حيث لا محيص حينئذ عن كونه على وجه المجاز، هذا بخلاف المشتق في المقام لجواز استعماله في موارد الانقضاء على نحو الحقيقة.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف: صحة ما ادعاه من التبادر، واندفاع ما أورد عليه من كونه ناشئا عن الإطلاق.

(2) أي: لعله إشارة إلى: أن لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي؛ لكونه من استعمال اللفظ في الموضوع له. أو إشارة إلى الإشكال في قوله: «فلا وجه لاستعماله وجره على الذات مجازا وبالعناية».

توضيح ذلك: أن أمر الاستعمال وكيفية إنما هو بيد المستعمل، فإن شاء لاحظ التلبس في موارد الانقضاء فيكون الاستعمال حقيقيا، وإن شاء لاحظ حال الانقضاء فيكون مجازيا، ولا يكون الاستعمال المجازي مع التمكن من الحقيقي أمرا ممنوعا عنه، ولذا قيل: إن باب المجاز أوسع، وإن أكثر المحاورات مجازات.

### الإشكال على صحة السلب

(3) أي: أورد صاحب البدائع على الاستدلال بصحة السلب. «بما حاصله:» توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن سلب المحمول عن الموضوع على قسمين:

أحدهما: سلبه عنه مطلقا أي: في جميع الأزمنة بأن يكون معنى قولنا: «زيد ليس بضارب» سلب الضرب عنه في الحال و الماضي.

و ثانيهما: سلبه عنه مقيدا بأن يكون معنى قولنا: «زيد ليس بضارب» نفي الضرب عنه في الحال دون الماضي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال بصحة السلب على الأول غير سديد أي: غير صحيح. وعلى الثاني غير مفيد أي: لا يثبت بها وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

و أما وجه عدم صحة السلب على فرض الأول: فللزوم الكذب؛ ضرورة: صحة قولنا: «زيد ضارب أمس» وهو نقيض قولنا: «زيد ليس بضارب» أصلا. و من المعلوم: أنه من صدق أحد النقيضين نعلم كذب الآخر، فقولنا: «زيد ليس بضارب مطلقا» يكون كاذبا.



السلب صحته مطلقا فغير سديد، وإن أريد مقيدا فغير مفيد، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق. وفيه (1): أنه إن أريد بالتحديد تقييد المسلوب؛ الذي يكون سلبه و أما وجه عدم كونه مفيدا على الثاني: فلأن علامة المجاز هي: صحة السلب المطلق، مثل: سلب الأسد بمعناه المرتكز في الذهن عن الرجل الشجاع، لا سلب المقيد نحو سلب الإنسان الأبيض عن الزنجي، فإنه لا يكون علامة لكون الإنسان مجازا في الزنجي، و حينئذ فلا يصح الاستدلال بصحة السلب على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجازا فيمن انقضى عنه المبدأ.

=====

(1) أي: فيما ذكره صاحب البدائع من الإشكال على الاستدلال بصحة السلب:

أنا نختار الشق الثاني - أعني: صحة السلب مقيدا. و أما قولكم: «و إن أريد مقيدا فغير مفيد» فمردود.

توضيح الردّ يتوقف على مقدمة و هي: أن القيد تارة يكون قيда للمسلوب أعني:

المشتق المحمول نحو: «زيد ليس بضارب» في حال الانقضاء أي: ليس متلبسا بالضرب الحالي.

و أخرى: يكون قيда للسلب أي: لمفاد كلمة ليس، فمعنى «زيد ليس في حال الانقضاء الضارب»: أن هذا العدم أعني عدم الضارية متحقق لزيد في حال الانقضاء.

و ثالثة: يكون قيда للموضوع - أعني: المسلوب عنه - نحو: «زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا كان القيد قيда للمشتق؛ بأن يكون المسلوب هو المشتق المقيد بحال الانقضاء كما في الاحتمال الأول - فلا يكون صحة السلب حينئذ علامة للمجاز، إذ يعتبر في علاميتها صحة سلب اللفظ.

بما له من المعنى - أي: صحة السلب المطلق - و المفروض هنا: تقييده بحال الانقضاء، فيكون السلب سلب المقيد، و سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق ليكون علامة للمجاز، إذ يصدق «زيد ليس بضارب فعلا»، و لا يصدق «زيد ليس بضارب مطلقا»، لصدق كونه ضاربا أمس، فصحة هذا السلب يكون المسلوب فيه مقيدا علامة لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضي عنه المبدأ، و إلا لم يصح سلبه، و ليس علامة لعدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس و المنقضي الذي هو المقصود فما ذكره المستشكل من كونه غير مفيد و إن كان في محله؛ إلا إنه لنا تقييد المشتق بحال الانقضاء كما أشار إليه بقوله: «إلا إن تقييده ممنوع»؛ و ذلك لما ذكرناه من عدم الدليل على رجوع القيد إليه حتى يلزم الإشكال على كون صحة السلب علامة للمجاز في الأعم.

أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلا إن تقييده ممنوع. وإن أريد تقييد السلب بغير ضائر بكونها (1) علامة، ضرورة: صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده (2) أيضاً بأن يلحظ حال الانتقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه ثم سلب المقيد أعم من سلب المطلق؛ نظراً إلى ما في علم الميزان من: أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم. فإن النقيض وهو اللاإنسان أعم من نقيض الحيوان وهو اللاحيوان، ولذا يصح أن يقال: كل لا حيوان لا إنسان ولا عكس، وكذلك يقال في المقام: كل من بضارب مطلقاً ليس بضارب في حال الانتقضاء دون العكس.

=====

و أما إن كان القيد قيداً للسلب: فصحة السلب حينئذ علامة للمجاز؛ إذ المفروض:

أنه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الانتقضاء، ولا ضير في كونها علامة للمجاز؛ إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح سلبه عنه لعدم صحة سلب المطلق عن فرد في شيء من الأزمنة، فصحته دليل على مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ؛ كما أشار إليه بقوله: «بغير ضائر بكونها علامة»، ولكن لا دليل لنا على رجوع القيد إلى السلب أيضاً أي: كما لا دليل على رجوعه إلى المشتق المسلوب.

فيتعين أن يكون القيد قيداً للموضوع أي: المسلوب عنه، وهو الاحتمال الثالث، فيصح حينئذ سلب المشتق مطلقاً يعني: في جميع الأزمنة عن من انتضى عنه المبدأ بلحاظ حال الانتقضاء فيكون حال الانتقضاء - في المثال السابق - قيداً للموضوع لا للسلب، ولا للمسلوب، فيتم ما ذكره المصنف من الاستدلال بصحة السلب على كون المشتق مجازاً فيمن انتضى عنه المبدأ.

(1) أي: بكون صحة السلب «علامة» للمجاز، «ضرورة صدق المطلق» أعني:

المحمول وهو المشتق «على أفراد على كل حال»، أي: في جميع الأزمنة، فلو سلب المشتق بما له من المعنى عن فرد في حال كان كاشفاً عن عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال، وذلك يوجب المجازية، فقولنا: زيد ليس في حال الانتقضاء بضارب؛ مفيد لسلب الضاربية عن زيد في حال انتقضاء المبدأ عنه، فيكون إطلاق الضارب على زيد في هذا الحال مجازاً، فيثبت المطلوب.

(2) أي: منع تقييد السلب «أيضاً» أي: كمنع تقييد المسلوب؛ لما عرفت من: عدم الدليل على رجوع القيد إلى السلب.

مطلقا (1) بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيدا.

ثم لا يخفى: أنه (2) لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازما و كونه متعديا؛ لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب، و كان متلبسا به سابقا.

=====

(1) أي: فيصح سلب المشتق في جميع الأزمنة؛ لكن «بلحاظ» تقييد الموضوع به «هذا الحال» الانقضائي، «كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس»، أي: فلا يصح أن يقال: زيد في حال التلبس ليس بضارب، «فتدبر جيدا».

يمكن أن يكون إشارة إلى ما قيل: من منع إطلاق تسليم المصنف عدم العلامة على تقدير كونه قيذا للمسلوب، بل يصح أن يقال: «زيد ليس بضارب في حال الانقضاء»، و يكون علامة للمجازية؛ إذ لو كان للأعم لما صح السلب المذكور.

(2) هذا الكلام من المصنف ردّ لما ذهب إليه صاحب الفصول في هذه المسألة؛ من التفصيل بين المتعدي و اللازم حيث قال ما حاصله: من أن المشتق إن كان مأخوذا من المبادئ المتعدية إلى الغير؛ كالضرب و القتل كان حقيقة في الأعم، و إلا كان حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال.

و غاية ما يمكن أن يقال في وجه هذا التفصيل هو: إن المشتق إن كان مأخوذا من المبادئ المتعدية؛ لم يعتبر في صدقه على الذات اتصافها بالمبدأ فعلا لأن المبدأ لم يكن قائما بنفس الذات، بل غيرها لفرض التعدي عنها إلى غيرها و هو المفعول به، فيكون إطلاقه عليها بعد الانقضاء حقيقة، كما يكون إطلاقه عليها حال التلبس كذلك.

هذا بخلاف ما إذا كان المشتق مأخوذا من المبادئ اللازمة؛ القائمة بنفس الذات، فيعتبر حينئذ في صدق المشتق عليها: بقاء المبدأ القائم بها، فانقضاء المبدأ يوجب مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ.

و حاصل ما أفاده المصنف في ردّ هذا: أنّ التفصيل المزبور فاسد كما أشار إليه بقوله:

«لصحة سلب الضارب...» إلخ.

و ملخصه: أنه لا فرق في مجازية المشتق فيما إذا أطلق على المنقضي عنه المبدأ بين كونه متعديا؛ كالضرب، أو لازما كالحسن.

و الفرق بين المبادئ إنما هو في كيفية قيامها بالذوات، فإن قيام المبادئ المتعدية بها إنما هو بنحو الصدور و الإيجاد، و قيام المبادئ اللازمة بها إنما هو بنحو الحلول. و قد عرفت سابقا: أن اختلاف كيفية القيام لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها؛ و هي وضع هيئة المشتق.

و أما إطلاقه (1) عليه في الحال: فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحا إلا إنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها (2) كما لا يخفى، (3) كما لا يتفاوت (4) في صحة السلب عنه (5) بين تلبسه (6) بضد المبدأ وعدم تلبسه؛ لما (7) عرفت: من وضوح ويشهد بذلك: صحة سلب الضارب عنمن لا يكون فعلا متلبسا بالضرب، فلو كان التفصيل المزبور صحيحا لما صح هذا السلب مع كون المبدأ - وهو الضرب فيه - متعديا.

=====

(1) قوله: «و أما إطلاقه عليه» دفع لما يتوهم من: أن ما ذكر من كون صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجاز ينافي صدقه عليه في الحال، لأن صدقه حينئذ أمانة الحقيقة، فلا يكون صحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجاز.

و حاصل الدفع: أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ إن كان بلحاظ حال التلبس لكان على نحو الحقيقة، فلا إشكال في كونه حينئذ على نحو الحقيقة، إلا إنه ليس هناك دليل على أن صدقه عليه بهذا الحال؛ حتى يكون على نحو الحقيقة، وذلك لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فمجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة. نعم؛ لو كان الاستعمال مثبتا للحقيقة لكان منافيا لصحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ إلا إنه ليس كذلك.

(2) أي: من الحقيقة.

(3) إشارة إلى: أن أصالة الحقيقة لا- تجري فيما علم بالمراد، و شك في كونه معنى حقيقيا أو مجازيا، وإنما تجري فيما إذا علم بالمعنى الحقيقي، و شك في المراد على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 289».

(4) أي: هذا إشارة إلى ردّ تفصيل آخر وهو: كون المشتق حقيقة في الأعم؛ إن لم يتصف الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضد ذلك المبدأ؛ كعروض القيام لها بعد مضي القعود عنها، وإلا فيكون حقيقة في خصوص حال التلبس، و مجازا فيما بعد الانقضاء.

(5) أي: عن المنقضي عنه المبدأ.

(6) أي: بين تلبس المنقضي عنه بالمبدأ و بين عدم تلبسه به.

(7) قوله: «لما عرفت...» إلخ تعليل لقوله: «كما لا يتفاوت»، و ردّ للتفصيل المزبور و حاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن السلب صحيح في كلا المقامين أي: مع عدم التلبس بالصد، و التلبس به؛ إلا إنه مع التلبس أوضح، لأن المدار في صحة السلب هو زوال المبدأ المتحقق في كلا المقامين أي: طرو الضد الوجودي على الذات و عدمه.

صحته مع عدم التلبس - أيضا - وإن كان معه أوضح.

و مما ذكرنا (1) ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

=====

(1) أي: مما ذكرنا من صحة السلب بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ، و من أن اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات لا يوجب تفاوتاً في محل الكلام ظهر: عدم صحة كثير من التفاصيل، وقد عرفت ما فيها من الإشكال، فلا حاجة إلى الإعادة.

و المتحصل من الجميع: أن صحة السلب وغيرها من الأدلة تنفي جميع تلك التفاصيل.

### خلاصة البحث

1 - بيان الأصل عند الشك في كون المشتق للأعم أو الأخص؛ هل هنا أصل يتعين به أحدهما أم لا؟

و أما الأصل في المسألة الأصولية فغير ثابت؛ إذ ليس هناك أصل يعين به أن الموضوع له للمشتق هو الأعم أو الأخص؛ إذ أصالة عدم ملاحظة الخصوصية لإثبات الوضع للأعم؛ مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

و أما الأصل في المسألة الفرعية كما أشار إليه بقوله: «و أما الأصل العملي فيختلف في الموارد»؛ بمعنى: أنه قد تكون نتيجته الوضع للأخص؛ كما لو ورد «أكرم كل عالم»، و كان زيد قد انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، فتجري البراءة، و يحكم بعدم وجوب إكرامه بعد الانقضاء؛ و لازمه: الوضع للأخص؛ لاختصاص وجوب الإكرام بحال التلبس بالمبدأ. و قد تكون نتيجته الوضع للأعم؛ و ذلك فيما لو كان الإيجاب - في المثال المزبور - قبل انقضاء المبدأ، فإذا شك في بقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ يستصحب وجوب الإكرام؛ و لازمه: الوضع للأعم.

2 - الأقوال في المسألة و إن كثرت إلا إن العمدة قولان:

1 - وضعه للأعم. 2 - وضعه للأخص و هو مختار المصنف، و يدل عليه: تبادل خصوص التلبس بالمبدأ في الحال من المشتق. و صحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه المبدأ. الدليل الثالث هو برهان التضاد أعني: التضاد بين مبادئ المشتقات.

3 - و توهم: لزوم الدور من برهان التضاد مدفوع؛ بأن التضاد لا يتوقف على الوضع للأخص حتى يلزم الدور.

الأول - التبادر (2) - 4 - وما يتوهم: من أن ارتكاز المضادة إنما هو لانسباق حال التلبس من الإطلاق؛ لا من حاق اللفظ، فلا يكون دليلاً على الوضع للأخص مدفوع؛ بأن انسباق خصوص التلبس بالمبدأ إنما هو من حاق اللفظ؛ لا من الإطلاق، إذ لو كان من الإطلاق لكان المتبادر هو الأعم؛ لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء.

=====

5 - وما يدعى: من لزوم المجاز في أغلب الموارد؛ لأجل كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء وهو بعيد، وعلى خلاف حكمة الوضع، لأن مقتضى حكمة الوضع كثرة الحقائق لا كثرة المجازات مدفوع؛ بأن البعيد هو كثرة المجاز في مقام الاستعمال، والمراد بكثرة المجاز في المقام الكثرة العددية، وهي لا تكون بعيدة، ولا على خلاف حكمة الوضع.

6 - الإشكال - على استدلال المصنف بصحة السلب على كون المشتق مجازاً في المنقضي عنه المبدأ - بأنه إما غير سديد، أو غير مفيد مدفوع؛ بأننا نختار من صحة السلب صحته مقيداً، ولا يرد عليه بأنه غير مفيد، بل مفيد، لأن القيد قيد للموضوع لا للمحمول، فحينئذ يكون سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ دليلاً على كونه مجازاً فيمن انقضى عنه المبدأ. كما عرفت.

فما ذكره المصنف من استدلاله بصحة السلب على مجازية المشتق في المنقضي عنه المبدأ في محله. انتهى الكلام في الخلاصة.

### أدلة القائل بالأعم

(1) أي: عدم اشتراط حال التلبس في المشتق فيكون معناه عاماً شاملاً للتلبس والمنقضي.

(2) استدلال القائل بوضع المشتق للأعم بوجه:

الأول: هو التبادر، وقد مر معناه وهو: أنه بمجرد التلفظ ينسب المعنى إلى الذهن بنفسه وبلا قرينة حالية أو مقالية، فيقال في المقام: إن المتبادر من المشتق هو المعنى العام الشامل للتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه.

وقد عرفت (1): أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني (2): عدم صحة السلب في مضروب و مقتول، عمن انقضى عنه المبدأ.

وفيه (3): أن عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال ولو مجازا.

وقد انقذ من بعض المقدمات (4): أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل

=====

(1) قال المصنف في الجواب عن الاستدلال بالتبادر بما حاصله: أنك قد عرفت في أدلة القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أن المتبادر هو خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم.

(2) الثاني: من أدلتهم هو: عدم صحة السلب في مثل: «مضروب و مقتول»؛ بما لهما من المعنى المرتكز في الذهن عمن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «بكر مضروب عمرو أو مقتوله»، بلا رعاية علاقة المجاز، فلو لم يكن موضوعا للأعم لكان إطلاقهما على من زال عنه المبدأ مجازا، و المجاز يحتاج إلى العلاقة التي تصحح التجوز، و لكان سلبهما عنه صحيحا، و الحال أن استعمالهما فيه لا يحتاج إلى العلاقة المصححة للمجاز، و لا يصح سلبهما عنه. و عدم صحة السلب علامة الحقيقة.

(3) قد أجاب المصنف عن الاستدلال بعدم صحة السلب بما حاصله: من أن عدم صحة السلب في مثل المثالين المزبورين وإن كان صحيحا إلا إنه لا يكون دليلا على كون المشتق للأعم من المتلبس و المنقضي، بل إنه دليل على كونه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل؛ لأجل أنه قد أريد من المبدأ فيهما معنى يكون التلبس به باقيا بالفعل؛ بأن يكون المراد من القتل في المقتول: زهوق الروح الذي بمنزلة الملكة في البقاء، و من الضرب في المضروب: وقوعه على شخص لا تأثيره حين صدوره. و هذان المعنيان وإن كانا مجازيين لكنهما لا يوجبان المجاز في هيئة المشتق، بل المجاز في المادة، و من المعلوم: أن المبدأ بهذا المعنى باق، فعدم صحة سلبهما إنما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلا، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذ مجاز في محل النزاع و هو هيئة المشتق؛ لعدم كونهما من إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

(4) أي: وقد ظهر من بعض المقدمات - أي: وهي المقدمة الرابعة - أن اختلاف المشتقات في المبادئ من حيث الفعلية و الشأنية و غيرهما لا يوجب اختلافا في المهم المبحوث عنه - و هو وضع هيئة المشتق - حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، أو في الأعم منه و ما انقضى عنه المبدأ. أي: ظهر أن المشتق في الكل على نمط واحد، و أن مورد

البحث و الكلام، و مورد النقض و الإبرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً، و أما لو أريد منه (1) نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت (2)؛ لا بلحاظ الحال (3) أيضاً؛ لوضوح: (4) صحة أن يقال: انه ليس بمضروب الآن، بل كان.

الثالث: (5) استدلال الإمام - عليه السلام - تأسيساً بالنبي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله: لا يُنَالُ عَمَّ دِي الطُّالِمِينَ على عدم لياقة من عبد النقض و الإبرام هو وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم؛ من دون نظر إلى اختلاف المبادئ من حيث إرادة معانيها الحقيقية أو المجازية.

=====

(1) أي: لو أريد من المبدأ - في مثل المضروب و المقتول - نفس ما يصدر من الفاعل كالإيلام في الأول، و إزهاق الروح في الثاني، و هو ما وقع على الذات أعني: المفعول به، فلا- يصح السلب عن المنقضي أيضاً إذا كان الإطلاق بلحاظ حال التلبس و الوقوع، و أما إذا كان بلحاظ الانقضاء فيصح السلب، فعدم صحة السلب حينئذ ممنوع جداً؛ ضرورة:

صحة قولنا: «بكر ليس بمقتول عمرو و فعلاً»، بل كان.

(2) أي: كما عرفت سابقاً من أن المشتق حقيقة في المنقضي إذا كان بلحاظ حال التلبس، و لكن هذا خارج عن محل الكلام؛ لأن النزاع في إطلاق المشتق على الذات بلحاظ انقضاء المبدأ عنها.

(3) أي: حال النطق الذي هو حال الجري و الإطلاق. يعني: عدم صحة السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط؛ بدون لحاظ حال النطق معها كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 293».

(4) هذا تعليل لانحصار عدم صحة السلب بحال التلبس، حيث إنه يصح السلب بالنظر إلى حال الانقضاء و يقال: «إنه ليس بمضروب الآن» كما يصح أن يقال: «إن ضاربه ليس بضارب الآن».

(5) الثالث: من أدلة القائلين بوضع المشتق للأعم استدلال الإمام - تأسيساً بالنبي «صلى الله عليه و آله» - بقوله تعالى: لا يُنَالُ عَمَّ دِي الطُّالِمِينَ (1) - على عدم لياقة من عبد صنما أو وثناً لمنصب الإمامة للناس و الخلافة لرسول الله «صلى الله عليه و آله»؛ تعريضاً بمن تصدى لمنصب الإمامة بمن عبد صنما أو وثناً مدة مديدة.

و هذا الوجه من أهم الوجوه التي تمسك بها القائلون بوضع المشتق للأعم، و تقريب

ص: 220



صنما أو وثنا لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، و من الواضح: توقف ذلك (1) على كون المشتق موضوعا للأعم، وإلا (2) لما صح التعريض؛ لانقضاء تلبسهم بالظلم، و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.

و الجواب: منع التوقف على ذلك (3)، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا الاستدلال به: إن المشتق لو كان موضوعا لخصوص المتلبس لم يتم استدلال الإمام - عليه السلام - بالآية المباركة على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهية، لأنهم في زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرفين بقبول الإسلام، و غير متلبسين بالظلم و عبادة الوثن ظاهرا، و إنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالإسلام و في زمن الجاهلية. فالاستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بالوضع للأعم ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيندرجوا تحت الآية.

=====

(1) أي: توقف الاستدلال على كون المشتق موضوعا للأعم من المنقضي و المتلبس حتى يشمل الخلفاء.

(2) أي: و إن لم يكن المشتق موضوعا للأعم لما صح التعريض بمن تصدى للخلافة، لأن إطلاق الظالم عليه حينئذ يكون مجازا، فلا يلزم به الخصم إذ صح له أن يقول: إن الآية لا تشمل من تصدى للخلافة بعد الانقضاء؛ لأن ملاك عدم لياقة الخلافة صدق الظالم حقيقة حين التصدي إما بتلبسهم بالظلم، و إما بوضع المشتق للأعم. و الأول:

منتف عند الخصم لاعتقاده بانقضاء عبادته الصنم حين التصدي، فتعين الثاني. ثم إلزام الخصم يتوقف على أن يكون للآية ظهور عرفي في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ؛ لئلا يكون له مجال للرد، و اعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم.

### الجواب عن الاستدلال بالآية على الأعم

(3) أي: على وضع المشتق للأعم. و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالآية: بمنع توقف الاستدلال بها على القول بوضع المشتق للأعم، بل يتم الاستدلال بها و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن الوصف العنواني الذي يؤخذ موضوعا للحكم في لسان الدليل على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون لمحض الإشارة إلى ما هو الموضوع - و هو المعنون - من دون دخل للعنوان في الحكم أصلا نحو: «أكرم هذا الجالس» مشيرا إلى الشخص الخاص الذي يستحق الإكرام لا- لأجل كونه جالسا و معنونا بعنوان الجلوس، بل أخذ هذا العنوان معرفا لما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم أصلا هذا ما أشار إليه بقوله: «أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة...» إلخ.

الثاني: أن يكون العنوان لأجل الإشارة إلى عليية العنوان للحكم حدوثاً لا بقاء؛ بحيث إذا صدق عليه العنوان ولو أنا ما ثبت الحكم ولو بعد زوال العنوان، فالعنوان وإن كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا أنه لا دخل له في بقائه؛ بل يبقى الحكم مع انتفاء العنوان، ويعبر عنه بأن العلة المحدثة هي العلة المبقية؛ بمعنى: أن الحكم في بقائه لا يحتاج إلى بقاء العنوان - كما في آيتي السرقة والزنا وهما آيتا حد السارق و السارقة و حد الزانية و الزاني؛ الأولى: قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (1). و الثانية: قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (2) - حيث يكفي فيهما صدق العنوان لثبوت القطع و الجلد و لو بعد زوال العنوان لأن وجوب القطع و الجلد يحدثان عند التلبس بهذين المبدئين و لكنهما لا يدوران مدار بقاء العنوان أصلاً، و لا دخل لهذا بوضع المشتق للأعم أو الأخص. هذا ما أشار إليه بقوله: «أن يكون لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم...» إلخ.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «أن يكون لذلك» أي: لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم. و حاصله: إن أخذ المشتق عنواناً للموضوع لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم حدوثاً و بقاء؛ بحيث يدور الحكم مدار صدق العنوان نظير العالم و العادل في دوران الحكم بجواز التقليد و الاقتداء أو غيرهما مدار وجود العلم و العدالة، و عدم كفاية وجودهما - أنا ما - في بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق فإن مجرد وجود المبدأ كان كافياً في بقاء الحكم و استمراره.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فاعلم: أن المشتق - أعني: الظالم في الآية المباركة - مأخوذ بأحد الأنحاء الثلاثة فإن قلنا: إنه من القسم الثالث؛ بحيث يكون الحكم في الآية المباركة يدور مدار صدق العنوان حدوثاً و بقاء فاستدلال الإمام «عليه السلام» بالآية يتوقف على الوضع للأعم، فيتم الاستدلال على الأعم إذ يبتني الاستدلال بها على كون الظالم فيها حقيقة في الأعم، لأنه لو لم يكن حقيقة في الأعم لم يكن هذا العنوان باقياً للثلاثة المعهودة حين تصديهم لمنصب الخلافة.

و أما إذا كان العنوان من قبيل القسم الثاني؛ بحيث كان يكفي في عدم لياقة الخلافة صدق العنوان حدوثاً و لو أنا ما لثبوت الحكم و هو عدم نيل عهد الإمامة إلى الأبد، فلا

ص: 222

1- المائة: 38.

2- النور: 3.

لخصوص المتلبس، و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، و هي: أن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان؛ من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم؛ مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه، و لو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة جري عليه، و اتصافه به حدوثا و بقاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة: أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين؛ و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثاني، فلا (1) كما لا يخفى، و لا قرينة على إنه (2) على يتوقف استدلال الإمام بالآية حينئذ على كون المشتق حقيقة في الأعم، بل يصح الاستدلال بها على عدم نيل العهد و الإمامة و لو بعد انقضاء الظلم و زوال العنوان، لأن الظلم علة له حدوثا و بقاء، و مع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على كون المشتق موضوعا للأعم، إذ لا دليل عقلا و لا نقلا على كون عنوان الظلم في الآية المباركة من قبيل القسم الثالث، بل جلالة منصب الإمامة تكون قرينة مقامية، بل قرينة عقلية على كون العنوان من قبيل القسم الثاني، بمعنى: أن مجرد صدق عنوان الظالم و لو في مدة قليلة يكفي لعدم نيل منصب الإمامة. فالمناسب لمنصب الإمامة أن لا يكون المتمصص بها متلبسا بالظلم أصلا و لو آنأ ما.

=====

(1) أي: فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة على وضع المشتق للأعم، و ذلك لعدم توقف استدلال الإمام «عليه السلام» بها على عدم لياقة هؤلاء للخلافة على وضعه للأعم؛ إذ المفروض: كون المبدأ و هو الظلم - بمجرد حدوثه آنأ ما - علة لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشامخ إلى الأبد، و من المعلوم: تسليم الخصم تلبسهم بالظلم قبل الإسلام.

و الحاصل: على ما في «منتهى الدراية» أن الاستدلال بالآية المباركة على عدم صلاحيتهم للخلافة لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(2) أي: لا قرينة على أن العنوان على النحو الأول. المراد بالنحو الأول هو النحو

النحو الأول، لو لم نقل بنهوضها (1) على النحو الثاني (2)، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم: أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتمصص بها متلبسا بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت (3): نعم؛ ولكن الظاهر: أن الإمام «عليه السلام» إنما استدل بما هو قضية الثالث الذي هو الأول في الذكر بعد قوله: «إذا عرفت هذا»، وهو الذي أشار إليه بقوله:

=====

«على النحو الأخير» وهو ثالث الأقسام التي ذكرها في المقدمة.

(1) أي: نهوض القرينة وهي مناسبة الحكم والموضوع التي هي من القرائن المعبرة.

(2) أي: كون المبدأ - أنا ما - علة محدثة ومبينة. قوله: «فإن الآية الشريفة...» إلخ بيان لنهوض القرينة على النحو الثاني وحاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن الآية الشريفة في مقام بيان جلاله منصب الإمامة وعظم شأنها، وأنها من أعظم المناصب الشامخة الإلهية؛ التي لا يليق بها كل أحد، فلا بد أن يكون المتمصص بها منزهاً في تمام عمره عن كل رذيلة فضلاً عن الكفر الذي هو لصاحبه أعظم بلية، فمن اتصف في آن من آتات عمره برذيلة لا تناله الخلافة فضلاً عن الكفر، فهذه قرينة على كون عنوان الظالمين في الآية المباركة مأخوذاً على النحو الثاني، وهو كفاية وجود المبدأ - أنا ما - في عدم اللياقة لمنصب الخلافة إلى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآية الشريفة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن المناسب لذلك» أي: المناسب لجلاله هذا المنصب وعظمته: أن لا يكون المتمصص به متلبسا بالظلم ولو أنا ما في عمره؛ بل لا بد أن يكون طاهراً عن لوث المعصية في جميع آتات عمره.

### الإشكال على جواب المصنف

(3) قوله: «إن قلت: ...» إلخ إشكال على ما ذكره المصنف من الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم.

وحاصل الإشكال: إننا سلمنا أن الآية الكريمة هي في مقام بيان جلاله قدر الإمامة والخلافة، وإن المناسب لها أن يكون المشتق فيها من القسم الثاني، فتكون المناسبة المذكورة قرينة مقامية على عليية المبدأ حدوثاً وبقاءً، ولأزم ذلك: كفاية صدق الظالم أنا ما في عدم نيل منصب الإمامة إلى الأبد.

لكن الظاهر: أن الاستدلال على عدم لياقة المتلبس - أنا ما - للإمامة ولو بعد انقضاء الظلم عنه إنما يكون بما يقتضيه الوضع لا بقرينة المجاز؛ إذ الأصل عدم العدول عن الحقيقة إلى المجاز، فعليه: يكون الظاهر: وضع المشتق للأعم؛ لئلا يلزم مجازية إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ، ولأزم ذلك: أن استدلال الإمام بها إنما يتم على القول بوضع

ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم وإلا لما تم.

قلت (1): لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية و الله العالم: من كان ظالماً ولو أنا ما في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، و من الواضح: أن إرادة هذا المعنى (2) لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

و منه (3) قد انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به المشتق للأعم، و إن لم يكن المشتق للأعم لما تم الاستدلال؛ لكون خصوص المتلبس خلاف الظهور الوضعي الذي هو مبنى الاستدلال.

=====

(1)

### قد أجاب المصنف عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: منع ابتناء استدلال الإمام «عليه السلام» على الظهور الوضعي؛ وذلك لكفاية الظهور العرفي المعتد به عن العقلاء و لو كان بمعونة القرينة كما في المقام؛ لأن الآية المباركة بعد كونها مسوقة لبيان علو منصب الإمامة ظاهرة في عليه الظلم و لو بعد انقضائه؛ لعدم نيل من تلبس به للإمامة أبداً، و يصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي و إن كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم.

ثانيهما: أنه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي؛ كما أشار إليه بقوله: «لو سلم...» إلخ أي: بعد التسليم نقول: إن جري المشتق على النحو الثاني - وهو عليه المبدأ للحكم مستمراً و إن انقضى عن الذات - لا يستلزم مجازاً أصلاً؛ لما مر غير مرة من كون جريه على نحو الحقيقة إن كان بلحاظ حال التلبس، و مجازاً إن لم يكن بلحاظه، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، و لا على ارتكاب مجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ؛ فمعنى الآية على هذا الوجه هو: عدم لياقة المتلبس بالظلم و لو في آن لمنصب الإمامة إلى الأبد؛ من دون توقفه على وضع المشتق للأعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجازاً.

و يرد عليه: أنه خلاف ظاهر الاستدلال؛ لكون ظاهره مبتنياً على الظهور الوضعي حتى نلتجئ إلى وضعه للأعم. كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 301».

(2) أي: أن إرادة عليه المبدأ للحكم حدوثاً و بقاء لا تستلزم الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ؛ حتى نلتزم بكون المشتق حقيقة في الأعم و يثبت مدعى الخصم؛ بل يصح الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجازاً و لا وضع للأعم.

(3) أي: مما تقدم من ردّ الدليل الثالث - وهو الاستدلال بالآية على الأعم - بأن الجري بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة، فلا يلزم مجازاً أصلاً؛ ظهر ما من الإشكال في

باختيار عدم الاشتراط في الأول (1)، بآية حد السارق و السارقة و الزاني و الزانية، و ذلك (2) حيث ظهر إنه لا- ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به بقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ ...

=====

و الزَّانِيَّةُ وَ الزَّانِي عَلَى وَضْعِ الْمَشْتَقِ لِلأَعْمِ إِذَا وَقَعَ مَحْكُومًا عَلَيْهِ، وَ لِلأَخْصِ إِذَا وَقَعَ مَحْكُومًا بِهِ، فَلَا بَدَّ أَوْلَا: مِنْ تَقْرِيْبِ الاسْتِدْلَالِ عَلَى التَّفْصِيْلِ. وَ ثَانِيًا: مِنْ بَيَانِ الإِشْكَالِ عَلَى الاسْتِدْلَالِ.

أما حاصل الاستدلال على التفصيل فيقال: أننا من وجوب القطع أو الجلد و لو بعد انقضاء المبدأ و زوال التلبس نعرف أن كلا من «السارق و السارقة و الزانية و الزانية» في الآيتين الشريفتين حقيقة في الأعم؛ إذ لو كان حقيقة في المتلبس في الحال لم يجز القطع أو الجلد بعد انقضاء المبدأ و زوال التلبس، و حيث إن ذلك لم يكن إلا في المشتق الواقع محكوما عليه لم يجز التعدي عنه إلى المحكوم به. هذا بخلاف ما إذا كان المشتق محكوما به نحو: «زيد مجتهد» فهو حقيقة في المتلبس.

و أما الإشكال عليه، و بعبارة أخرى: جواب المصنف عنه أن المشتق في الآيتين الشريفتين مستعمل فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس؛ نظير ما تقدم في آية لا يُنَالُ عَهْدِي أَي: مَنْ كَانَ سَارِقًا أَوْ زَانِيًا فَيَجِبُ قَطْعُ يَدِهِ أَوْ جُلْدُهُ؛ فَلَا يَنَافِي إِرَادَةَ حَالِ التَّلْبَسِ مَعَ ثُبُوتِ الْجُلْدِ أَوْ الْقَطْعِ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْمَبْدَأِ.

(1) في كون المشتق محكوما عليه. و لازم عدم الاشتراط هو الوضع للأعم.

(2) بيان لقوله: «انقذح»، و الضمير في قوله: «أنه» للشأن، و في «دلالتها» يرجع إلى الآية.

و حاصل الكلام في المقام على ما في «منتهى الدراية»: أنه قد ظهر مما تقدم: عدم منافاة إرادة خصوص حال التلبس من المشتق دلالة الآية الشريفة على ثبوت القطع و الجلد و لو بعد الانقضاء، بل لا بد من انقضاء المبدأ ضرورة: أن إجراء الحد عليهما منوط بثبوت السرقة و الزنا عند الحاكم، و ثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء.

وجه عدم المنافاة: أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء مما لا شبهة في جوازه على نحو الحقيقة، و معه لا يكون المشتق موضوعا للأعم.

و بعبارة أخرى: أن غاية ما يستفاد من الآيات هي: كون المراد بها - بقرينة مواردها - خصوص حال الانقضاء فهو المراد منها قطعا، و أما كون المشتق على نحو الحقيقة أو المجاز فغير معلوم أصلا.

القطع و الجلد مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ. مضافا (1) إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوما عليه أو به كما لا يخفى.  
و من مطاوي ما ذكرنا - هاهنا (2) وفي المقدمات (3) - ظهر حال سائر الأقوال، و ما ذكر لها (4) من الاستدلال، و لا يسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

=====

(1) أي: مضافا إلى أن هذا التفصيل موجب لتعدد الوضع في المشتق أي: وضعه للأعم؛ فيما إذا وقع محكوما عليه، و للأخص فيما إذا وقع محكوما به مع وضوح بطلان تعدد الوضع، ضرورة: أن السارق و نحوه له وضع واحد سواء كان محكوما عليه أو به.

فقوله: «مضافا...» إلخ جواب عن الاستدلال بأيّتي السرقة و الزنا على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوما عليه، و للأخص إذا كان محكوما به.

(2) أي: في حجج قول المختار و ردّ غيره.

(3) أي: من عدم الفرق بين المبادئ، و أن اختلافها لا يوجب تفاوتها فيما هو المهم من محل النزاع. فتكون الأقوال و التفاصيل الناشئة من اختلاف المبادئ باطلة.

(4) أي: للأقوال. و الضمير في قوله: «لتفصيلها» و «عليها» يعود إلى الأقوال.

## خلاصة البحث على ما يلي

1 - حجة القائلين بوضع المشتق للأعم وجوه:

1 - التبادر أي: تبادر الأعم من المشتق، و قد عرفت تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ من المشتق، و معه كيف يتبادر الأعم؟

2 - عدم صحة السلب «في مضروب و مقتول»، و قد عرفت الجواب عنه بأن المراد من المبدأ - في مثلهما - هو معنى يكون التلبس به باقيا كمن وقع عليه الضرب في الأول، و زهوق الروح في الثاني، فليس إطلاق المشتق على الذات بعد انقضاء المبدأ حتى يقال: إنه دليل على القول بوضعه للأعم؛ نظرا إلى عدم صحة السلب.

و أما الجواب عن الوجه الثالث، فلأن عنوان الظلم في الآية علة للحكم بعدم نيل الإمامة حدوثا و بقاء؛ نظرا إلى المناسبة بين الحكم و الموضوع، فمن كان ظالما و لو آنا ما لا يناله منصب الإمامة لجلالة شأنها.

3 - و ما يدعى من أن استدلال الإمام «عليه السلام» بالآية إنما هو بمقتضى ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينة المناسبة بين الحكم و الموضوع - مدفوع أولا: بمنع ابتناء الاستدلال على الظهور الوضعي، بل يكفي فيه الظهور العرفي و لو في المعنى المجازي.

الأول: أن مفهوم المشتق (1) - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه - و ثانيا: إن جري المشتق على النحو الثاني لا يستلزم مجازا أصلا؛ لأن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقة، فلا يتوقف الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم.

=====

4 - قد ظهر من رد الاستدلال بالآية: الإشكال في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به؛ بقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا حيث يكفي صدق عنوان السارق في القطع و لو بعد زوال المبدأ، فلا دخل لوضع المشتق للأعم أو الأخص؛ لأن العنوان علة للحكم حدوثا و بقاء.

### في بيان بساطة مفهوم المشتق أو تركبه

(1) أي: في مفهوم المشتق خلاف بين الأعلام، ذهب المحقق الشريف في حاشيته على شرح «المطالع» إلى: أن مفهوم المشتق بسيط ردًا على صاحب شرح «المطالع»؛ حيث ذهب إلى التركيب، و ذلك أنه ذكر في جواب الإشكال الوارد على تعريف المشهور للفكر و النظر - بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول -.

و حاصل الإشكال على هذا التعريف: أنه لا يشمل التعريف بالفصل وحده كتعريف الإنسان بالناطق، و لا بالخاصة وحدها كتعريفه بالضاحك؛ لأن الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد، فلا يكون التعريف المذكور للفكر و النظر جامعا.

وقد أجاب شارح «المطالع» عن هذا الإشكال: بأن المشتق و إن كان في اللفظ مفردا؛ إلا إن معناه شيء ثبت له النطق أو الضحك فيكون من حيث المعنى مركبا، لأن مفهوم الناطق مركب من ذات و وصف، فالناطق ينحل إلى ذات و نطق و كذا الضاحك، فلا يكون ترتيب أمر واحد، بل ترتيب أمور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول.

وردّه المحقق الشريف: بأنه لا يمكن أخذ الشيء في مفهوم المشتق، فما ذكره شارح «المطالع» من أن معنى «الناطق» شيء له النطق غير صحيح بل مستحيل.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الشيء الذي ينحل إليه مفهوم المشتق - و يقال: الناطق شيء له النطق، و الضاحك شيء له الضحك - لا يخلو عن أحد احتمالين: أحدهما: أن يراد به مفهومه. و ثانيهما: أن يراد به مصداقه أي: الإنسان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كل واحد من الاحتمالين مستلزم للمحال فيكون باطلا، فالقول بتركيب المشتق باطل فلا محيص عن القول ببساطة المشتق.



بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به غير مركب، وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، و إلا (1) لكان العرض العام داخلا في الفصل و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة (2)؛ فإن (3) الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض (4) الأعظم.

وقد أورد عليه (5) في الفصول: بأنه يمكن أن يختار الشق الأول، و يدفع الإشكال و أما توضيح الاستحالة على كلا الاحتمالين: فلأنه لو كان المراد من الشيء مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل؛ لأن مفهوم الشيء عرض عام بدليل صدقه على المتباينات من جميع الجهات و هو محال؛ يعني: دخول العرض العام في الفصل محال، لأن الفصل ذاتي داخل في حقيقة الشيء، و العرض العام خارج عن حقيقة الشيء، فيستحيل أن يدخل أحدهما في مفهوم الآخر لتباينهما.

=====

و لزوم تقوّم الذاتي بالعرض و هو محال؛ لأن الفصل مقوّم للنوع و العرض خارج عنه غير مقوّم له. و أما لو كان المراد من الشيء مصداقه - و هو الإنسان في المثالين المزبورين - لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية و هو مستحيل.

توضيح الانقلاب: أن قولنا: «الإنسان ضاحك» قضية ممكنة، فلو كان مصداق الشيء و هو الإنسان مأخوذا في مفهوم الضاحك لكان معناه «إنسان له الضحك»، فترجع القضية الممكنة إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» و هي ضرورية، لأن ثبوت شيء لنفسه ضرورية، و هذا معنى انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية.

و استحالة انقلاب الممكنة إلى الضرورية بديهي. و قد أشار إلى ما ذكرناه بقوله: «وقد أفاد في وجه ذلك» أي: في وجه البساطة و ردّ القول بالتركيب.

(1) أي: و إن كان مفهوم الشيء معتبرا في مفهوم الناطق لكان العرض العام داخلا في الفصل - و هذا هو المحذور الأول - فيلزم تقوّم الذاتي بالعرض؛ و هو محال على ما عرفت.

(2) أي: لزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية لو اعتبر في المشتق مصداق الشيء - هذا هو المحذور الثاني - إذ قولنا: الإنسان ضاحك في قوة الإنسان إنسان.

(3) هذا الكلام بيان للانقلاب الذي لازمه انتفاء القضايا الممكنة، و بطلانه لا يحتاج إلى الدليل.

(4) و هو صاحب الفصول، ص 61. س 30.

(5) أورد صاحب الفصول على قول الشريف بما هذا لفظه: «و يمكن أن يختار

بأن كون الناطق - مثلا - فصلا، مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك (1) لا يوجب وضعه لغة كذلك (2).

وفيه (3): أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

=====

الوجه الأول، ويدفع الإشكال بأن كون الناطق فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك» انتهى.

و توضيح ما أفاده صاحب الفصول في ردّ قول الشريف يتوقف على مقدمة وهي: أن الناطق معناه اللغوي الاشتقائي «شيء له النطق» فيكون مركبا. وهو في عرف المنطقيين يكون بسيطا، لأنهم يعتبرونه مجردا عن مفهوم الذات.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في ردّ المحقق الشريف: أننا نختار الشق الأول أي:

دخول مفهوم الشيء في مفهوم المشتق، ويدفع الإشكال - وهو دخول العرض العام في الفصل - بأن ذلك مبني على عرف المنطقيين حيث جعلوه فصلا للإنسان، واعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و خاليا عن مفهوم الشيء؛ ولكن هذا ليس محل الكلام، لأن محل الكلام هو مفهوم المشتق لغة، فحينئذ إذا اخترنا اعتبار مفهوم الشيء؛ في مفهوم الناطق لغة لا يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي؛ بل في معنى الناطق لغة وهو مما لا محذور فيه عقلا، لأن المحذور إنما هو في دخول العرض العام في الفصل المنطقي لا في المعنى اللغوي، فما فيه المحذور غير لازم، وما هو اللازم لا محذور فيه عقلا.

(1) أي: تجرد الناطق عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعه للمعنى المجرد عن الذات عند اللغويين؛ لعدم الملازمة بينهما.

(2) أي: مجردا عن مفهوم الذات. فالاستدلال المزبور على بساطة المشتق غير تام، وذلك لعدم استلزام بساطة معناه المنطقي لبساطة معناه اللغوي.

### جواب المصنف عن إشكال الفصول على الشريف

(3) قد أجاب المصنف عن إيراد الفصول على الشريف بما حاصله: أن المقطوع هو أن «الناطق» بما له من المعنى اللغوي جعل عند أهل الميزان فصلا؛ من دون تصرف منهم في معناه اللغوي حتى يكون معناه المنطقي مغايرا لمعناه اللغوي؛ إما بتعدد الوضع، وإما بالحقيقة و المجاز، فيلزم ما ذكره الشريف من دخول العرض العام في الفصل المنطقي.

فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد.

و التحقيق (1) أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه؛ وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيًا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله.

ولذا (2) ربما يجعل لأزمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه؛ كالحساس

=====

(1) أي: و أن التحقيق في الجواب عن الشق الأول، و هذا إيراد من المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده الفصول عليه.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي:

### أن الفصل على قسمين:

أحدهما: هو الفصل الحقيقي. و ثانيهما: هو الفصل المشهور. و الفرق بينهما: أن الأول: ما يكون ذاتيا للشيء و مبدأ لصورته النوعية التي بها شينيته.

و الثاني: ما لا يكون ذاتيا للشيء، بل من أظهر خواصه، و لوازمه الحاكية عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال دخول العرض العام في الفصل إنما يلزم على تقدير كون الناطق فصلا حقيقيا، و ليس الأمر كذلك؛ بل هو لما كان من أظهر خواص الفصل الحقيقي سماه المنطقيون فصلا فيكون فصلا مشهوريا يوضع مكان الفصل الحقيقي. و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، إذ اللازم منه أخذ عرض عام في عرض خاص، و لا محذور فيه.

فالمتحصل: أن الناطق ليس فصلا حقيقيا حتى يلزم تقوّم الذاتي بالعرض من اعتبار مفهوم الشيء في مفهومه؛ بل هو فصل منطقي مشهور، و لا- يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى الناطق إلا دخول العرض العام في الخاصة لا بمعنى: دخوله في حقيقة الخاصة، ضرورة: مباينته للخاصة كمباينته للفصل، بل بمعنى: دلالة هيئة المشتق على العرض العام المقرون بالخاصة؛ كدلالة الماشي المستقيم القامة على المشي المقرون باستقامة القامة.

(2) أي: لأجل أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل الحقيقي ربما يجعل لأزمان مكان الفصل الحقيقي إذا كان كل من اللازمين متساوي النسبة بالنسبة إليه؛ كالحساس و المتحرك بالإرادة في تعريف الحيوان.

غرض المصنف من هذا الكلام: إقامة الشاهد على عدم فصلية ما يدعى كونه فصلا؛ و ذلك لا متناع أن يكون لشيء واحد فصلان أو جنسان في مرتبة واحدة، و عليه:

فلا يكون الحساس و المتحرك بالإرادة من الفصل الحقيقي للحيوان، بل من لوازمه لجواز تعدد اللازم لملزوم واحد.

و المتحرك بالإرادة في الحيوان، و عليه (1): فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضا عاما، لا فصلا مقوما للإنسان، إلا إنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه.

و بالجملة (2): لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة؛ التي هي من العرضي (3)، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيدا (4).

ثم قال (5): «إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، و يجاب (6): بأن المحمول ليس

=====

(1) أي: بناء على أن الناطق ليس فصلا حقيقيا «فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق»؛ و ذلك لجواز أخذ العرض العام في الخاصة على ما عرفت، لأن مفهوم الشيء و إن كان عرضا عاما للإنسان و غيره؛ «إلا إنه بعد تقييده بالنطق» يكون معنى الإنسان ناطق - الإنسان شيء له النطق - فيصير من أظهر خواص الإنسان؛ لأن الشيء المقيد بالنطق ليس إلا الإنسان.

(2) أي: أن نقول في الجواب عن الشق الأول من إشكال الشريف: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض العام في الخاصة، و لا محذور فيه.

(3) المراد بالعرضي في المقام هو ما يقابل الذاتي كالجنس و الفصل؛ لا العرضي بالمعنى الذي أراده في بحث المشتق و هو عبارة عن الأمر الاعتباري الانتزاعي.

(4) قوله: «فتدبر جيدا» إشارة إلى حاجة المطلب المذكور إلى الدقة.

(5) أي: قال صاحب الفصول، ص 61، س 37: يعني أجاب في الفصول عن كلا شقي الإشكال، و قد تقدم ما أجاب به عن الشق الأول، و لما فرغ عن جواب الشق الأول شرع في الجواب عن الشق الثاني حيث «قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني» و هو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق أيضا أي: مثل أخذ مفهومه في مفهومه.

(6) أي: يجاب عن إشكال الانقلاب بعدم لزومه؛ أي: لا يلزم انقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة، لأن المحمول في مثل قولك: «الإنسان كاتب» ليس هو الإنسان مطلقا أي: ليس مصداق الكاتب هو الإنسان بلا قيد؛ حتى يكون معنى «الإنسان كاتب» هو الإنسان إنسان فتكون ضرورية؛ بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة، فكأنه قيل: الإنسان إنسان له الكتابة. و من المعلوم: أن ثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضروريا، فإن النتيجة تتبع أحسن المقدمات - على ما في علم الميزان - فإذا كان القيد ممكن الثبوت كان ثبوت المقيد به أيضا ممكن الثبوت،

مصدق الشيء و الذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا» انتهى.

ويمكن أن يقال (1): إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، و حينئذ فلا تنقلب القضية الممكنة الخاصة إلى الضرورية.

=====

فالمتحصل: إنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء و لا من أخذ مصداقه في مفهوم المشتق محذور أصلا.

(1) هذا الكلام إيراد من المصنف على جواب صاحب الفصول عن الشق الثاني.

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في ردّ صاحب الفصول يتوقف على مقدمة و هي: أن المحمول كالكاتب في مثل «الإنسان كاتب»؛ و إن كان مقيدا على ما هو المفروض إلاّ إنه بحسب التصوير العقلي على أقسام:

الأول: أن يكون المحمول هو ذات المقيد بلا دخل للقيد و التقيد فيه أصلا، بل لوحظ التقيد مرآة و إشارة إلى تعيين المحمول كقولك: «هذا زيد الذي سلّم عليك أمس»؛ حيث إن الغرض من حمل زيد على هذا و تقييده به لمجرد التعيين، فيكون معنى «الإنسان كاتب» هو: الإنسان إنسان، فتكون القضية ضرورية.

الثاني: أن يكون المحمول هو ذات المقيد و كان القيد خارجا، و التقيد داخلا؛ بمعنى:

أن التقيد جزء القضية بما هو معنى حرفي، فإن التقيد نسبة بين القيد و المقيد فهو قائم بذات المقيد و تابع له، و لم يلحظ مستقلا في قبال ذات المقيد. فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالكتابة للإنسان. و ما في المتن من قوله: «الذي يكون مقيدا بالنطق» سهو من القلم، و الصحيح ما ذكرناه من التقيد بالكتابة؛ لأن الكلام هاهنا ليس إلاّ في الوجه الثاني الذي ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الإمكان الخاص إلى الضرورة، و قد عرفت: أن المثال لذلك هو «الإنسان كاتب»؛ لا الإنسان ناطق فإنها ضرورية في حد ذاتها؛ من غير حاجة إلى الالتزام بالانقلاب.

الثالث: أن يكون المحمول هو المقيد، على أن يكون القيد و المقيد و التقيد كلها داخلة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن ما ذكره في الفصول - من عدم ثبوت القيد ضروريا فلا يلزم من أخذ المصدق في المشتق الانقلاب الذي ادعاه الشريف - غير تام؛ إذ عدم ضرورة القيد لا يضر بدعوى الانقلاب و لو لم يكن القيد ضروريا؛ و ذلك لما عرفت: من انقلاب القضية الممكنة الخاصة إلى القضية الضرورية في جميع الصور و الاحتمالات، إلاّ إنها حسب الاحتمال الأخير تنحل إلى قضيتين؛ إحداهما: قضية

فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيد، و كان القيد خارجا، و إن كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالنطق للإنسان، و إن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية «الإنسان ناطق» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين؛ إحداهما: قضية «الإنسان إنسان» و هي ضرورية. و الأخرى: قضية «الإنسان له النطق» و هي ممكنة (1)؛ «الإنسان إنسان»، و هي ضرورية. و القضية الأخرى: قضية «الإنسان له الكتابة» و هي ممكنة.

=====

### انحلال «الإنسان ناطق» إلى قضيتين: ضرورية و ممكنة

(1) توضيح انحلال قضية واحدة إلى قضيتين يتوقف على مقدمة و هي: أن تعدد المحمول في القضية يوجب تعدد القضية؛ بمقدار عدد المحمول أو أجزائه إن كان مركبا مثلاً: «زيد عالم عادل شاعر» ينحل إلى قضايا ثلاث، و هي «زيد عالم، و زيد عادل، و زيد شاعر»، و كذلك إذا كان المحمول مركبا من الأجزاء تنحل القضية إلى القضيتين أو القضايا بمقدار تعدد الأجزاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المحمول في مثل: «الإنسان كاتب» مركب من مجموع القيد و المقيد، فيكون متعددا لصيرورة كل من القيد و المقيد محمولا، فقضية «الإنسان كاتب» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين:

إحداهما هي: «الإنسان إنسان» و هي ضرورية حتما؛ لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري.

و الأخرى هي: «الإنسان له الكتابة»؛ و ذلك لأن معنى الكاتب هو: «الإنسان له الكتابة»، فالإنسان المطوي في الكاتب يحمل على الإنسان الموضوع فيقال: «الإنسان إنسان»، كما أن الجزء الآخر من المحمول المركب و هو «له الكتابة» يحمل أيضا على الإنسان الموضوع؛ فيقال: «الإنسان له الكتابة»، و هي: ممكنة؛ لأن المحمول فيها من الأوصاف الممكنة.

و ما في كلام المصنف من قوله: «الإنسان ناطق» سهو من القلم، لأن القضية حينئذ ضرورية حتما، و تنحل إلى قضيتين ضروريتين.

و كيف كان؛ فيكون مثل: «الإنسان له الكتابة» قضية تامة خبرية، و إنما تصير ناقصة تقييدية بعد العلم بالقيد. و هذا معنى قولهم: «إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف». فقولك: «الإنسان شاعر» قبل علم السامع بشاعرية الإنسان إخبار و مركب تام. و أما بعد علمه بكون الإنسان شاعرا فيصير مركبا ناقصا

وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً.

فعقد الحمل ينحل إلى القضية (1)، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة تقيدياً، فلا يصح أن يقال حينئذ: «الإنسان شاعر»، بل يقال: «الإنسان الشاعر كاتب»؛ لأنه حينئذ من الأوصاف و من المركبات الناقصة التقييدية، فلا فرق بين الأخبار و الأوصاف إلا بما قبل علم المخاطب، و بعد علمه فالقول الذي يحكى عن النسبة قبل علم المخاطب بها يكون خبراً، و القول الحاكي للنسبة بعد علم المخاطب بها يكون وصفاً؛ مثلاً: إذا قيل «جاءني زيد العالم» فالعالم يكون وصفاً لزيد إذا علم السامع بكون «زيد عالماً» قبل هذا الكلام، و أما إذا لم يعلم بكونه عالماً قبل الأخبار: فالعالم يكون خبراً لزيد، و لذا اشتهر عند النحاة: أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، و الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

=====

(1) أي: أن كل قضية مشتملة على عقدين؛ أعني: عقد الوضع، و عقد الحمل.

و الأول: هو اتصاف الموضوع بوصفه العنوانى مثل إنسانية الإنسان في قولنا: «الإنسان كاتب».

و الثانى: هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول، ثم عقد الحمل في المثال المزبور ينحل إلى القضية و هي: إنسان له الكتابة و هي ممكنة، و قد تكون ضرورية في مثل:

«الإنسان ناطق»؛ حيث ينحل عقد الحمل إلى الضرورية و هي «إنسان له النطق»، هذا مما لا خلاف فيه. و إنما الخلاف فيما ينحل إليه عقد الوضع - و هو في المثال المذكور - الإنسان - ينحل إلى القضية و هي: «شيء له الإنسانية»؛ مع كون الإنسان لفظاً جامداً، و هي قضية مطلقة عامة عند الشيخ أبي علي ابن سينا. و ممكنة عامة عامة عند الفارابى.

و بعبارة واضحة: أن عقد الوضع ينحل إلى القضية و هي «شيء له الإنسانية» و هي قضية مطلقة عند الشيخ و ممكنة عند الفارابى. و المطلقة العامة هي التي يحكم فيها بفعلية النسبة كما هي قضية إطلاق القضية.

و كيف كان؛ فقد تظهر ثمرة الخلاف بين القولين في العكس المستوى للممكتنين؛ حيث لا يصدق عكسهما على مذهب الشيخ، و يصدق على مذهب الفارابى؛ مثلاً: إذا فرض أن مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان، و لا يصدق عكسه و هو أن بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان. لأن مركوبه بالفعل هو الفرس لا يمكن أن يكون حماراً. هذا بخلاف ما إذا كان عقد الوضع ينحل إلى الممكنة فيصدق عكسها و يقال: إن بعض مركوب زيد بالإمكان حمار بالإمكان؛ إذ من الممكن أن يركب زيد حماراً.

عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل (1).

لكنه (2) «قدس سره» تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه، لأن الذات المأخوذة مقيدة

=====

(1) لعله إشارة إلى تأييد قول صاحب الفصول؛ بأن يكون إشارة إلى ردّ دعوى انقلاب الممكنة إلى الضرورية على الشق الثاني؛ لأن المحمول في القضية هو الإنسان المقيد بوصف الكتابة؛ لأن الكاتب معناه هو الإنسان الذي ثبت له الكتابة؛ لا الإنسان المطلق.

و من المعلوم: أن قيد الكتابة ليس بضروري، فثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضروريا وهو: مقتضى تبعية النتيجة لأخس المقدمتين؛ وهو كون القضية ممكنة، فما ذكره صاحب الفصول من أن عدم ضرورة القيد مانع عن انقلاب الممكنة إلى الضرورية متين جدا.

(2) أي: صاحب الفصول، «رحمه الله»، ص 61، س 38، تنظر فيما أفاده في جوابه عن الانقلاب الذي يقوله الشريف؛ على تقدير أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق حيث قال في الجواب ما حاصله: من أن تقيّد المحمول بقيد إمكاني يكون مانعا عن انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية. و حاصل نظره في جوابه عن الانقلاب يتوقف على مقدمة وهي: أن القضية الضرورية على أقسام:

منها: الضرورة بشرط المحمول وهي: أن يكون الموضوع مقيدا بالمحمول كقولنا:

«الإنسان الكاتب كاتب» وهي ضرورية؛ لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري كما أن سلب شيء عن نفسه محال.

إذا عرفت هذه المقدمة: فنقول: إن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابة المأخوذ في معنى الكاتب في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» إن كانت واجدة للقيد في نفس الأمر، كما إذا فرض كون الإنسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجدا للكتابة واقعا، فلا محالة يصدق الإيجاب بالضرورة؛ لأن مرجع قولنا: «الإنسان كاتب» إلى قولنا: «الإنسان له الكتابة كاتب» وهي قضية ضرورية بشرط المحمول؛ لأنها في قوة «الإنسان الكاتب كاتب»، وإن كانت الذات فاقدة له في نفس الأمر يصدق السلب بالضرورة أي: «الإنسان الذي ليس له الكتابة ليس بكاتب»، فتقلب مادة الإمكان على كل حال إلى الضرورة إيجابا أو سلبا.

فالمتحصل: أن دعوى انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة كما أفاده المحقق الشريف في محلها، ولا يمنعها كون القيد ممكنا.



بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة (1)، لكن يصدق «زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة» انتهى (2).

و لا يذهب (3) عليك: أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة (4): صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية و لو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضرب بها (5) صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة (6) السلب بهذا الشرط (7)، و ذلك (8) لوضوح: أن المناط في الجهات و مواد القضايا

=====

(1) أي: لا يصدق لعدم أخذ المحمول في الموضوع، «و يصدق زيد الكاتب...» إلخ لأخذ المحمول في الموضوع، فتصير القضية قضية ضرورية بشرط المحمول.

(2) أي: انتهى كلام صاحب الفصول في الفصول، ص 61.

(3) هذا إيراد من المصنف على ما تنظر فيه صاحب الفصول.

و حاصل اعتراض المصنف على الفصول هو: أن لحاظ تقييد ذات الموضوع بوصف المحمول لا ينفع في دعوى الانقلاب، و إلا يلزم انتفاء القضية الممكنة، و انحصار القضايا بالضرورية؛ ضرورة: ضرورة ثبوت المحمول، الذي قيّد به الموضوع نحو: «الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة»، و كذا في طرف السلب نحو: «الإنسان غير الكاتب ليس بكاتب بالضرورة»، و تسمى هذه القضية ضرورية بشرط المحمول كما عرفت.

و على هذا لا تبقى قضية ممكنة، و لا مطلقة عامة، و لا دائمة مطلقة، و هو واضح الفساد؛ لكون المناط في مواد القضايا و جهاتها هو: لحاظ نفس المحمول مع قطع النظر عن الجهات الخارجية، مثل: كون الموضوع مقيدا بثبوت المحمول له أو نفيه عنه، و مع قطع النظر عن كيفية ثبوته له، فالإمكان و الضرورة ملحوظان في نفس المحمول بدون لحاظ أمر خارجي معه، و المدعى في المقام هو: انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة بمجرد أخذ الذات في مفهوم المشتق من دون لحاظ تقييد الذات بالوصف، فما في الفصول من انقلاب الممكنة إلى الضرورية بتقييد الذات بالمحمول في غير محلّه.

(4) تعليل لعدم صحة دعوى الانقلاب.

(5) أي: بالممكنة «صدق السلب كذلك» أي: بالضرورة.

(6) تعليل لصدق السلب؛ كضرورة الإيجاب بشرط المحمول.

(7) أي: بشرط عدم كون الموضوع مقيدا بالمحمول.

(8) تعليل لقوله: «لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورة» على ما في «منتهى

إنما هو (1) بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأيّ جهة منها (2) ومع أية منها في نفسها صادقة؛ لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة: صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعا ضروريا، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول (3).

وبالجملة: الدعوى (4) هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقذ بذلك (5): عدم نهوض ما أفاده «رحمه الله» بإبطال الوجه الأول كما الدراية، ج 1، ص 315.

=====

(1) أي: المناط في الجهات و مواد القضايا. والفرق بين مادة القضية و جهتها: أن المراد بالأولى هي كيفية النسبة الواقعية، وبالثانية: هو اللفظ الدال على الكيفية مثل: لفظ الضرورة و الإمكان و غيرهما.

(2) أي: من الجهات كالضرورة و الإمكان و غيرهما. و الضمير في «نفسها» يرجع إلى النسبة، و كذلك الضمير في «ثبوتها» في الموردين يعود إلى النسبة.

(3) أي: الضرورة بشرط المحمول خارجة عن محل النزاع؛ بل النزاع إنما هو في انقلاب الممكنة إلى الضرورية في حد نفسها؛ لا باشتراطها بوجود المحمول للموضوع.

(4) أي: دعوى الشريف «هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة» إذا أخذ في المشتق مصداق الذات «فيما» أي: في قضية «ليست مادته» غير الإمكان أي: ليست بشرط وجود المحمول.

(5) أي: بما ذكرناه - في ردّ قول الفصول بالانقلاب - من الفرق بين الضرورة الذاتية و بين الضرورة بشرط المحمول، و ما في الفصول من الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول خارج عن محل الكلام أي: بما ذكرنا ظهر: عدم نهوض ما أفاده صاحب الفصول «رحمه الله» بإبطال الوجه الأول.

الغرض من هذا الكلام هو: الإشكال على ما ذكره الفصول في الوجه الأول؛ بعد بسط الكلام في الوجه الثاني و النظر فيه قال ما هذا لفظه: «و لا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضا؛ لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضا ضروري، و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني». انتهى.

و بيان ذلك: أنه يمكن إبطال الوجه الأول الذي استدل به على البساطة - وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق - أي: يمكن إبطال أخذ مفهوم الشيء في المشتق بلزوم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة أيضا أي: كما أبطل الوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب؛ بأن يقال: إن الانقلاب لا يختص بالوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق - بل يعم الوجه الأول أيضا؛ حيث إن عروض مفهوم الشيء لمصداقيه و صدقه عليها ضروري، مثلا: عروض الشيئية للإنسان ضروري لا ممكن، فإشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية كما يبطل الوجه الثاني كذلك يبطل الوجه الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، ولازم ذلك: بساطة المشتق ونفي تركيبه؛ إذ على التركيب يلزم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة وهو باطل.

هذا غاية ما يمكن في توضيح ما أفاده صاحب الفصول في إبطال الوجه الأول، و اعترض المصنف عليه وقال: «قد انقده بذلك عدم نهوض ما أفاده بإبطال الوجه الأول».

وقوله: «فإن لحوق مفهوم الشيء...» إلخ بيان ما انقده من كلام المصنف في ردّ ما تنظر فيه الفصول من تسليم الانقلاب في الوجه الثاني.

و حاصل ردّ المصنف على الفصول: أن ضرورة لحوق مفهوم الشيء لمصداقيه منوطة بإطلاقه كعروضه لزيد و بكر وغيرهما من المصدايق، بخلاف ما إذا قيد بقيد كتقيده بالضحك و الكتابة وغيرهما من مبادئ المشتقات، فإن عروض المفهوم المقيد لمصداقيه ليس ضروريا، و على هذا - فزيد ضاحك - بناء على انحلال الضاحك إلى شيء له الضحك لا يكون من القضايا الضرورية، لإمكان عدم كون زيد شيئا له الضحك في بعض الأوقات. نعم؛ إذا أخذ زيد بشرط الضحك موضوعا للشيء الذي له الضحك؛ تصير القضية ضرورية بشرط المحمول كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول، و هي كما عرفت خارجة عن محل الكلام.

و خلاصة الكلام في المقام: أن ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية في الشق الأول - وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق - في غير محله؛ لابتناؤه على أخذ الموضوع بشرط المحمول، و قد عرفت ما في هذا الشرط من الإشكال.

زعمه «قدس سره»، فإن لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقييد (1)؛ إلا (2) بشرط تقييد المصاديق به أيضا. و قد عرفت حال الشرط فافهم (3).

ثم أنه (4) لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل، ضرورة:

=====

(1) أي: بأن يكون الضاحك هو الشيء المقيد بالضحك لا مطلقا. و من البديهي:

عدم ضرورة المقيد؛ فإن الشيء الضاحك ليس ضروريا للإنسان.

(2) أي: إلا إن يقال بضرورة الشيء المقيد؛ بشرط تقييد المصاديق بالمحمول. و من المعلوم: أن القضية حينئذ تصير ضرورية بشرط المحمول، و قد عرفت الإشكال فيها.

(3) لعله إشارة إلى: أن إيراد صاحب الكفاية على الفصول هو عين الإيراد الذي أورده صاحب الفصول على نفسه؛ قبل تنظره في الوجه الثاني. أو إشارة إلى دفع توهم المنافاة بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورة «الإنسان شيء له الكتابة»، و بين ما ذكره هناك من ضرورة «الإنسان إنسان له الكتابة»؛ إذ يستظهر أن الموردين على وزان واحد، فلا بد من كون القضية ضرورية في كليهما.

و حاصل الدفع: أن الفرق بين الموردين واضح؛ إذ الموضوع في قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» لما أخذ في المحمول فلا محالة تكون القضية ضرورية؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه بخلاف «الإنسان شيء له الكتابة» فإن سلب الشيء الذي له الكتابة عن الإنسان لما كان ممكنا فلا تخرج مادة القضية عن الإمكان، و لا تنقلب إلى الضرورة أصلا.

### إصلاح برهان الشريف على بساطة المشتق

(4) هذا من المصنف «قدس سره» رجوع إلى كلام المحقق الشريف، و الغرض منه هو: إصلاح برهان الشريف، حيث استدل لإثبات بساطة مفهوم المشتق بما يرجع إلى قضيتين شرطيتين:

الأولى: هي أنه لو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق للزم دخول العرض العام في الفصل.

و الثانية: أنه لو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق للزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة، فالمراد بالشرطية الثانية هو قوله: «و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان إلى الضرورة»، و تالي الشرطية الثانية هو: انقلاب الإمكان إلى الضرورة.

يقول المصنف: إن تبديل التالي في الشرطية الثانية بدخول النوع في الفصل أولى بأن يقال: و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء للزم دخول النوع في الفصل.

و حاصل ما أفاده المصنف في مقام إصلاح كلام الشريف هو: أن جعل التالي في

أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأولى بل كان أولى لفساده مطلقا، و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة: بطلان أخذ الشيء في لازمه (1) و خاصته فتأمل جيدا (2).

ثم أنه يمكن أن يستدل على البساطة (3) بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل:

=====

الشرطية الثانية دخول النوع في الفصل أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى.

وجه الأليقية على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 319» هو: دخول الكليات بعضها في الآخر؛ و هو دخول العرض العام في الفصل كما في تالي الشرطية الأولى، و دخول النوع في الفصل كما في تالي الشرطية الثانية؛ إذ مصداق الناطق في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أعني: الإنسان، فالنوع داخل في الفصل و هو الناطق، و صدق هذين التالين الفاسدين على مثال واحد كقولنا: «الإنسان ناطق»؛ لأنه على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام - و هو مفهوم الشيء - في الفصل أعني:

الناطق. و على تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع و هو الإنسان في الفصل؛ إذ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، فالناطق على هذا مركب من النوع و الفصل.

و أما وجه الأولوية فهو: ما أفاده بقوله: «لفساده مطلقا» أي: لفساد التالي مطلقا؛ يعني: و إن لم يكن فصلا حقيقيا بل كان فصلا مشهوريا منطقيًا أي: لازما للفصل الحقيقي، و ذلك أخذ النوع في كل من الفصل و العرض الخاص، فلا فرق في الفساد و الاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي، و بين أخذه في لازمه و عرضه الخاص بناء على كون الناطق فصلا مشهوريا لا حقيقيا؛ و ذلك لاستحالة دخول الذاتي في العرضي.

هذا بخلاف أخذ العرض العام في الفصل، فإن فساده مبني على كون الناطق فصلا حقيقيا.

(1) أي: لازم ذلك الشيء، لأن الناطق و لو لم يكن فصلا لكنه لازم و خاصة للفصل الحقيقي قطعا.

(2) إشارة إلى دقة المطلب المذكور بقريضة قوله: «جيدا».

(3) أي: نسب إلى المحقق الدواني أنه استدل على بساطة المشتق بضرورة عدم تكرار الموصوف في المشتقات المحمولة، و لزوم تكرره فيها لو كان المشتق مركبا.

و ملخص تقريب الاستدلال: أنه يحكم الوجدان بعدم تكرار الموصوف - في مثل زيد الكاتب إذ لو كان المشتق مركبا من الشيء مفهوما أو مصداقا لزم تكرره بأن يقال في المثال: زيد زيد الكاتب؛ إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء، و زيد

زيد الكاتب، ولزومه (1) من التركب، وأخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه (2).

## إرشاد: في معنى البساطة

لا يخفى: أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكا وتصورا بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيئين، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانهلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهوما (4).

الشيء الكاتب إن كان المأخوذ في مفهومه مفهوم الشيء، فعدم تكرر الموصوف في المثال ونظائره برهان إني على البساطة؛ إذ المتبادر منه إلى الذهن هو أمر بسيط لا مركب من أمرين، وليس ذلك إلا لأجل بساطة مفهوم المشتق وعدم تركبه من شيئين أو أكثر.

(1) أي: لزوم تكرر الموصوف من تركيب المشتق.

(2) أي: في مفهوم المشتق.

(3) الغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المراد من بساطة المشتق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن البساطة تارة: يراد بها وحدة ما يفهم من اللفظ، كمفهوم الحجر والإنسان حيث لا يتحقق في الذهن عند التعبير عنهما إلا صورة واحدة؛ وإن انحل كل واحد منهما بالتحليل العقلي إلى مفهومين؛ وهما «شيء له حجرية»، و«حيوان ناطق»، فالمراد من تركيب المفهوم: تعدد ما يفهم من اللفظ بلا تحليل عقلي؛ كمفهوم غلام زيد مثلا، أو كما إذا فرض لفظ قالبا لمعنيين.

وأخرى: أن يراد بالبساطة الحقيقية بأن لا يكون الشيء مركبا من الجنس والفصل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد من بساطة المشتق هي البساطة في عالم التصور واللاحظ لا الواقع، وبحسب التحليل العقلي: فالمشتق وإن كان مركبا بحسب الحقيقة والماهية من أمرين أي: ذات ثبت له المبدأ إلا أنه بسيط إدراكا وتصورا، فالكلام في أن المشتق بسيط في عالم التصور أو مركب؛ بمعنى: أنه حين إطلاق اللفظ هل تأتي في الذهن صورة لشيء أو أشياء؟ وليس الكلام في واقع المشتق وحقيقته بحسب التحليل العقلي.

(4) أي: ولا منافاة بين بساطته تصورا وإدراكا، وبين تركبه بالتحليل العقلي؛ لأن موطن وحدة التصور هو التصور الذهني، و موطن التعدد هو التحليل العقلي.

و بالجملة: (1) لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنية - بالتعمل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك (2) يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصّله إلى جنس و فصل، بعد ما كان (3) أمرا واحدا إدراكا، وشيئا فاردا تصورا، فالتحليل يوجب فتق (4) ما هو عليه من الجمع والرتق.

=====

(1) وبالجملة: أنه لا تنافي بين القول ببساطة المشتق إذا كان المراد بها وحدة المعنى تصورا، وبين القول بتركبه إذا كان المراد به تعدده بالتعمل من العقل، فإن لفظ الإنسان مثلا وضع لمعنى واحد، لكن يحلله العقل إلى جنس وفصل.

(2) أي: البساطة التصورية والتركيب التحليلي العقلي يرجع إلى الإجمال والتفصيل؛ الموجبان للفرق بين المحدود كالإنسان، وبين الحد كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان؛ مع إن المحدود والحد متحدان ذاتا، والفارق بينهما ليس إلا الإجمال والتفصيل؛ فإن المحدود واحد تصورا، والحد يكون عينه لكنه بعد التحليل العقلي، فالتفصيل ملحوظ في الحد، والإجمال ملحوظ في المحدود.

(3) أي: بعد ما كان النوع أمرا بسيطا مفهوما.

(4) أي: تفصيل المعنى الذي هو المحدود كان عليه من الجمع والرتق ذهنا وتصورا.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - بيان ما استدل به المحقق الشريف على بساطة مفهوم المشتق وحاصله: أن المشتق لو لم يكن بسيطا وكان مركبا لزم أحد أمرين: أحدهما: دخول العرض العام في الفصل. و ثانيهما: انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة والتالي بكلا شقيه باطل؛ فالمقدم أعني: كون المشتق مركبا أيضا باطل. أما الملازمة: فلأن المأخوذ في مفهوم المشتق - على فرض تركيبه - إما هو مفهوم الشيء أو مصداقه، فعلى الأول: يلزم دخول العرض العام في الفصل. وعلى الثاني: يلزم الانقلاب. وأما بطلان التالي فواضح.

2 - جواب الفصول عن كلا شقي الإشكال:

أما عن الأول: فبأن الناطق إنما يكون فصلا في عرف المنطقيين، ومحل الكلام هو مفهوم المشتق لغة، فحينئذ لا يلزم من اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم المشتق لغة دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم دخوله في مفهوم المشتق لغة وهو مما لا محذور فيه عقلا.

و أما عن الثاني: فبأن المحمول ليس هو الموضوع على إطلاقه؛ كي يكون الحمل ضروريا، بل المحمول هو الموضوع المقيد بالكتابة في نحو: «الإنسان كاتب»، و حيث إن ثبوت القيد غير ضروري فلا يكون حمل المقيد ضروريا؛ حتى يلزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة، كما يقوله الشريف.

3 - تحقيق المصنف في الجواب عن الشق الأول في كلام الشريف: إن الناطق ليس فصلا حقيقيا؛ بل هو لازم الفصل الحقيقي، و من أظهر خواصه، و عليه: فلا بأس لأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق؛ إذ لا يلزم حينئذ دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصة و لا محذور فيه عقلا.

و أما إيراد المصنف على جواب الفصول عن الشق الثاني فحاصله: أن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب؛ بداهة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالكتابة للإنسان؛ نظرا إلى ضرورة ثبوت الشيء لنفسه.

4 - إشكال صاحب الفصول على نفسه: حيث تنظر فيما أفاده في جوابه عن الانقلاب و حاصله: أن الانقلاب الذي يقوله الشريف، في محله بتقريب: أن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابة المأخوذ في معنى الكاتب في نحو:

«الإنسان كاتب» إن كانت واجدة للقيد في نفس الأمر يصدق الإيجاب بالضرورة، فيلزم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة كما أفاده الشريف. و قد أورد المصنف على الفصول بما حاصله: من أن القضية حينئذ و إن كانت ضرورية إلا إنها ضرورية بشرط المحمول، و هي خارجة عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو انقلاب الإمكان إلى الضرورة المطلقة.

5 - أنه لو جعل الشريف التالي في الشرطية الثانية: لزوم أخذ النوع في الفصل؛ كان أليق بالشرطية الأولى و أولى لفساده مطلقا؛ أي: سواء كان الناطق فصلا حقيقيا أو غير حقيقي؛ و ذلك لفساد أخذ النوع في كل من الفصل و العرض الخاص.

6 - أن المراد من بساطة المشتق هو بساطته مفهوما في مقام التصور و اللاحاظ؛ لا بحسب الحقيقة و الماهية بأن لا يكون مركبا من الجنس و الفصل. هذا هو رأي المصنف «قدس سره»، و لا منافاة بين البساطة التصورية و التركيب التحليلي العقلي. انتهى التلخيص.



الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوما: أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ،

=====

## الفرق بين المشتق و المبدأ

(1) قد عرفت: أن مختار المصنف هو: بساطة المشتق و حينئذ ربما يتوهم: عدم صحة حمل المشتق على الذات؛ و ذلك لعدم الفرق بينه و بين المبدأ بتقريب: أن المشتق لما لم تكن الذات مأخوذة فيه - كما هو قضية بساطته - كان عين المبدأ بإضافة النسبة، حيث يكون موضوعا بمادته للمبدأ و بهيئته للنسبة، فلا يصح حمله على الذات، كما لا يصح حمل المبدأ عليها؛ هذا بخلاف من قال بتركب المشتق من الذات و المبدأ، حيث صح عنده الفرق بين المشتق و مبدئه، فيصح حمله على الذات و يقال: «زيد ضارب».

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال ببيان الفرق بين المشتق و مبدئه؛ بأن المشتق لا يأبى عن الحمل بمفهومه على ما تلبس بالمبدأ.

فالغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: دفع توهم عدم صحة حمل المشتق على الذات على ما هو مختار المصنف من القول ببساطته.

و حاصل الدفع: يتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوما، و خلاصة الفرق: أن المشتق لا يأبى عن الحمل، لأنه عبارة عن العرض المتحد مع المحل بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، فيصح أن يقال: «زيد ضارب» هذا بخلاف المبدأ كالضرب في المثال المزبور مثلا فإنه بمفهومه أب عن الحمل، فلا يصح أن يقال: «زيد ضرب» إلا بضرب من التأويل، لأن معناه لَمَّا كان نفس العرض و المبدأ بما هو شيء من الأشياء في مقابل سائر الأشياء كان مغايرا لغيره، و غير متحد معه، و لذا لا يصح الحمل إلا بضرب من العناية و التأويل.

فالمتحصل: أن مفهوم المبدأ لَمَّا لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودي مع غيره لا- يقبل الحمل، هذا بخلاف مفهوم المشتق لَمَّا لوحظ فيه الاتحاد الوجودي مع غيره يقبل الحمل على المتلبس بالمبدأ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا- فرق في صحة حمل المشتق على الذات بين القول بتركبه و القول ببساطته. نعم؛ الفرق بينهما في التركب و البساطة بمعنى: أن مفهوم ضارب في قولنا: «زيد ضارب» - على القول بالتركب - و هو «زيد له الضرب»، فيتحد

فإنه بمعناه يأبى عن ذلك (1)؛ بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، و ملاك الحمل و الجري إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهوية، و إلى هذا (2) يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما؛ من أن المشتق يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا، أي:

يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه، و صاحب مع زيد الأول الموضوع وجودا فيصح الحمل و يقال: «زيد ضارب»، و على القول بالبساطة: يكون مفهومه منتزعا من الذات بلحاظ تلبسه بالمبدأ؛ فأیضا يتحد مع الموضوع وجودا، فيصح الحمل؛ هذا بخلاف مفهوم المبدأ فإنه حدث محض لا يتحد مع الذات، فلا يصح حمله على الذات؛ إلا مع التأويل؛ إذ ملاك صحة الحمل هو الاتحاد.

=====

(1) أي: المبدأ بمفهومه يأبى عن الحمل؛ لعدم وجود شرط صحة الحمل و هو الاتحاد.

و حاصل الكلام: أن المشتق و إن كان بسيطا مفهوما إلا إنه مركب من الذات و الحدث بالتحليل العقلي، فمفهوم «ضارب» و إن كان واحدا تصورا إلا إنه في الحقيقة ذات ثبت له المبدأ، أو ذات صدر عنه الضرب، هذا بخلاف المبدأ و المصدر؛ فإن معناه بسيط من حيث التصور و الإدراك، و من حيث الماهية و الحقيقة و هو الحدث فقط؛ فلذا لا يتحد مع الذات و لا يحمل عليها، فملاك الحمل - و هو نحو من الاتحاد - غير موجود في المبدأ، و موجود في المشتق.

(2) أي: إلى هذا الفرق و هو: وجود ملاك الحمل في المشتق دون المبدأ؛ يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما.

و توضیح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن للماهية بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث:

1 - قد تتصور «الماهية بشرط لا»؛ أي: بأن لا يكون معها شيء من الأوصاف و تسمى مجردة.

2 - قد تتصور «بشرط شيء»؛ بأن تتصف بالأوصاف و تسمى مخلوطة.

3 - قد تتصور «لا بشرط»؛ بأن يتصور معناها مع تجويز كونها وحدها، و كونها مع الأوصاف و تسمى مطلقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في الفرق بين المشتق و المبدأ: إن مفهوم المشتق لوحظ على نحو لا بشرط، و لذا يتحد وجودا مع الذات باعتبار كونه من توابع الذات و لواحقها، و هذا النحو من الاتحاد كاف في صحة حمله عليها. هذا بخلاف مفهوم المبدأ فإنه لوحظ بشرط لا أي: بشرط أن لا يكون مع الذات؛ بمعنى: كونه في مقابل

الفصول «رحمه الله» (1) حيث توهم: أن مرادهم (2) إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد (2)، أورد (3) عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، الذات؛ بحيث يكون وجوده ملحوظا في قبال وجودها، وهذا يقتضى المغايرة؛ فليس هناك اتحاد مصحح للحمل، ولذا لا يصح حمل المبدأ على الذات.

=====

و بعبارة أخرى على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 326»: للعرض حيثيتان:

إحدهما: كونه موجودا بمفاد كان الناقصة، وهو بهذا اللحاظ يكون مندكا في موضوعه وفانيا فيه و من شئونه، ولذا يصح حمله عليه.

ثانيتهما: كونه موجودا بمفاد كان التامة؛ نظير وجود الجوهر. و العرض بهذا اللحاظ هو نفسه لا غيره، ولذا لا يصح حمله لمغايرته لغيره الرافعة لشرط الحمل و هو الاتحاد، وهذا هو مرجع ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق و مبدئه، ثم إن هذا توطئة لردّ كلام الفصول الآتي.

(1) أي: مراد أهل المعقول من اللا بشرطية في المشتق، و بشرط اللائية في المبدأ «إنما هو بيان التفرقة» بين المشتق و مبدئه «بهذين الاعتبارين»؛ من غير دخالة لهما في قوام ذاتي المشتق و المبدأ، بل الفرق بينهما «بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية» أي: الخارجة عن المعنى الموضوع له كالزمان و المكان، و غيرهما من العوارض المبحوث عنها في بحث المطلق و المقيد.

(2) أي: مع حفظ مفهوم واحد في المشتق و مبدئه؛ وذلك لأن مفهوم الرقبة - في باب المطلق و المقيد - واحد، و لحاظ اللا بشرط و بشرط لا إنما هو بالإضافة إلى الطوارئ؛ كالإيمان و الكتابة و غيرهما من العوارض فيقال: إن الرقبة بالنسبة إلى الإيمان ملحوظة على نحو لا بشرط، و بالإضافة إلى الكتابة ملحوظة بشرط شيء، و بالنسبة إلى الكفر ملحوظة بشرط لا، مع إن الجامع و هو مفهوم الرقبة موجود في الجميع.

(3) أورد صاحب الفصول (1) على أهل المعقول بعدم استقامة الفرق بالاعتبار أي:

اعتبار المشتق لا بشرط، و اعتبار المبدأ بشرط لا.

توهم صاحب الفصول: بأن مراد أهل المعقول هو: اتحاد المبدأ و المشتق في المعنى بالذات و هو الحدث، و إنما الفرق و الاختلاف بينهما في اللحاظ و الاعتبار، بمعنى: أن

ص: 247

1- الفصول الغروية، ص 62، ص 6.

2- الفصول الغروية، ص 62، س 14.

وإن اعتبرنا (1) لا بشرط، و غفل (2) عن أن المراد ما ذكرنا (3)، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين المادة و الصورة فراجع.

=====

لفظ ضارب وضع للحدث الملحوظ في نظر الواضع على نحو لا بشرط، و لفظ ضرب وضع للحدث الملحوظ في نظره بشرط لا أي: بشرط عدم الحمل، فاعترض عليهم بعدم الجدوى للحاظ، لأن الضرب لا يحمل و إن اعتبر و لوحظ على نحو اللابشرط، و الضارب يحمل و إن اعتبر و لوحظ على نحو بشرط لا.

(1) أي: لا يصح حمل العلم و الحركة على الذات و إن اعتبرنا لا بشرط؛ لأن الاعتبار لا يغير الواقع. ثم قوله: «لأجل امتناع حمل العلم...» إلخ؛ تعليل لعدم استقامة الفرق بين المشتق و مبدئه بالاعتبارين المذكورين.

و خلاصة إيراد صاحب الفصول على أهل المعقول هو: أن الفرق بين المشتق و مبدئه بلحاظ الأول و اعتباره لا بشرط، و اعتبار الثاني بشرط لا بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ مع كون المفهوم فيهما واحدا ذاتا لا يستقيم، لأنه لا يوجب صحة حمل المشتق على الذات دون المبدأ؛ ضرورة: عدم صحة حمل مثل القيام و القعود و الحركة و السكون و غيرها من المبادئ على الذات و إن لوحظت و اعتبرت تلك المبادئ على نحو اللابشرط؛ و ذلك لعدم الاتحاد بينهما المصحح للحمل.

(2) هذا جواب المصنف عن إيراد الفصول على أهل المعقول.

(3) أي: غفل صاحب الفصول عن أن مرادهم بقولهم: لا- بشرط و بشرط لا- «ما ذكرنا» من دخالتهما في قوام المعنى؛ لا أنهما طوارئ خارجة عن ذات المعنى، كي يرد على قولهم ما أورده صاحب الفصول.

و توضيح إيراد المصنف على صاحب الفصول يتوقف على مقدمة وهي: أن لحاظ و اعتبار اللابشرطية و بشرط اللائحة في باب المطلق و المقيد يختلف عن اعتبارهما في باب الجنس و الفصل و المادة و الصورة، و الفرق بينهما هو: أن لحاظ اللاشرط و بشرط لا في باب المطلق و المقيد إنما هو بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ كاعتبار الرقبة مثلا، و لحاظها اللاشرط أو بشرط لا بالإضافة إلى الكفر و الإيمان و نحوهما من الطوارئ؛ حيث إن اللاشرط و بشرط لا بهذا المعنى لا يوجبان صحة حمل المبدأ كالعلم مثلا على الذات، لأن الحمل منوط بالاتحاد وجودا، و مجرد اللحاظ لا يوجب ذلك، فلا وجه للحمل أصلا.

هذا بخلاف اعتبار و لحاظ اللابشرط أو بشرط لا في باب الجنس و الفصل و المادة و الصورة؛ فإن المراد باللابشرط و بشرط لا في هذا الباب ما ينتزع عن حقيقة الشيء

و مفهومه، لا ما ينتزع عن الطوارئ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبني على أن يكون مرادهم باللاشرط و بشرط لا- بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ كما في باب المطلق و المقيد، و المراد بهما في المقام هو: ما ينتزع عن حقيقة الشيء؛ كما في باب الجنس و الفصل و المادة و الصورة، فلا يرد عليهم ما أورده في الفصول؛ و ذلك لأن المصدر و المبدأ حينئذ يكون بحقيقته و هويته بشرط لا، لأنه عبارة عن نفس الحدث، و العرض بما أنه ماهية من الماهيات و هو بهذا المعنى أب عن الحمل بمقتضى حقيقته؛ لا بلحاظ بشرط اللائية، كما أن عدم الإباء عن الحمل المنتزع عنه اللابشرطية هو مقتضى حقيقة المشتق و مفهومه، و هذان الاعتباران متباينان لعدم جامع بينهما؛ بخلافهما في باب المطلق و المقيد؛ لوجود القدر الجامع المشترك بينهما كما عرفت.

فنظر أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ و المشتق بكون الأول مأخوذاً بشرط لا، و الثاني لا بشرط إنما هو إلى ما ذكرناه؛ من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطوارئ، كما أن مرادهم من اللابشرط و بشرط لا في مقام الفرق بين الجنس و الفصل و المادة و الصورة هو: انتزاعهما عن نفس الذات و الحقيقة؛ لا باعتبار الطوارئ، فإن الجنس بذاته غير أب عن الحمل، و كذا الفصل و المادة و الصورة بذاتهما آبيتان عن الحمل.

و خلاصة الكلام في المقام: أن اللابشرطية و بشرط اللائية في المشتق و مبدئه منتزعتان عن الذات كانتزاعهما عن الجنس و المادة و الفصل و الصورة، و ليس المقصود بهما ما يراد بهما في باب المطلق و المقيد.

و إشكال الفصول على أهل المعقول مبني على: إرادة ما يراد بهما في باب المطلق و المقيد؛ دون ما يراد بهما في باب الجنس و الفصل و المادة و الصورة. هذا هو ظاهر كلامهم كما أشار إليه بقوله: «كما يظهر منهم»؛ بتقريب: أن صحة الحمل في الجنس و الفصل و عدمها في المادة و الصورة إنما هما لجهة ذاتية؛ لا لأمر خارج عن الذات، فلا محالة تكون اللابشرطية في الجنس و الفصل و بشرط اللائية في المادة و الصورة منتزعتين عن مقام الذات، و غير ملحوظتين بالإضافة إلى أمر خارج، و يشهد بالتغاير الذاتي بين الجنس و الفصل و بين المادة و الصورة: أن الأولين من الأجزاء الذهنية، و الأخيرين من الأجزاء الخارجية.

يتلخص البحث في أمور:

1 - توهم عدم الفرق بين المشتق ومبدئه على القول ببساطة المشتق، فلا يصح حمله على الذات، كما لا يصح حمل المبدأ عليها، وقد أجاب المصنف عن التوهم المذكور:

بأن الفرق بينهما: أن المشتق بمفهومه لا يأبى عن الحمل، لأنه عبارة عن العرض المتحد مع المحل و الموضوع بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، هذا بخلاف المبدأ فإنه بمفهومه آب عن الحمل. وإلى هذا الفرق يرجع ما ذكره أهل المعقول في مقام الفرق بينهما من:

أن المشتق يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا؛ فلذا يصح حمل المشتق على الذات دون المبدأ.

2 - إيراد الفصول على أهل المعقول - حيث توهم أنّ مرادهم بالترقية بهذين الاعتبارين بالإضافة إلى العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - بعدم استقامة الفرق المذكور؛ لعدم الجدوى لاعتبار اللاشروطية في صحة الحمل، و اعتبار بشرط اللائية في عدمها؛ وذلك لعدم صحة حمل العلم والحركة على الذات و إن اعتبرا على نحو اللاشروط.

3 - إيراد المصنف على صاحب الفصول هو: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبني على أن يكون لحاظ اللاشروطية و بشرط اللائية بالنسبة إلى العوارض الخارجية؛ كاعتبار الرقبة مثلا في باب المطلق و المقيد بالنسبة إلى الكفر و الإيمان و نحوهما، و ليس الأمر كذلك في المقام؛ بل لحاظ اللاشروطية و بشرط اللائية في محل الكلام كلاحظهما في باب الجنس و الفصل و المادة و الصورة، فإن المراد باللاشروط و بشرط لا ما ينتزع عن حقيقة الشيء؛ لا من العوارض الخارجية.

فالمبدأ و المشتق ما ينتزع عن الحقيقة؛ بمعنى: أن المبدأ بحقيقته بشرط لا، لأنه عبارة عن نفس الحدث، و العرض بما أنه ماهية مباينة لماهية الذات فهو بهذا المعنى آب عن الحمل و المراد من كون المشتق لا بشرط: ما ينتزع اللاشروطية عن الذات، فيكون عدم الإباء عن الحمل مقتضى حقيقته، و لذا يصح حمله على الذات دون المبدأ.

فالتغاير بين المشتق و المبدأ إنما هو بحسب حقيقتهما؛ لا لأجل اللاشروطية و بشرط اللائية.

ملاك الحمل - كما أشرنا إليه (1) - هو الهوية والاتحاد من وجه، و المغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات (2)، ولا يعتبر معه (3) ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا، بل يكون لحاظ ذلك (4) مخلا لاستلزامه (5) المغايرة بالجزئية والكلية. و من الواضح: أن ملاك الحمل لحاظ

=====

### ملاك الحمل

(1) إشارة إلى ملاك الحمل في الأمر الثاني حيث قال: «و ملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية» أي: يعتبر في الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه، و التغاير من وجه آخر. فلا- يصح الحمل مع الاتحاد من جميع الجهات، و لا مع التغاير كذلك؛ إذ على الأول يلزم حمل الشيء على نفسه، و على الثاني يلزم حمل المباين على المباين، فلا بد في الحمل من الاتحاد من وجه و التغاير من وجه آخر، سواء كان الحمل أوليا ذاتيا، أو شائعا صناعيا. غاية الأمر: إن كان الاتحاد بين الموضوع و المحمول من حيث المفهوم يسمى الحمل بالأولى الذاتي، و إن كان الاتحاد في الوجود و التغاير في المفهوم يسمى الحمل بالشائع الصناعي. هذا ملخص الكلام في ملاك الحمل.

(2) أي: كما هو الحال في المشتقات والذوات كقولنا: «الإنسان عالم» مثلا حيث يكون ملاك الحمل هو التغاير من حيث المفهوم و الاتحاد من حيث الوجود و المصادق.

(3) أي: لا يعتبر مع ثبوت ملاك الحمل و هو التغاير من جهة و الاتحاد من جهة أخرى «ملاحظة التركيب بين المتغايرين»؛ بأن يجعل كل واحد من الموضوع و المحمول جزء مركب، ثم اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا اعتباريا بل ملاحظة التركيب بين المتغايرين مخلّ بالحمل، لأن لحاظ التركيب الذي ادعاه صاحب الفصول مستلزم للجزئية؛ إذ حينئذ كل من الموضوع و المحمول جزء للمركب، و المجموع كل. و من البديهي: عدم صحة حمل أحد جزئي المركب على الآخر.

(4) أي: كون التركيب مخلا بالحمل كما عرفت.

(5) أي: لاستلزام التركيب المغايرة بين أجزاء المركب و المجموع «بالجزئية والكلية»؛ بمعنى: أن كل واحد جزء، و المجموع كلّ .

بنحو الاتحاد (1) بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك (2) في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا بنفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات (3)، و لا يكون حملها (4) عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد؛ مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار.

فانقح بذلك (5): فساد ما جعله في الفصول (1) تحقيقا للمقام، و في كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر.

=====

(1) أي: بين الموضوع و المحمول سواء كان الاتحاد من حيث المفهوم أو من حيث الوجود.

(2) أي: التركيب لم يلاحظ في التحديدات أي: المعرفات «و سائر القضايا» المستعملة، فإن التركيب غير ملحوظ في طرف الموضوعات الواقعة في التحديدات و غيرها، «بل لا يلحظ في طرفها إلا بنفس معانيها» الحاصلة قبل التركيب، مثلا: أن الإنسان بما له من المعنى موضوع في قولنا: الإنسان حيوان ناطق.

(3) أي:، لأن المحمول هو اللفظ المفرد بما له من المعنى.

(4) أي: لا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلا بملاحظة ما يعتبر في الحمل من الاتحاد الوجودي أو المفهومي.

(5) أي: ظهر بما ذكرناه من كون مناط الحمل هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول من وجه، و مغايرتهما من وجه آخر، و عدم إناطة الحمل بلحاظ التركيب و الوحدة: «فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام».

و الغرض من عقد هذا الأمر هو: دفع اشتباه الفصول فيما أفاده في ملاك الحمل.

و بيان ما يعتبر في صحة الحمل من المصنف يكون تمهيدا للمناقشة في كلام صاحب الفصول. فلا بد من ذكر ما في الفصول كي يتضح ما فيه من موارد للنظر.

قال في الفصول ما هذا حاصله: إن لصحة الحمل شروط ثلاثة:

الأول: ملاحظة المتغايرين كالنفس و البدن في الإنسان شيئا واحدا؛ بأن يعتبر الإنسان المركب منهما شيئا واحدا اعتبارا مع تغاير النفس و البدن حقيقة، فيقال: إن الإنسان وضع لمجموع النفس و البدن المتغايرين حقيقة، المتحددين اعتبارا.

الثاني: ملاحظة الأجزاء و أخذها على نحو لا بشرط، كي يصح حملها على المركب؛ كالحاظ البدن و النفس في الإنسان باعتبار كونهما مفادي الجسم و الناطق، إذ لحاظهما بما

ص: 252



أنهما مفاد البدن و النفس يوجب كونهما بشرط لا، و من المعلوم: أنهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل، لانتفاء الاتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا أخذنا اللابشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق، فصح حمل أحدهما على الآخر، و حملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل.

الثالث: الحمل بالنسبة إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق و الجسم محمولاً على مجموع جزئي الإنسان، فقد تحقق مما ذكر: أن حمل أحد المتغيرين على الآخر لا يصح إلا بشروط ثلاثة:

1 - أخذ المجموع من حيث المجموع. 2 - أخذ الأجزاء لا بشرط. 3 - اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع. هذا ملخص ما في الفصول.

أما المصنف فقد أشار إلى ما جاء في الفصول؛ من لزوم ملاحظة التركيب بين المتغيرين بملاحظتهما شيئاً واحداً، و حمل أحدهما على الآخر بقوله: «و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب».

**ثم أورد عليه بوجهين:**

### **الإشكال على شروط الفصول في صحة الحمل**

أحدهما: أنه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد بين الموضوع و المحمول من وجه، و التغير من وجه آخر.

و ثانيهما: إن ما ذكره من ملاحظة التركيب بين المتغيرين، و ملاحظة المجموع أمراً واحداً ليس من شروط صحة الحمل، بل منخل به؛ لأنه يوجب المغايرة بين الموضوع و المحمول في الكلية و الجزئية. و من البديهي: أن الكل و الجزء أمران متغايران بالتباين، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، و لا حمل أحدهما على المجموع و الكل؛ لأنه من حمل المباين على المباين، فلحاظ التركيب منخل بالحمل قطعاً. هذا مضافاً إلى ما أشار إليه بقوله: «و في كلامه موارد للنظر» أي: في كلام الفصول موارد للنظر. و إليك بعض تلك الموارد:

الأول: هو صحة الحمل في المتغيرين وجوداً بمجرد لحاظ التركيب و الوحدة اعتباراً، مع إنه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودي في صحة الحمل، فلحاظ التركيب و الوحدة لا يوجب انقلابهما عما هو عليه من التغير الوجودي، و مع التغير الوجودي لا يصح الحمل؛ لانتفاء ما يعتبر فيه من الاتحاد.

الثاني: جعل الناطق و الحساس من المتغيرين حقيقة، المتحددين اعتباراً، مع إنهما من

لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهومًا، وإن اتحدا عينا المتغايرين مفهومًا، والمتحددين خارجًا؛ لما في علم الميزان من اتحاد الجنس مع الفصل خارجًا.

=====

الثالث: أن الحمل يقتضي التغير الحقيقي، مع إن التغير كذلك مانع من صحة الحمل.

### خلاصة البحث

إن ملاك صحة الحمل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، والتغير من جهة أخرى. ومن هنا يظهر: عدم اعتبار ملاحظة التركيب بين المتغايرين في صحة حمل أحدهما على الآخر كما في الفصول؛ حيث جعل ملاحظة التركيب من شروط صحة الحمل. نعم؛ قد أشار المصنف إلى ما جاء في الفصول من لزوم ملاحظة التركيب بين المتغايرين بملاحظتهما شيئًا واحدًا، ثم حمل أحدهما على الآخر.

ثم أورد المصنف عليه؛ أولاً: بأن ملاحظة التركيب مخلّ بالحمل؛ لاستلزامها المغايرة بين الموضوع والمحمول، فينتفي الاتحاد المصحح للحمل.

و ثانياً: بأنه من الواضح أن لا يلاحظ في الموضوع والمحمول إلا ذاتهما ومعناهما؛ بلا لحاظ شيء آخر أصلاً. هذا في جميع القضايا و موارد الحمل.

### كيفية حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة

(1) الغرض من عقد هذا الأمر أولاً: بيان كيفية حمل ما يجري من الصفات عليه «سبحانه و تعالى»، ودفع الإشكال عن حمل الصفات على ذاته المقدسة؛ لأن الحمل لا بد فيه من تغاير الموضوع والمحمول، والمفروض: أن صفاته «جل اسمه»، عين ذاته فلا تغاير بينهما.

و ثانياً: دفع ما وقع من الاشتباه عن صاحب الفصول؛ حيث التزم بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه «سبحانه و تعالى».

و أما الإشكال على حمل الصفات عليه تعالى، مع الجواب عنه فيتوقف على مقدمة و هي: أن المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا: «زيد ضارب» مثلاً، و أخرى:

يكون عين الذات كما في صفاته تعالى فيقال: «الله عالم»، و المفروض: أن علمه تعالى عين ذاته.

و قد عرفت ما هو الملاك في صحة الحمل؛ و هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، و التغير من جهة أخرى.

و خارجا، فصدق الصفات مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى؛ على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه (1) قد انقذ ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية؛ لعدم المغايرة المعتمدة بالاتفاق؛ وذلك لما عرفت: من كفاية المغايرة مفهوما، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت: ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد يستشكل في صحة حمل صفاته تعالى على ذاته المقدسة؛ وذلك لانتفاء التباين بينهما، لأن صفاته تعالى هي عين الذات خارجا، ومن هنا التزم صاحب الفصول «قدس سره» بالنقل في صفاته تعالى عن معانيها اللغوية أو التجوز.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن مناط صحة الحمل هو التباين من جهة، والاتحاد من جهة أخرى، ومغايرة الموضوع والمحمول مفهوما أمر واضح، وعليه: فلا يرد الإشكال في حمل صفاته الذاتية عليه تعالى، ولا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوز ولا نقل أصلا؛ لأن هذه الصفات وإن كانت عين ذاته تعالى؛ لكنها مغايرة لها مفهوما، والمغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل.

(1) أي: ومما ذكرنا من كفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات ظهر: فساد ما في الفصول (1)؛ من الالتزام بالنقل في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى؛ بأن يقال: إن هيئة العالم والقادر ونحوها من المشتقات في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، وفي الله تعالى نقل منها إلى الذات المتحدة مع المبدأ، أو الالتزام بالتجوز بأن يكون إطلاق العالم على الذات المتحدة مع المبدأ على نحو المجاز. فالعالم الذي يحمل على الله غير العالم المحمول علينا.

و كيف كان؛ فإن صاحب الفصول بعد ما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف في صدق المشتق قال: «و خالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق...»

إلى أن قال: وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين؛ بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه

ص: 255

أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ و ما تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق». ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله: «الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدأ لا بد أن يكون مغايرا لذي المبدأ وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه: التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى».

=====

وأما وجه فساد قول الفصول؛ بالنقل في صفات البارئ تعالى فهو ما تقدم؛ من كفاية المغايرة المفهومية في صحة الحمل، و مفهوم العلم و القدرة غير مفهوم واجب الوجود. فلا حاجة إلى الالتزام بالنقل أو التجوّز.

تنبيه: قد ثبت في العلوم العقلية: بأن صفاته تعالى عين ذاته «جل و علا»؛ إذ لو لم تكن صفاته عين ذاته لكانت عارضة لها، فحينئذ لزم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن العلم و القدرة، و لازم ذلك: نسبة الجهل و العجز إليه تعالى، و هو منزّه عن ذلك، و هذا البرهان لا يقتضى إلاّ العينية؛ المانعة عن محذور لزوم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن الحياة و العلم و القدرة، و لا يقتضى ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ و معانيها؛ لعدم ارتباطها بها، فبرهان العينية لا يوجب تعييراً في وضع الألفاظ و معانيها؛ كي يقال بالنقل أو التجوّز.

### خلاصة البحث

في حمل صفات البارئ تعالى كالعالم و القادر و نحوهما على ذاته المقدسة: فقد يستشكل في صحته بأن الحمل لا بد فيه من تغاير الموضوع و المحمول، و المفروض: أن صفاته تعالى عين ذاته فلا تغاير بينهما، و من هنا التزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوّز.

و قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بكفاية المغايرة المفهومية بين الموضوع و المحمول في صحة الحمل، و هي ثابتة في حمل الصفات على ذاته تعالى؛ لأن مفهوم العالم مغاير لمفهوم واجب الوجود، و عليه: فيصح حمل صفاته تعالى على ذاته و يقال: «الله عالم - و قادر - و مرید» فلا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوّز، و لا نقل أصلاً.

و من هنا ظهر فساد ما في الفصول من التزامه بالنقل أو التجوّز، و ذلك لانتفاء المغايرة المعتبرة في صحة الحمل، فلا بد في صحة الحمل من النقل بأن يقال: إن هيئة المشتق كالعالم و القادر مثلاً في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، و في الله تعالى نقل منها إلى الذات المتحدة مع المبدأ، أو استعمل مجازاً.

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق

يجري عليه المشتق؛ في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم - بالفتح -.

=====

المشتق عليها على نحو الحقيقة، و إثبات ما هو الحق عند المصنف «قدس سره»: من اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقة في صدق المشتق عليها على نحو الحقيقة.

## الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات

واعلم: أن الأقوال في المسألة أربعة:

الأول: ما ذهب إليه الأشعري من اعتبار القيام بمعنى: الحلول، ولهذا السبب قالوا:

إن صفات الله تعالى زائدة عليه، و نقل عنهم في محكي المواقف ما لفظه: «لا شك أن علة كون الشيء عالما هي العلم، و حد العالم من قام به العلم، و شرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له، فكذا شرطه فيمن غاب و هكذا سائر الصفات». و بهذا الدليل نفسه أثبتوا الكلام النفسي و قالوا: إن المراد بالكلام في المشتق - أعني: إطلاق المتكلم عليه تعالى - هو معنى قديم قائم بالذات؛ لأن الكلام بالمعنى المعروف من قبيل الحوادث، و يلزم من قيامه بالذات القديمة كونها محلا للحوادث و هو غير جائز.

الثاني: ما ذهب إليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحلولي، و لهذا ذهبوا إلى نفي الصفات الزائدة عن الله تعالى.

و ما يمكن الاستدلال به له ووجه؛ منها: إطلاق الضارب و المؤلم - بالكسر - على الفاعل؛ مع قيام الضرب و الإيلام بالمفعول، و هو المضروب و المؤلم - بالفتح - و إطلاق الخالق و المتكلم على الله تعالى؛ مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق و الجسم؛ لأن التكلم من الله تعالى هو: إيجاد الأصوات في الأجسام.

و منها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى؛ مع كون مبادئها عين الذات فكيف يتصور القيام؟

و منها: إطلاق اللابن و التامر و غيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتا.

الثالث: ما يستفاد من ظاهر «الفصول»؛ من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول و الصدور؛ فيما لم يكن المبدأ ذاتا، و عدم اعتباره فيه؛ و لذا التزم بصدق القيام في الأمثلة الأربعة المتقدمة في الوجه الأول و هي: الضارب و المؤلم و الخالق و المتكلم. و التزم في الصفات الذاتية بالنقل أو التجوُّز، و صرح بعدم اعتبار القيام في اللابن و أمثاله.

الرابع: ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنى: التلبس، و لكن التلبس كما يختلف باختلاف هيئات المشتق؛ من اسم الفاعل و اسم المفعول على أقسامه، كذلك يختلف باختلاف المراد؛ فتارة: يكون التلبس حلوليا، كما في مثل «الأبيض»، و قد يكون

والتحقيق: إنه لا- ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب في: أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها (1)، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه (2)؛ الناشئة من اختلاف المواد تارة، و اختلاف الهيئات (3) أخرى، من صدوريا، كما في «الضارب» و «المؤلم» و «الخالق» و «المتكلم» بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو في الممكن - أيضا - بهذا الاعتبار؛ لا باعتبار كونه محلا له، وقد يكون انتزاعيا؛ بمعنى: أن الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوما مع كونه عينها وجودا، وقد يكون انتزاعيا صرفا بحيث لا تحقق له وجودا؛ بمعنى: أن الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده كما في الأوصاف الاعتبارية.

=====

و أما مثل: «التامر»: فالتحقيق فيه أيضا تحقق التلبس؛ لأن الذات بما هي ذات غير قابلة للاشتقاق؛ فلا بد من إرادة المعنى الحدتي من المبدأ ليصح الاشتقاق؛ مثل: أن يراد من التمر بيعه، فعليه: يكون من قبيل القيام الصدوري؛ كما في حاشية المشكيني. ثم قال: «هذا القول» أي: القول الرابع و هو مختار المصنف «هو الأقوى؛ لأن المتبادر من المشتق عرفا هو المتلبس، و لا إشكال في تحققه في جميع الموارد».

(1) أي: جري المشتق على الذات.

و حاصل التحقيق: أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها «من التلبس بالمبدأ»، و قيامه بها، غاية الأمر: أن التلبس يختلف؛ فقد يكون بنحو الصدور كما في «الضارب»، و قد يكون بنحو الوقوع فيه كما في «المقتل»، و قد يكون بنحو الحلول كالمرض و الجوع مثلا، و قد يكون بنحو الوقوع نحو الممات مثلا.

و قد يكون بنحو انتزاع المبدأ عنه مفهوما و اتحاده معه خارجا؛ كما في العالم و القادر و نحوهما مما يجري عليه تعالى، و قد يكون بنحو انتزاع المبدأ مع عدم تحقق إلا- لمنشأ الانتزاع، كما في الزوج و الملك و الرق؛ و نحوها من العناوين التي كانت مبادئها من الإضافات و الاعتبارات التي لا- تحقق لها في الخارج إلا- لمنشأ انتزاعها، و يكون من خارج المحمول في قبال المحمول بالضميمة؛ و هي المبادئ المتأصلة التي لها وجود في الخارج حقيقة و لو في ضمن المعروض؛ كالسواد و البياض و الشجاعة و الكرم و نحو ذلك.

(2) أي: أنحاء التلبس و قد عرفت أقسامه.

(3) أي: كاسمي الفاعل و المفعول و غيرها من المشتقات، و الاختلاف بين اسمي الفاعل و المفعول من حيث الهيئة واضح؛ لأن مفاد الأول هو: صدور المبدأ من الذات، و مفاد الثاني هو: وقوعه عليها.

القيام صدورا، أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه؛ كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة (1).

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له مفهوما، وقائما به عينا، لكنه (2) بنحو من القيام؛ لا بأن يكون هناك اثنيية (3) و كان بحذائه (4) غير الذات، بل (5) بنحو الاتحاد والعينية و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاق (6) العرف على

=====

(1) أي: قد حكى بعض من تلاميذ المصنف: أنه قال في درسه الشريف: «إن المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباري كالزوجية و نحوها، و بالمحمول بالضميمة:

العارض المتأصل كالسواد والبياض، و وجه تسمية الأول بالخارج المحمول هو: كونه خارجا عن الشيء و محمولا- عليه، و الثاني بالمحمول بالضميمة لكونه محمولا بضم ضميمة على شيء؛ كحمل السواد على غيره فإنه لا يحمل عليه إلا بضم ضميمة فيقال: الجسم ذو سواد». و

(2) أي: لكن القيام الذي يكون بنحو العينية نحو خاص من القيام، و ليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات؛ مما يكون بينهما اثنيية كما ربما يكون المتبادر من قيام شيء بشيء التعدد و الاثنيية.

(3) أي: لا القيام المشهورى بأن يكون هناك اثنيية.

(4) أي: ما بحذاء المبدأ، و غرضه: بيان لازم الاثنيية و هو: كون ما بإزاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق؛ فإن العلم فيهم هو الصورة الحاصلة مثلا، و هي غير الذات القائمة بها تلك الصورة. كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 346».

(5) قوله: «بل بنحو الاتحاد» تفسير لقوله: «بنحو من القيام»؛ يعني: هذا القيام يكون بنحو الاتحاد و العينية بحيث يكون ما بحذاء المبدأ كالعلم و القدرة عين الذات.

(6) قوله: «و عدم اطلاق العرف هذا التلبس» أي: التلبس بنحو العينية دفع للإشكال.

و حاصله: أن العرف لا- يتفطنون لمثل هذا التلبس؛ لأنه من الدقائق أي: كونه متلبسا بالعلم و القدرة بمعنى: أن ذاته تعالى منشأ أوصافه المغايرة معها مفهوما، و عينيتها معها حقيقة ليكون العالم و القادر و نحوهما صادقة عليه تعالى حقيقة بلا تجوّز أصلا.

و حاصل الدفع: أن عدم اطلاعهم على مثل هذا التلبس لكونه من الأمور الخفية مما لا يضر بصدق الصفات عليه تعالى حقيقة، لأن العرف إنما يكون مرجعا في تعيين

مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة؛ إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل و تعمّل من العقل، و العرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم و العادل و غيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى و على غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد؛ و إن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد و كيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه (1) بنحو العينية فيه تعالى، و بنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول؛ من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما (2) هي عليها من المعنى كما لا يخفى.

=====

المفاهيم، مثل: أن مفهوم المشتق ذات متلبس بالمبدأ لا في تطبيقها على المصاديق، فإن التطبيق أمره بأيدينا، فإذا رأينا أن العالم بمعناه العرفي ينطبق عليه تعالى لتلبسه بالعلم - و لو بنحو الانتزاع و العينية - كان صدقه عليه تعالى على نحو الحقيقة؛ و إن لم يطلع العرف على هذا النحو من التلبس.

وبالجملة: لا فرق في الصفات الجارية عليه تعالى و على غيره من حيث المفهوم، فإن العالم مثلاً بما له من المفهوم يجري عليه «سبحانه و تعالى» و على غيره بوزان واحد؛ «و إن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد» فيه تعالى، و التعدد و الاثنينية في غيره، و في «كيفية التلبس بالمبدأ حيث إنه بنحو العينية فيه تعالى و بنحو الحلول أو الصدور في غيره».

قوله: «فلا وجه لما التزم به...» إلخ متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا من غير تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس و الاتحاد، فالعالم مثلاً - بما له من المعنى - يحمل على الواجب و الممكن؛ من دون حاجة إلى تصرف فيه بنقل أو تجوّز إذا أطلق عليه تعالى، كما توهمه صاحب الفصول.

(1) أي: التلبس بنحو العينية في الله تعالى، و بنحو الحلول أو الصدور في غيره.

(2) أي: عن المعنى الذي تكون الصفات عليه. قوله: «من المعنى» بيان لما في «عما».

و الأولى أن يقال: «من المعاني» ليوافق ضمير عليها، أو يقال بتذكير الضمير في «عليها» أعني: عليه؛ حتى تكون العبارة هكذا: عما هي عليه من المعنى.

و كيف كان؛ فالترم صاحب الفصول بالنقل أو التجوّز في الصفات الجارية عليه تعالى، و غرضه من النقل هو: النقل في هيئات المشتقات؛ و هي: الصفات الجارية عليه تعالى فهية العالم في غيره تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، و فيه «جل و علا» قد نقلت إلى الذات المتحدة مع المبدأ.



كيف (1)؟ و لو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان، و ألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم»؛ إما أن نعني: أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

=====

و التزم صاحب الفصول بالنقل مع إن الأصل عدم النقل لوجهين:

الأول: عدم قيام المبدأ بالذات، لأن المبدأ هو عين الذات المقدسة، و ذات الباري تعالى عين المبدأ، فلا يعقل القيام، مع إن قيام المحمول بالموضوع معتبر في الحمل.

الثاني: لعدم المغايرة بين المبدأ و الذات المقدسة؛ مع إن الحمل عبارة عن اتحاد الموضوع و المحمول من جهة، و تغايرهما من جهة أخرى.

و حاصل الجواب: أنه يشترط في الحمل القيام سواء كان عينيا أم كان صدوريا أو غيرهما، و القيام العيني موجود في حمل الصفات عليه تعالى. هذا هو الجواب عن الوجه الأول.

و أما عن الوجه الثاني: فلوجود المغايرة بين الذات المقدسة و بين المبدأ من حيث المفهوم، و هذا المقدار من المغايرة كاف في صحة حمل المشتق عليه تعالى، و في كونه حقيقة فيه.

(1) أي: كيف يكون لما التزم به في الفصول وجه، و الحال: أنه لو كانت الصفات بغير معانيها العامة للواجب و الممكن جارية عليه تعالى لزم أن تكون صرف لقلقة اللسان.

و حاصل اعتراض المصنف على الفصول: أن الصفات الجارية على الباري «جل و علا» إن انسلخت عن معانيها العامة الشاملة للواجب و الممكن؛ لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل إلى الالتزام بهما.

توضيح ذلك: إما أن نريد من لفظ العالم في قولنا: «الله عالم» الذات التي ينكشف لديها الواقع، فذاك هو المعنى العام للفظ العالم الذي يشمل علم الباري و علم غيره. غاية الأمر: علم الباري «جل و علا» يكون على النحو الأكمل، و علم غيره على النحو الأضعف.

و إما أن نريد من لفظ العالم في المثال المذكور: أن الله مصداق لوصف يقابل ذاك المعنى المذكور، و هو انكشاف الواقع، و المعنى الذي يقابله هو عدم انكشاف الواقع، و هو عبارة أخرى عن الجهل بالواقع، فتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و إما أن لا نريد من لفظ العالم شيئا معلوما لنا و هو: انكشاف الواقع، فيكون التلفظ

و إما أن لا نعني شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة، و كونها بلا معنى كما لا يخفى.

(و العجب) أنه (1) جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره؛ و هو (2) كما ترى.

و بالتأمل فيما ذكرنا (3) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين (4)، و المحاكمة بين الطرفين، فتأمل.

=====

بلفظ «الله عالم» صرف لقلقة اللسان، و كون صفات الباري بلا معنى أصلاً، و لا سبيل إلى الالتزام بالاحتمالين الأخيرين، فالمتعين هو الأول؛ و هو المطلوب.

(1) أي: صاحب الفصول جعل النقل علة لعدم صدق الصفات في حق غيره تعالى بالمعنى الذي يصدق في حقه تعالى. قال في الفصول: ما هذا لفظه: «فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى؛ و لهذا لا تصدق في حق غيره».

و حاصل الكلام في هذا المقام: أنه جعل صاحب الفصول نقل صفات الباري تعالى عن معناها اللغوي إلى المعنى الثاني بالنسبة إليه «سبحانه و تعالى» علة لعدم صدقها بما لها من المعاني في حق غيره تعالى؛ بالنحو الذي تصدق في حقه تعالى أي: صدق الصفات على الباري «عز اسمه» يكون بعد النقل على نحو العينية، و صدقها على غيره قبل النقل على نحو المغايرة و الاثنية، و على نحو الحالية و المحلية.

وجه تعجب المصنف منه ما تقدم؛ من صدق العالم على الباري تعالى و على غيره يكون بمعنى واحد؛ و هو: انكشاف الواقع. غاية الأمر: في الباري على نحو العينية، و في غيره على نحو الحلول أو الصدور، فإنكار «الفصول» صدق الصفات على غير الباري تعالى بالمعنى الذي تطلق عليه تعالى في غير محله.

(2) أي: ما ذكره صاحب الفصول؛ من عدم جواز إطلاق الصفات في حق غيره تعالى بمعناها المطلق عليه تعالى كما ترى في غير محله، و قد عرفت ما يرد عليه من الإشكال من: أن جري المشتق على الله تعالى ليس إلا كجريه علينا، بل معنى المشتق على كل تقدير واحد، و جريه على كل من الواجب و الممكن يكون على نهج واحد، و لا تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس على ما سبق.

(3) أي: اعتبار قيام المبدأ بالذات بأحد أبحاثه في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

(4) أي: المثبتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة و النافين لذلك، و قد ظهر: خلل أدلة الطرفين من التحقيق الذي أفاده المصنف بقوله: «و التحقيق:

إنه لا ينبغي أن يرتاب...» إلخ. و من هذا التحقيق ظهر فساد دليل النافي لاعتبار قيام

المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة؛ حيث استدل النافي بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم - بالفتح -.

وجه الفساد: أن قيام المبدأ بالذات موجود، غاية الأمر: قيام المبدأ بالذات بالنسبة إلى المفعول وقوعي، و بالنسبة إلى الفاعل صدوري، و قد مر غير مرة أن اختلاف قيام المبدأ لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة بعد تحقق قيام المبدأ بها و تلبسها به.

و قد ظهر من التحقيق السابق: المحاكمة بين المثبت و النافي؛ لأن الحاكم يحكم بالصلح بينهما، لأن مقصود المثبت هو: اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة هو مطلق تلبس الذات بالمبدأ؛ سواء كان صدورياً أو حلولياً أو غيرهما.

و مراد النافي هو: عدم اعتبار تلبس الذات بالمبدأ على نحو الحلول فقط في صدق المشتق على الذات فلا نزاع حينئذ؛ لأن المنفي هو خصوص القيام الحلولي، و المثبت هو القيام في الجملة، فحينئذ يكون النزاع لفظياً.

قوله: «فتأمل» لعله إشارة إلى ضعف المحاكمة، و أن النزاع معنوي؛ لأن من المثبتين من يرى اعتبار القيام الحلولي كالأشعري، و لذا التجئوا إلى إثبات الكلام النفسي؛ لئلا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث؛ لأن الكلام بمعناه المعروف من الحوادث، و القيام الحلولي يستلزم كون ذاته المقدسة محلاً لها، فلا وجه لما ذكر من الصلح بين القولين.

أو إشارة إلى: أن غرض «الفصول» من نقل صفات الباري تعالى هو النقل في هيئات المشتقات و الصفات؛ لا النقل في موادها، فلا يرد عليه ما أورده المصنف من لزوم اللقطة في اللسان، و الغرض من نقل الهيئة هو: أن إطلاق العالم و القادر بما لهما من المعنى المطلق على الله تعالى لا يجوز على غيره تعالى، و أما إطلاق المبادئ كالعلم و القدرة و نحوهما فهو جائز على غيره تعالى، و يكون بمفهوم واحد. و إنما الاختلاف في كيفية التلبس كما عرفت.

## خلاصة البحث

يتلخص البحث في أمور:

1 - اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة، و قيل: بعدم اعتبار قيام مبدأ المشتق بالذات في صدقه عليها لوجوه.

منها: إطلاق الضارب و المؤلم - بالكسر - على الفاعل؛ مع قيام الضرب و الألم

بالمضروب و المؤلم - بالفتح -.

منها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى؛ مع كون مبادئها عين ذاته المقدسة، فلا يتصور القيام المستلزم للتعدد والاثنية.

و منها: إطلاق التامر و اللابن و نحوهما مما كان المبدأ فيه ذاتا.

و ملخص الجواب عن الجميع هو: ثبوت قيام المبدأ بالذات في الأمثلة المذكورة، غاية الأمر: واجدية الذات للمبدأ تتصور على أقسام:

الأول: أن تكون بنحو الصدور؛ كالمعطي و الضارب و المؤلم - بالكسر -.

الثاني: أن تكون بنحو الوقوع كالمضروب و المؤلم - بالفتح -.

الثالث: أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج و الحر و الرق و نحوها؛ مما كان المبدأ منتزعا عن الذات، و ليس له تحقق في الخارج.

الرابع: أن تكون بنحو العينية كما في صفاته تعالى؛ فإن المبدأ كالعلم و القدرة عين الذات المقدسة، و وجدان الذات له بنحو العينية و إن كان خارجا عن المتفاهم العرفي؛ إلا إنه يدرك بتعمل من العقل السليم.

أما التامر و اللابن: فلأن المراد من الأول هو: بائع التمر، و من الثاني من يبيع اللبن، فتكون الذات فيهما متلبسة بالمبدأ، و المبدأ قائم بها، فلا وجه لعدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في الأمثلة المذكورة.

2 - الرد على ما التزم به صاحب الفصول: من النقل في صفات الله تعالى لوجهين:

الأول: عدم قيام المبدأ بالذات في صفاته تعالى؛ لأن المبدأ هو عين الذات، و الذات هو عين المبدأ، فلا يعقل القيام، مع إن قيام المحمول بالموضوع معتبر في صحة الحمل.

الثاني: عدم المغايرة بين الذات و المبدأ؛ بعد فرض العينية، مع إن الحمل يعتبر فيه التغاير بين الموضوع و المحمول من جهة، و الاتحاد من جهة أخرى.

و حاصل الرد و الجواب عن الوجه الأول: أن المعتبر في صحة الحمل هو: مطلق قيام المبدأ بالذات؛ من دون فرق بين أنحائه و أقسامه، و القيام العيني موجود في حمل الصفات عليه تعالى.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن المغايرة المفهومية موجودة بين ذاته المقدسة و بين مبادئ الصفات، و هذا المقدار من المغايرة كاف في صحة حمل المشتق على الذات،

السادس: (1) الظاهر: أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة؛ التلبس بالمبدأ حقيقة و بلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به و لو و كونه على نحو الحقيقة، فلا حاجة إلى ما ذكره صاحب الفصول من الالتزام بالنقل.

=====

3 - بيان الخلل في استدلال النافين لاعتبار المبدأ بالذات، و قد عرفت الخلل فيما استدلوها به على عدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

وقلنا: إن القيام موجود في جميع الأمثلة المذكورة، غاية الأمر: أن الاختلاف في كيفية قيام المبدأ بالذات، و قد عرفت غير مرة: أن الاختلاف في كيفية قيام المبدأ بالذات لا يضر بقيام المبدأ بها، و لا بصدق المشتق على الذات بنحو الحقيقة.

(1) غرض المصنف من عقد هذا الأمر هو: دفع ما في الفصول من اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، فلا بد أولاً من ذكر كلام صاحب الفصول؛ كي يتضح إيراد المصنف عليه.

قال في الفصول ما هذا لفظه: «يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض...» إلخ، إلى أن قال: «و إنما قلنا: من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة». و ظاهر كلامه هذا هو: اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، و لا يزم ذلك هو: الفرق بين قولنا: الماء الجاري و بين قولنا: الميزاب الجاري فيكون صدق المشتق في المثال الأول على نحو الحقيقة؛ لأن إسناد الجريان إلى الماء يكون بلا واسطة في العروض، و في المثال الثاني على نحو المجاز؛ لأن قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطة الماء و هي الواسطة في العروض.

و قد أورد عليه المصنف بقوله: «الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق...» إلخ، و حاصل ما أفاده المصنف - من الإشكال على صاحب الفصول - هو: أن صدق المشتق على الذات حقيقة لا يتوقف على كون إسناد المشتق حقيقياً و إسناداً إلى من هو له، كما في «الماء جار»؛ بل يكون صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة و إن كان إسناده إلى الذات مجازياً، و إسناداً إلى غير من هو له نحو. «الميزاب جار» و «جالس السفينة متحرك»، فالمجاز في الإسناد لا يضر في صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة؛ بل المضر فيه هو المجاز في الكلمة لا المجاز في الإسناد، فالمشتق الذي هو «جار» قد استعمل في معناه الحقيقي في كلا المثالين؛ و إن كان الإسناد في أحدهما مجازياً و في الآخر حقيقياً إلا إن المجاز في الإسناد لا يوجب المجاز في الكلمة، فالمشتق مثل: «الجاري

مجازاً، ومع هذه الوساطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز؛ إلا إنه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدأه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما (1) أصلاً كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول (1)، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه (2) من والمتحرك» في المثاليين المذكورين قد استعمل في معناه الموضوع له.

=====

(1) أي: ولا منافاة بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي، وبين الإسناد المجازي، فحينئذ لا يعتبر في صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة الإسناد الحقيقي؛ خلافاً للفصول، حيث اعتبر في صدق المشتق الإسناد الحقيقي كما أشار إليه المصنف بقوله:

«و لكن ظاهر الفصول، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي».

(2) أي: كأن اشتراط الفصول «من باب الخلط بين المجاز في الإسناد»؛ الذي لا يضر بكون صدق المشتق على نحو الحقيقة، «و المجاز في الكلمة» الذي يضر في صدق المشتق على نحو الحقيقة. بمعنى: أن صاحب الفصول اعتبر التلبس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال؛ مع إن ذلك غير معتبر فيه، بل التلبس الحقيقي معتبر في الإسناد الحقيقي، فما يعتبر فيه التلبس الحقيقي ليس من محل الكلام و ما هو محل الكلام أعني: مقام الاستعمال لا يعتبر فيه التلبس الحقيقي.

وبالجملة: أن هذا الخلط مبني على أن يكون مراد الفصول من الصدق في قوله:

«و يشترط في صدق المشتق...» إلخ استعمال المشتق في معناه؛ إذ لا يعتبر حينئذ التلبس بالمبدأ حقيقة، وأما إذا كان مراده من الصدق هو الإسناد الحقيقي فيعتبر فيه التلبس بالمبدأ حقيقة، فوقع منه الخلط بين الاستعمال الحقيقي والإسناد الحقيقي، فحينئذ يرد عليه ما أورده المصنف؛ من عدم اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة إن كان مراده من الصدق هو الاستعمال، ولا يرد عليه إيراد المصنف إن كان مراده من الصدق الإسناد الحقيقي.

ففي الحقيقة يكون النزاع بين المصنف و صاحب الفصول لفظياً.

فإن كان مراد صاحب الفصول من الصدق هو الاستعمال: فالحق مع المصنف، وإن كان مراده منه الإسناد: فالحق مع صاحب الفصول.

قوله: «هذا» في بعض النسخ «هو» و المشار إليه أو مرجع الضمير هو المجاز في الكلمة،

ص: 266

باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - هاهنا - محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله وهو خير ختام.

=====

فمعنى العبارة: أن المجاز في الكلمة «هاهنا» أي: في بحث المشتق محل الكلام بين الأعلام، لا المجاز في الإسناد. «بقي شيء» وهي الثمرة العلمية أو العملية على بحث المشتق، بعدم كونه من المسائل الأصولية، بقرينة ذكرهم له في المقدمة دون المقاصد.

### الثمرات العلمية والعملية على بحث المشتق

أما الثمرة العلمية فهي: صحة تعريف الإنسان بالناطق وحده، أو الضاحك وحده نحو: الإنسان ناطق، أو الإنسان ضاحك؛ على القول بتركب المشتق، فيسمى الأول حدا ناقصا، والثاني رسما ناقصا. وعدم صحة التعريف المذكور على القول بالبساطة.

توضيح ذلك: أن التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم إنما هو من مصاديق الفكر والنظر. وقيل في تعريف النظر: إنه عبارة عن ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول، فيصح تعريف الإنسان بالناطق على القول بالتركب، لصدق الترتيب على اثنين، لأنه أقل الجمع عند أهل الميزان، والمفروض: أن الناطق مركب من أمرين أعني شيء له النطق، أو ذات له النطق، وكذلك الضاحك في المثال المذكور، هذا بخلاف القول بالبساطة؛ فلا يصح التعريف المذكور لعدم صدق الترتيب حينئذ.

وأما الثمرة العملية: فذكروا لها موارد؛ منها: كراهة البول تحت الشجرة التي لا ثمرة لها فعلا مع كونها ذات ثمرة قبلا، فإن قلنا: بوضع المشتق للأعم فهو مكروه، وإن قلنا:

بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدل في الحال فهو غير مكروه.

ومنها: كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس أي: الحار بحرارة الشمس، بعد صيرورته باردا، فإن قلنا: بوضعه للأعم فهما مكروهان. وإن قلنا: بوضعه للمتلبس فلا يحكم بكراهتهما، لأن الحكم بالكراهة بعد ارتفاع السخونة مبني على وضع المشتق للأعم وعدم اشتراط بقاء المبدل في صدق المشتق.

ومنها: إذا عرض الجلل على حيوان مأكول اللحم، وزال عنه الجلل بواسطة الاستبراء، فإن قلنا: بوضعه للأعم حرم أكل لحمه. وإن قلنا: بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدل لم يحرم، وأما بيان الاستبراء كما وكيف فموكول إلى علم الفقه.

ومنها: تحريم الزوجة الكبيرة التي أرضعت زوجة صغيرة كما مر تفصيله في الأمر الأول، فلا حاجة إلى إعادة ذلك.

وتركنا بسط الكلام في الموارد المذكورة نقضا وإبراما رعاية للاختصار.

إنه لا يعتبر في صدق المشتق على نحو الحقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة و بلا واسطة في العروض؛ أي: الإسناد الحقيقي؛ خلافاً للفصول حيث اعتبر في صدقه على نحو الحقيقة الإسناد الحقيقي، وقد ذكرنا رأي المصنف بعد الفراغ عن كل مسألة، ولكن نكرر ذلك فإنه لا يخلو عن فائدة. فإليك ما هو مختاره في بعض مباحث المشتق.

- 1 - المشتق عنده هو: خصوص ما يجري على الذات؛ وإن لم يكن منه عند النحاة.
  - 2 - الفعل لا يدل على الزمان؛ وإن كان ظاهر النحاة أنه يدل عليه.
  - 3 - اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالتها.
  - 4 - المراد بالحال في عنوان مسألة المشتق هو: حال التلبس لا حال النطق.
  - 5 - الموضوع له للمشتق هو خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال.
  - 6 - مفهوم المشتق بسيط في مقام التصور واللاحظ؛ لا بحسب الماهية والحقيقة.
  - 7 - يكفي في ملاك الحمل التغاير بين الموضوع والمحمول من وجه، والاتحاد من وجه آخر.
  - 8 - يعتبر في صدق المشتق على نحو الحقيقة قيام المبدأ بالذات.
  - 9 - لا يعتبر الإسناد الحقيقي في صدقه على الذات على نحو الحقيقة.
- انتهى التلخيص.







=====

(1) قدم المصنف بحث الأوامر على النواهي تبعاً لغيره، لأن الأوامر أمر وجودي، و النواهي أمر عدمي، و لا ريب: أن الوجود أشرف من العدم، و العقل يحكم بتقديم ما هو الأشرف على غيره، و لهذا جرى ديدن الأصوليين على تقديم مباحث الأوامر على النواهي.

و الأمر بمعنى المصدر لا يجمع، لأن المصدر لا يجمع باتفاق الأدباء، فمفرد الأوامر ليس الأمر بالمعنى المصدرى و لكن فيه احتمالات بل أقوال:

منها: أن الأوامر و النواهي جمع الأمر و النهي؛ بمعنى: القول المخصوص أو الطلب، فعليه: لم يكن هذا الجمع جارياً على القياس إذ ليس القياس في جمع الفعل على فواعل.

نعم؛ يمكن أن يقال بأنه جمع هذا الوزن سماعاً، و يكفي فيه ما في دعاء كميل المعروف من قوله «عليه السلام»: «و خالفت بعض أوامرك». و في المصباح: «جمع الأمر على الأوامر».

و منها: أن الأوامر جمع للآمرة نعتاً للكلمة على سبيل المجاز - من قبيل إسناد الشيء إلى الآلة - إذ في إسناد الطلب إلى الألفاظ و الصيغ - مع إنه مستند في الحقيقة إلى المتلفظ، و الطالب - نوع من التجوُّز و العناية، فيكون الجمع حينئذ على القاعدة مثل القواعد جمع القاعدة، إلا إن إطلاق الآمرة على الكلمة أو الصيغة من باب المجاز في الإسناد، ثم اشتهر هذا الجمع إلى أن بلغ حد الحقيقة فيكون حقيقة عرفية.

و منها: أن الأوامر جمع للأمر التي هي جمع للأمر بمعنى الطلب؛ فربما بين الأمر بمعنى الطلب، و الأمر بمعنى الفعل و الشأن؛ حيث يجمع على أمور فقط، فيكون الأوامر جمع الجمع بأن جمع الأمر بمعنى الطلب أولاً على أمور، ثم الأمور على الأوامر؛ كأنه نقل فيه الواو عن مكانه، و قدّم على الميم.

و منها: أن الأوامر جمع للآمرة بمعنى الأمر، لأن الفاعلة قد يجيء مصدرها كالعاقبة و العافية و نحوهما، و لكن الأظهر من هذه الأقوال هو القول الأول، ثم كل ما ذكر

## الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر

### إشارة

فيما يتعلق بمادة الأمر (1) من الجهات و هي (2) عديدة:

### الجهة الأولى: في معاني لفظ الأمر

### إشارة

أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة منها: الطلب (3) كما يقال: أمره (4) بكذا.

و منها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا (5).

و منها: الفعل (6)، كما في قوله تعالى: وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ.

و منها: الفعل العجيب (7)، كما في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا.

و منها: الشيء، كما تقول: «رأيت اليوم أمرا عجيبا» (8).

و منها: الحادثة (9). و منها: الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر (10) كذا».

=====

في الأوامر يجري في النواهي (1) أي: المطالب الرئيسية المتعلقة بمادة الأمر «أم ر» على النحو التالي:

1 - هل للفظ الأمر معنى واحد أو معاني متعددة؟

2 - هل يعتبر العلو في معنى الأمر أم لا؟

3 - هل الأمر حقيقة في الوجود أم لا؟

4 - هل الطلب الذي هو معنى الأمر متحد مع الإرادة أم هما اثنان؟ (2) أي: الجهات عديدة و هي المطالب الرئيسية التي ذكرناها إجمالاً و هي أربعة.

(3) أي: و هو عرفا السعي نحو شيء للظفر به؛ كطلب الغريم و طلب الماء.

(4) أي: طلب منه كذا.

(5) أي: شأن كذا.

(6) أي: الفعل مطلقا بمعناه اللغوي كما في قوله تعالى: وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (1)، أي: فعله ليس برشيد.

(7) أي: و هو أخص مما قبله أي: الفعل مطلقا كما في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (2) أي: فعلنا العجيب.

(8) أي: شيئا عجيبا غريبا.

(9) أي: كما يقال: «وقع في البلد أمر كذا» أي: حادثة كذا.

(10) أي: لغرض كذا.

ص: 272

---

1- سورة هود آية: 97.

2- سورة يونس آية: 82.

=====

وقد أنهاها بعض إلى خمسة عشر معنى منها: الحال نحو: «زيد أمره مستقيم» أي: حاله منتظم. ومنها: القدرة كما في قوله تعالى: مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ [1] أي: بقدرته. ومنها: الصنع كما في قوله تعالى: أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [2] أي: من صنع الله تعالى. وغيرها من المعاني تركنا ذكرها رعاية للاختصار. (1) بعد ذكر المصنف للأمر معان عديدة استشكل على كون هذه المعاني كلها من معانيه، و ادعى أن عدّ بعضها من معانيه من باب اشتباه المصداق بالمفهوم. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين المصداق والمفهوم. و خلاصته: أن المصداق عبارة عما صدق عليه اللفظ؛ بأن يكون له معنى كلي مثل: رجل - مثلاً- في قولنا: «جاءني رجل»؛ حيث يصدق لفظ الرجل على زيد و بكر و خالد، فزيد من مصاديق الرجل، و المفهوم عبارة عما يفهم من اللفظ، فمفهوم لفظ الرجل هو: الإنسان المذكور. [التحقيق في معنى مادة الأمر] إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لو عدّ أحد زيدا من معاني الرجل كان خطأ؛ لأنه جعل المصداق مكان المفهوم، فيكون هذا من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، و الأمر فيما نحن كذلك. و خلاصة ما أفاده المصنف: أن الأمر مشترك لفظي بين الطلب و الشيء، و أنّ عد ما سواهما من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم بمعنى: أنه لم يستعمل في الموارد المذكورة في المفهوم، بل يراد منه ما هو مصداق المفهوم، فيتخيل أنه مستعمل في المفهوم، فإن لفظ الأمر في نحو: «جاء زيد لأمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الغرض، بل استعمل فيما هو مصداق الغرض و اللام في «لأمر» قد دلت على الغرض نحو: اللام في قولك: ضربت زيدا للتأديب. و كذا إن الأمر في قولك: «وقع أمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الحادثة، بل استعمل فيما هو مصداق الحادثة. و هكذا الحال في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا؛ فإن الأمر في الآية لم يستعمل في مفهوم الفعل العجيب، بل فيما هو مصداق الفعل العجيب و هو هلاك قوم لوط؛ لأن المراد هو الحادثة الخاصة، و الغرض الخاص و الفعل العجيب الخاص، و الشأن الخاص الجزئي، و هذه الأمور من مصاديق المفاهيم الكلية، و لا تكون من مفهوم لفظ الأمر،

ضرورة (1): أن الأمر في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض؛ بل اللام قد دل على الغرض، نعم؛ يكون مدخوله مصداقه فافهم (2)، وهكذا الحال في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا لَيَكُونُ مَصْدَقًا لِلتَّعْجَبِ، لا مستعملا في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك (3) ظهر ما في دعوى الفصول (1)، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين ومفهوم الأمر هو الطلب الذي هو عبارة عن السعي نحو المطلوب؛ نحو: طلب الماء، وطلب الغريم والضالة، غاية الأمر: أنه تكون لكل واحد منها مصاديق وجزئيات عديدة.

=====

نظير لفظ «الرجل»؛ حيث يكون مفهومه اللغوي كل مفرد مذكر من الناس أي: كل ذات ثبت له الرجولية، ولهذا المعنى الكلي مصاديق عديدة في الخارج؛ فإذا استعمل لفظ «رجل» في زيد مثلا كان مستعملا في المصداق لا في المفهوم، فكذا لفظ الأمر فيما نحن فيه.

(1) تعليل لقوله: «و لا يخفى». و حاصله: أن لفظ الأمر في جملة من الموارد المذكورة لم يستعمل في المفهوم أي: لم يجعل حاكيا عن المعاني وفانيا فيها على حد استعمال سائر الألفاظ في معانيها، فإن الدال على الغرض هو اللام.

(2) لعله إشارة إلى فساد كون اللام دالة على الغرض في نحو: «جاء زيد لأمر كذا»؛ إذ اللام لا تدل عليه، ولذا تدخل على نفس الغرض و يقال: «جاء زيد لغرض كذا»، فلو كانت اللام دالة على الغرض كان المعنى جاء زيد غرض كذا على نحو التكرار؛ وهو بعيد في القرآن الكريم، بل غير مستقيم «فالصحيح» أن يقال: إن الغرض والحادثة ونحوهما إنما يعرف من خصوصيات المقام، فمن التعبير بقوله: «وقع أمر كذا» يعرف: أن الأمر الواقع حادثة من الحوادث، ومن التعبير بقوله: «جاء زيد لأمر كذا» يعرف: أن الأمر الذي جاء زيد لأجله هو غرض من الأغراض وهكذا في غيرهما.

(3) أي: بما ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق ظهر: فساد دعوى صاحب الفصول؛ من كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب والشأن.

و حاصل ما أفاده المصنف من الاعتراض على صاحب الفصول هو: أن لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الطلب ومفهوم الشأن حتى يصح عددهما من معاني لفظ الأمر، بل استعمل في مصداقهما دائما، فاشتبه عند صاحب الفصول المصداق بالمفهوم، ثم ادعى كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب والشأن، وهذه الدعوى منه غير مسموعة؛

ص: 274

الأولين (1)، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء. هذا بحسب العرف و اللغة.

=====

لكونها ناشئة عن اشتباه المصداق بالمفهوم، فجعل ما هو المصداق لمعنى الأمر مفهوما له.

(1) أي: الطلب و الشأن. و ادعى صاحب الفصول: أن مادة الأمر موضوعة بوضعين فقط، وضع للطلب، و آخر للشأن، ثم تبعه المصنف في تثنية المعنى و الوضع، و لكن خالفه في الوضع الثاني فادعى إنه لمعنى الشيء لا لمعنى الشأن حيث قال: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء» أي: لا الطلب مطلقا و لو كان نديبا أو كان من السافل المستعلي، بل لفظ الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي الصادر من العالي، كما سيأتي تحقيق ذلك في الجهتين الآتيتين. فيكون لفظ الأمر عند المصنف مشتركا بين معنيين: «الطلب و الشيء» بالاشتراك اللفظي، لا- بالاشتراك المعنوي، بأن يكون موضوعا للجامع بينهما. و الدليل على ذلك: أن لفظ الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى: «الشيء».

و من المعلوم: أن الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دليل على تعدد الوضع هذا أولا.

و ثانيا: أن «الأمر» بمعنى: الطلب يجمع على «أوامر»، و بمعنى: الشيء على «أمور»، و اختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع. و قيل في تفسير قوله: «في الطلب في الجملة» يعني: بلا تعيين كونه الوجوبي أو الأعم أو غير ذلك من الخصوصيات.

و كيف كان؛ ففي مادة الأمر أربعة أقوال:

الأول: أنها مشترك لفظي في المعاني الكثيرة.

الثاني: أنها مشترك معنوي بين المعاني الكثيرة أي: موضوعة بوضع واحد للجامع بين هذه المعاني.

الثالث: أنها مشترك لفظي بين الطلب و الشأن كما في الفصول، أو بين الطلب و الشيء كما يظهر من المصنف.

الرابع: أنها مختصة و موضوعة للطلب فقط؛ كما يظهر من آخر كلام المصنف حيث قال: «كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول» ثم على تقدير اشتراك لفظ الأمر بين الطلب و الشيء يكون المراد من الطلب هو: إظهار الإرادة بالقول المخصوص مثل صيغة - افعل - كما تأتي الإشارة إليه في كلام المصنف.

و الشيء عام يشمل الأعيان كالماء و الحنطة و غيرهما، و الصفات كالعلم و العدالة و غيرهما من الملكات، و الأفعال كالأخذ و الإعطاء و غيرهما، و على هذا المعنى العام: يكون كثير من المعاني المزبورة كالفعل العجيب و الشأن و الحادثة و غيرها من مصاديق الشيء، و جزئياته.



و أما بحسب الاصطلاح: فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، و مجاز في غيره (1)، و لا يخفى: أنه (2) عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه - حينئذ - لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر (3).

و يمكن (4) أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه (5) تعبيراً عنه (6) بما يدل عليه.

=====

## هذا بحسب العرف و اللغة.

«و أما بحسب الاصطلاح» أي: اصطلاح الأصوليين: فقد نقل الاتفاق على أن لفظ الأمر حقيقة ثانوية في القول المخصوص و هو صيغة - افعال - و مجاز في غيره. هذا ما أشار إليه بقوله:

«و أما بحسب الاصطلاح...» إلخ أي: بحسب الاصطلاح المتداول في السنة الأصوليين.

(1) أي: مجاز في غير القول المخصوص.

(2) أي: لا يخفى عليك: أن الأمر بناء على كونه حقيقة في القول المخصوص لا يصح منه الاشتقاق.

توضيح إيراد المصنف على المعنى الاصطلاحي للأمر يتوقف على مقدمة و هي: أن مبدأ الاشتقاق في المشتقات لا بد من أن يكون معنى حديثاً قابلاً للتصرف و التغيير؛ فلا يصح الاشتقاق من معنى جامد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على هذا لا يكون معنى الأمر حديثاً، بل يكون جامداً نظير الجملة و المفرد و الكلمة و الكلام؛ فإنها غير قابلة لأن تشتق منها المشتقات، فحينئذ لا يصح الاشتقاق من الأمر بالمعنى الاصطلاحي، و هذا يتنافى مع ثبوت الاشتقاق منه الظاهر كونه بلحاظ ما له من المعنى المصطلح عندهم.

(3) لعله إشارة إلى منع الظهور المزبور، فيمكن تصحيح دعوى الاتفاق المذكور، و الالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر أو إشارة إلى أن لفظ الأمر المصطلح مصدر؛ بمعنى: التلطف بلفظ دال على الطلب من حيث صدوره عن المتكلم، فيكون معنى لفظ الأمر معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق منه.

(4) أي: يمكن أن يكون مراد الأصوليين بالأمر هو الطلب بالقول، فيكون معناه حديثاً يصح الاشتقاق منه.

(5) أي: ليس المراد من الأمر نفس القول المخصوص حتى لا يصح الاشتقاق منه كما عرفت.

(6) أي: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه و هو القول المخصوص مجازاً؛ من باب

نعم (1)؛ القول المخصوص - أي: صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من ذكر الدال وإرادة المدلول.

=====

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أنه لما أبطل دعوى الاتفاق على كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح في القول المخصوص؛ أراد توجيه اتفاقهم بما صح تعلقه به.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال: إن مراد الأصوليين - من قولهم: فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص - هو:

كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب بالقول المخصوص؛ بحيث يكون معنى الأمر حديثاً وليس مرادهم أن معنى الأمر هو: نفس الصيغة حتى لا يصح الاشتقاق منه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يحصل التوفيق بين نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص أي: في مدلوله، وبين كون الاشتقاق منه بلحاظ هذا المعنى الاصطلاحي، ثم الوجه في تعبيرهم عن الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر بنفس القول هو: دلالة الصيغة على الطلب، فعبر عنه بما يدل عليه - وهو القول المخصوص - مجازاً من باب ذكر الدال وإرادة المدلول، فإن المناسبة الثابتة بين الدال و المدلول تقتضي صحة تسمية كل منهما باسم.

وبعبارة واضحة: أنه لما كان الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر مدلولاً للقول المخصوص قالوا: إن الأمر هو ذلك القول المخصوص تسمية للدال - أي: القول المخصوص - باسم المدلول أي: الطلب، فيكون معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، فلذا اشتق منه «أمر يأمر أمر مأمور...» إلخ.

(1) استدراك على قوله: «لا- نفسه» يعني: أن الأمر وإن لم يكن اسماً للقول المخصوص؛ بحيث يكون معناه ذلك القول، لكنه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولى الحقيقي أو العرفي، و لوحظ ذلك القول بما هو طلب لا بما أنه قول خاص، وإلّا رجع إلى المعنى الأول وهو: كون الأمر نفس القول.

و الحاصل: أن مصداقية القول الخاص للأمر إنما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصاً، لا بلحاظ أنه قول، وإلّا رجع إلى المعنى الأول وهو: كون الأمر نفس القول المخصوص، وهذا مراد المصنف «قدس سره» بقوله: «بما هو طلب» يعني: لا بما هو قول كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 366».

و كيف كان؛ فلما وضع الأمر للطلب بالقول كان مصداق الطلب مصداقاً للأمر لبدها أن مصداق أحد المتساويين مصداق للآخر.

مصاديق الأمر، لكنه (1) بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان؛ فالأمر سهل لو ثبت النقل (2)، ولا مشاحة في الاصطلاح، و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه (3) على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز (4)، وما ذكر في الترجيح - عند تعارض هذه الأحوال لو سلم - ولم

=====

(1) أي: لكن القول المخصوص بما هو طلب مطلق أي: بما هو مصداق من مصاديق طلب مطلق أي: من دون النظر إلى جهة علو الطالب، أو بما هو مصداق من مصاديق مخصوص أي: بالنظر إلى طلب العالي.

(2) أي: وكيف كان؛ فالأمر سهل لو ثبت نقل لفظ الأمر عن معناه اللغوي والعرفي إلى القول المخصوص وهو: المعنى الاصطلاحي، إذ لا مشاحة في الاصطلاح لو ثبت.

أما وجه سهولة الأمر: فلأجل عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحي، لعدم ترتيب فائدة عليه؛ إذ لا يصح الاشتقاق منه، مع أن الاشتقاق منه مسلم لا غبار عليه، فحينئذ يمكن أن يكون معنى مادة الأمر اصطلاحاً هي الصيغة الخاصة، وأن يكون الاشتقاق منه بمعنى:

آخر وهو المعنى اللغوي والعرفي، فالمهم بيان ما هو معنى الأمر عرفاً ولغة، ليحمل لفظ الأمر عليه إذا ورد الأمر في الكلام مجرداً عن القرينة.

وحاصل الكلام في المقام - على ما في «منتهى الدراية» ج 1، ص 367 - : أن الأمر قد استعمل في الكتاب والسنة في غير واحد من المعاني المتقدمة، ولم يدل دليل على أن الاستعمال فيها هل هو على نحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي أم الحقيقة والمجاز، والوجه المذكورة في تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض - بعد تسليم سلامتها عن المعارضة بمثلها - لا تصلح للترجيح لعدم حجة على الترجيح بتلك الوجوه، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة الفقهية؛ إلا إذا أحرز ظهور لفظ الأمر في أحد معانيه، فيحمل اللفظ حينئذ عليه، وإن لم يعلم منشأ ذلك الظهور واحتمل أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنى بالخصوص أو للجامع بينه وبين غيره، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنى الخاص؛ لغلبة الاستعمال أو غيرها.

وبالجملة: فبناء العقلاء على حجية الظواهر يقتضي حجيتها وإن لم يعلم منشأها.

(3) أي: لم يقد دليل على أن الاستعمال «على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي».

(4) خلاصة الكلام في بيان الفرق بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي، وبين

الحقيقة و المجاز فنقول: إنه يشترط تعدد الوضع و الموضوع له في المشترك اللفظي، و يكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعاني على نحو الحقيقة، غاية الأمر: يحتاج هذا الاستعمال إلى قرينة معينة، و يعتبر في الاشتراك المعنوي وحدة الوضع و وحدة الموضوع له؛ الذي يكون كليا له مصاديق عديدة.

فالاستعمال في كل واحد من المصاديق يحتمل أن يكون على نحو الحقيقة؛ إذا لم تلاحظ الشخصيات الفردية في مقام الاستعمال، و يحتمل أن يكون مجازا إذا لوحظت تلك الشخصيات فيه. غاية الأمر: يحتاج الاستعمال في كل واحد من المصاديق إلى قرينة مفهومة.

و أما في الحقيقة و المجاز: فيعتبر أن يكون الوضع لواحد من المعاني، و استعمال لفظ الأمر في غيره مجازا لمناسبة موجودة بين المعنى الحقيقي و المجازي، غاية الأمر: يحتاج استعمال لفظ الأمر في المعنى المجازي إلى قرينة صارفة، و قد عرفت: عدم الدليل على ترجيح بعضها على بعض عند تعارض الأحوال، لأن ما ذكر من المرجحات في باب تعارض الأحوال أمور استحسانية لا تقيد إلا الظن، و الأصل حرمة العمل به إلا ما خرج بالدليل، فلا بد حينئذ من الأخذ بالظهور؛ و أن لم يكن مستندا إلى حاق اللفظ بل إلى الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال أو من كثرة الوجود، فإذا لم ينعقد ظهور أصلا؛ لأجل تعارض الوجوه و المرجحات بمثلها فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي من الاستصحاب و البراءة و الاشتغال حسب اختلاف الموارد؛ حيث يكون مورد الاستصحاب ما له حالة سابقة، و مورد البراءة ما إذا كان الشك في التكليف، و مورد الاشتغال هو الشك في المكلف به.

مثال الاستصحاب: ما إذا أمر المولى عبده في أمس أمرا وجوبيا، و شك في اليوم الحاضر في بقاء الوجوب، فيستصحب بقاؤه لتمامية أركان الاستصحاب.

مثال أصالة البراءة: إذا شك في أمر من المولى بعمل تجري البراءة؛ لأن الشك إنما هو في أصل الأمر و التكليف.

مثال أصالة الاشتغال و الاحتياط: هو ما إذا علم المكلف صدور الأمر و التكليف، و لكن لا يعلم ما هو متعلق الأمر و المكلف به؛ حيث يكون مرددا بين أمرين، فتجري أصالة الاشتغال بعد الإتيان بأحدهما، فعليه الإتيان بالآخر بمقتضى قاعدة الاشتغال.

يعارض بمثله - فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل (1) في مقام العمل، نعم (2)؛ لو علم ظهوره في أحد معانيه، و لو (3) احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل (4) عليه، وإن لم يعلم أنه (5) حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه. كما لا يبعد أن يكون كذلك (6) في المعنى الأول.

=====

(1) أي: المراد به هو الأصل العملي؛ لأنه المرجع بعد فقد الدليل أو إجماله كما في المقام.

(2) استدراك من الرجوع إلى الأصل العملي في مورد التعارض، مع ظهور اللفظ في أحد معانيه؛ لأن الظهور حجة، فيكون مانعا عن الرجوع إلى الأصل العملي.

(3) كلمة - لو - وصلية، و ضمير «أنه» راجع إلى الظهور.

(4) هذا جواب «لو» في قوله: «نعم؛ لو علم ظهوره».

(5) أي: لفظ الأمر حقيقة في ذلك المعنى بالخصوص، أو في معنى عام يشمله.

(6) أي: لا يبعد أن يكون لفظ الأمر ظاهرا «في المعنى الأول» أي: الطلب، و لكن هذا مناف لما تقدم منه آنفا من قوله: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء»، إلاّ إن يقال: إن كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب أرجح عند المصنف حيث جعله أول المعاني التي ذكرها للأمر.

### خلاصة البحث في الجهة الأولى مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - لمادة الأمر معاني عديدة؛ إلاّ إن المصنف يقول: بأن عدّ بعضها من معاني لفظ الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ بمعنى: إن الأمر لم يستعمل في الموارد المذكورة في المفهوم، بل أريد منه مصداقه، فتوهم: أنه استعمل في المفهوم.

2 - أن لفظ الأمر بحسب العرف و اللغة مشترك لفظي بين الطلب و الشيء. و أما بحسب الاصطلاح: فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص أي: صيغة افعال، فلا يصح الاشتقاق منه حينئذ لكونه جامدا. فلا بد من أن يقال لتصحيح الاشتقاق منه من الالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر.

3 - يمكن أن يكون مرادهم بلفظ الأمر هو الطلب بالقول؛ لا نفس القول المخصوص، غاية الأمر: يكون ذلك من باب ذكر الدال و إرادة المدلول و لو مجازا.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

أن لفظ الأمر مشترك لفظي بين الطلب و الشيء، و يظهر من آخر كلامه: أنه ليس من البعيد أن يكون لفظ الأمر بمعنى الطلب فقط.



الظاهر: اعتبار العلو في معنى الأمر.

فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا، ولو أطلق عليه (2): كان بنحو من في اعتبار العلو في معنى الأمر (1) هذا هو المطلب الثاني من المطالب التي تقدم ذكرها إجمالاً في بداية البحث.

=====

و الغرض من عقد الجهة الثانية هي: الإشارة إلى وجوه، بل أقوال فيما هو ملاك صدق الأمر، و بيان ما هو الحق عند المصنف من تلك الوجوه و الأقوال فنقول في تفصيل ذلك: إن في المسألة وجوه، بل أقوال:

الأول: اعتبار العلو في صدق الأمر فليس طلب السافل أو المساوي أمرا.

الثاني: اعتبار الاستعلاء، فليس طلب الخافض جناحيه أمرا و إن كان من العالي.

الثالث: اعتبار العلو و الاستعلاء جميعا، فلا يكون الطلب من الخافض جناحيه أمرا و إن كان عاليا.

الرابع: اعتبار أحدهما: إما العلو و إما الاستعلاء، على سبيل منع الخلو.

الخامس: عدم اعتبار شيء منهما، بل مطلق الطلب أمر؛ سواء صدر من العالي أم صدر من المساوي، أم صدر من السافل مع عدم الاستعلاء. و المصنف اختار القول الأول حيث قال: «الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا».

و خلاصة الكلام في المقام: أن المصنف ادعى بأن الأمر هو خصوص الطلب من العالي، فالطلب من العالي - ولو كان مستخفضا لجناحيه - يعدّ أمرا، و استدل على دعواه: بظهور ذلك عرفا؛ فإنه إذا قيل: «أمر زيد عمرووا بكذا» يفهم منه و يتبادر: أن زيدا له العلو على عمرو و لو كان السامع لا يعرف زيدا و لا عمروا. و من هنا يعلم: أن ملاك صدق الأمر وجود جهة العلو في الأمر، فلا يكون الطلب من الشخص السافل أو الشخص المساوي أمرا.

(2) أي: لو أطلق الأمر على طلب السافل أو المساوي رتبة - بحيث لا- يكون له علو عقلا و لا شرعا و لا عرفا - كان الإطلاق بنحو من العناية و المجاز؛ و ذلك للمشابهة في الصورة. نعم؛ جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ما كان بصيغة «افعل» بالأمر.

العناية، كما أن الظاهر (1): عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمرا ولو كان مستخفضا لجناحه (2). و أما احتمال اعتبار احدهما (3) فضعيف، و تقبيح الطالب

=====

(1) أي: عدم اعتبار استعلاء الطالب في الطلب؛ الذي هو معنى الأمر. فقوله: «كما أن الظاهر...» إلخ، إشارة إلى القول الثاني وردّه.

و حاصل الردّ هو: إنه لا يعتبر الاستعلاء في معنى الأمر، فطلب العالي - ولو مع الاستخفاف - أمر حقيقة، فالمعتبر في الطلب هو: علو الطالب دون استعلائه، كما يشهد به العرف و الوجدان.

و قد يستدل على كفاية الاستعلاء في تحقق الأمر، و عدم اعتبار العلو بتقبيح الطالب السافل من العالي و توبيخه، و يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أن نفس التوبيخ كاشف عن كون الطلب أمرا، إذ أمر السافل العالي قبيح.

و ثانيهما: إطلاق الأمر على طلبه في مقام التوبيخ بقولهم: «لم تأمره» فإنه كاشف عن كون طلبه أمرا، إذ الظاهر: كون الاستعمال حقيقيا و بما له من المعنى لا مجازيا.

و الجواب عن كلا الوجهين: أما عن الوجه الأول: فلأن التوبيخ لم يكن على الأمر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه و إثبات ما ليس له من المقام لنفسه لا على نفس الأمر.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن إطلاق الأمر على طلبه إنما هو جريا على اعتقاده و بنائه لا حقيقة، فالتوبيخ على ما هو أمر بنظره و اعتقاده.

(2) أي: استخفاف الجناح كناية عن التذلل و الخضوع، و هو مأخوذ من خضوع الطائر لأمه بخفض جناحه.

(3) أي: اعتبار أحدهما على سبيل منع الخلو؛ بأن يكون الشرط في صدق الأمر إما اعتبار العلوّ و لو كان الطالب مستخفضا لجناحه، و إما الاستعلاء و لو لم يكن عاليا. هذا هو القول الرابع.

و قد يستدل عليه بما ذكرناه؛ من تقبيح السافل المستعلي بقولهم: «لما ذا تأمره؟» حيث يعلم من ذلك كفاية الاستعلاء في صدق الأمر، إلا أن هذا الاحتمال و القول ضعيف؛ و ذلك أولا: لعدم قيام دليل عليه. و ثانيا: لصحة السلب فطلبه يسمى أمرا مجازا و بحسب زعمه و اعتقاده أو التوبيخ إنما هو لاستعلائه كما عرفت.

و كيف كان؛ فالمصنف ضَعَفَه بعدم الدليل عليه بعد ما عرفت أننا اعتبر العلو الواقعي في مفهوم الطلب؛ بشهادة العرف و الوجدان.



السافل من العالي المستعلي عليه، و توبيخه (1) بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه (2)، و كيف كان (3)؛ ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل، و لو كان مستعليا كفاية.

=====

قوله: «و تقييح الطالب السافل من العالي...» إلخ إشارة إلى دليل القول بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر بتقريب: أن العقلاء يقبحون السافل المستعلي الذي يأمر العالي، و يذمونه بأنك لم تأمر العالي؟ فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلي يدل على كفاية استعلاء الطالب في صدق الأمر، و عدم اعتبار العلو الواقعي فيه.

(1) قوله: «و توبيخه» عطف على «تقييح»، فيكون من تنمة الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر.

و حاصل الجواب كما مر: أن التقييح إنما هو على استعلاء السافل على العالي؛ لا على أمره حتى يقال: إن الذم على هذا الأمر كاشف عن كفاية مجرد الاستعلاء في صدق الأمر، فالتوبيخ ليس دليلا على كفاية الاستعلاء فقط في صدق الأمر، و إطلاق الأمر على طلبه في مقام توبيخه - بأنك لم تأمره؟ - إنما هو بحسب مقتضى استعلائه، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلي السافل مجازا في الكلمة أو في الإسناد، و العلاقة المصححة للتجاوز هي علاقة المشابهة، لأن كلا- من طلب العالي الواقعي و طلب السافل الواقعي طلب للفعل من المخاطب.

(2) أي: استعلاء السافل و زعمه بكون طلبه أمرا، فليس إطلاق الأمر على طلبه على نحو الحقيقة، بل على نحو المجاز كما عرفت.

(3) أي: سواء كان التقييح و التوبيخ على الأمر أم على استعلائه؛ لا يكون برهانا و دليلا على كفاية الاستعلاء في الأمر ضرورة: وجود علامة المجاز و هي صحة السلب فيه؛ و ذلك لصحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا؛ و مع هذه العلامة لا يصح الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر على طلب السافل بمجرد إطلاق الأمر عليه، مع إن الاستعمال أعم من الحقيقة.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - اعتبار العلو في معنى الأمر هذا هو مختار المصنف «قدس سره»، و استدل عليه بظهور ذلك عرفا.

لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه، 2 - أن القول: بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر - وذلك لصدق الأمر على طلب السافل - مردود لعدم الدليل عليه أولاً، وصحة سلب الأمر عنه ثانياً.

=====

3 - أن إطلاق الأمر على طلب السافل ليس على نحو الحقيقة بل على نحو المجاز؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

فإن قلت: إنه لا بد من العلاقة التي تصحح المجازية وهي مفقودة في المقام.

قلت: إن العلاقة هي علاقة المشابهة؛ إذ كل واحد من طلب العالي و السافل مشابه للآخر في كونه طلب الفعل عن الغير، والمصنف لم يتعرض لبعض الأقوال أصلاً؛ لأن حال بعض الأقوال يعلم من اختياره القول الأول في معنى الأمر؛ وهو اعتبار العلو الواقعي في صدق الأمر.

في كون الأمر حقيقة في الوجوب (1) هذه الجهة هي المطلب الثالث؛ من المطالب التي ذكرت إجمالاً في أول البحث.

وعرفت في الجهة الثانية: أن الأمر معناه الطلب من العالي، ولكن لم يعلم: أنه هل هو خصوص الطلب الإلزامي والذي يكون بنحو الوجوب، أو الأعم منه و من الطلب الندبي، أو أنه خصوص الطلب الندبي.

و الغرض من عقد هذه الجهة الثالثة هو تفصيل: ما أجمله المصنف في الجهة الثانية، و بيان أن الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي.

و كيف كان؛ فقد ذهب المصنف إلى أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ مستدلاً على ذلك بوجهين:

الأول: تبادر الوجوب من الأمر. وقد أشار إليه بقوله: «لانسباقه عنه عند إطلاقه» أي: لانسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق، و الانسباق هو التبادر المثبت للوضع.

الثاني: هو صحة الاحتجاج على العبد، و مؤاخذته بمجرد مخالفة الأمر؛ كما أشار إليه بقوله الآتي: «وصحة الاحتجاج على العبد...» إلخ، ثم أيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المبسوطة؛ و لذلك جعلها تأييداً و مقرباً لا دليلاً و شاهداً.

و يؤيده (1) قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (2).

وقوله صلى الله عليه وآله (3): «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» (1).

=====

(1) هذا من أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب بتقريب: أن الله تعالى حذر مخالف الأمر، والتحذير يدل على الوجوب؛ إذ لا معنى لنذب الحذر أو إباحته.

لا- يقال: أن الآية إنما دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر، ولا يدل على وجوبه إلا بفرض وتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه.

فإنه يقال: إن هذا الأمر للإيجاب والإلزام قطعاً؛ إذ لا معنى لنذب الحذر عن العذاب أو إباحته، ومع التنزل «عن كونه للوجوب» فلا أقل من دلالة على حسن الحذر عن مخالفة الأمر، ومن المعلوم: أن حسنه موقوف على ثبوت المقتضي له، وإلا لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً، وذلك محال على الله تعالى، وإذا ثبت المقتضى له ثبت أن الأمر للوجوب، لأن المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب، ثم إن وجه كون الآية مؤيدة لا دليلاً: أن غاية ما يستفاد منها هو إطلاق الأمر على الوجوب، واستعماله فيه، والاستعمال أعم من الحقيقة؛ بل ربما يقال: إن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر.

و كيف كان؛ فالآية لا تكون من أدلة الوجوب.

(2) سورة النور آية: 83.

(3) هذا ثاني أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب؛ بتقريب: أن في الأمر مشقة، ولا مشقة في النذب والاستحباب، فهذا قرينة على كون الأمر في «لأمرتهم» للوجوب.

و كيف كان؛ فمعناه: إنه لم يأمرنا بالسواك، فلا بد من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابي بالسواك منه «صلى الله عليه وآله».

وأما وجه عدم كونه دليلاً: فلأن غاية ما يدل عليه الحديث هو استعمال الأمر في الوجوب، وهو أعم من الحقيقة كما عرفت غير مرة؛ مع أن فهم الوجوب منه إنما هو

ص: 285

---

1- علل الشرائع، ص 293، ح 1 / المحاسن، ص 561، ح 946 / غوالي اللآلي، ج 2، ص 21، ح 43 / المنتقى لابن الجارود، ج 1، ص 27، ح 63، بلفظ: «عند كل وضوء». و بلفظ: «عند كل صلاة» و شبهها في صحيح البخاري، ج 1، ص 303، ح 847 / صحيح ابن حبان، ج 3، ص 352، ح 1069 / مجمع الزوائد، ج 2، ص 96 / سنن البيهقي الكبرى، ج 1، ص 35، ح 143. إلخ.

وقوله (1) صلى الله عليه وآله: لبريرة بعد قولها: أ تأمرني يا رسول الله؟: «لا، بل إنما أنا شافع»، إلى غير ذلك (2)، وصحة (3) الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد بقريته المشقة، و المدعى: دلالة لفظ الأمر على الوجوب بلا قرينة.

=====

(1) هذا ثالث أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب.

و خلاصة الكلام في قصة بريرة؛ كما رويت (1): أن بريرة كانت أمة لعائشة و زوجها كان عبدا، ثم أعتقتها عائشة، فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبي «صلى الله عليه وآله»، فقال «صلى الله عليه وآله» لبريرة: «ارجعي إلى زوجك فإنه أبو ولدك و له عليك مئة».

فقلت: يا رسول الله «صلى الله عليه وآله»: أ تأمرني بذلك؟ فقال «صلى الله عليه وآله»: لا إنما أنا شافع».

و أمّا تقريب الاستدلال به: أن نفي النبي «صلى الله عليه وآله» للأمر بقوله: «لا بل إنما أنا شافع» بعد قولها: «أ تأمرني يا رسول الله «صلى الله عليه وآله»، دليل على كونه للوجوب؛ إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزة في الأذهان لم يكن وجه و سبب لاستفهام بريرة، و سؤالها منه.

و أمّا كونه مؤيدا لا دليلا: فلأن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز؛ إذ غاية ما يستفاد من الرواية هو: استعمال الأمر في الوجوب و هو أعم، و المدعى هو كونه حقيقة فيه.

هذا مضافا إلى وجود القرينة على الوجوب و هي مقابلة الأمر بالشفاعة؛ لأنها تستعمل في صورة رجحان الفعل، فالأمر في مقامها إنما هو للوجوب و الإلزام؛ لا للرجحان و الاستحباب.

(2) إلى غير ذلك من موارد استعمال مادة الأمر في الكتاب و السنة في الوجوب؛ نحو قوله تعالى: أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ \* أي: و جبت عليّ عبادة الله و طاعته «سبحانه و تعالى». و نحو قول النبي «صلى الله عليه وآله»: «أنا مأمور بالتبليغ» أي: و جب عليّ البلاغ. و غيرهما.

(3) أي: هذا عطف على قوله: «انسباقه» ليكون دليلا ثانيا لا مؤيدا؛ حيث إنه بمنزلة

ص: 286

---

1- غوالي اللآلي، ج 3، ص 349، ح 284 / صحيح ابن حبان، ج 10، ص 96، ح 4273 / سنن أبي داود، ج 2، ص 270، ح 2231 / المعجم الكبير للطبراني، ج 11، ص 345، ح 11962. إلخ.

مخالفة أمره، و توبيخه على مجرد مخالفته؛ كما في قوله تعالى: **لَا تَسْجُدْ إِذْ أَمَرْتُكَ** .

=====

أن يقال: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه، و لصحة الاحتجاج على العبد...» إلخ. و يحتمل أن يكون عطفاً على قوله تعالى: **فَلْيَحْذَرِ فَيَكُونُ كغیره من المؤيّدات**.

و كيف كان؛ فتقريب الاستدلال به هو: أن صحة مؤاخذه العبد، و توبيخه على مجرد مخالفة أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقة في الوجوب، إذ لا يتوجه الذم و المؤاخذه إلا على ترك الواجب، و لذا توجه الذم و التوبيخ على إبليس بسبب تركه لما أمر به من السجود لآدم؛ حينما قال «تعالى شأنه» للملائكة: **اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ** \* قَالَ **لَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (1)**، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما توجه الذم على إبليس بمجرد مخالفة الأمر، و لصح منه الاحتجاج على الباري «جل و علا».

و بعبارة أخرى: أنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الأمر و لو كان الأمر أعم من الوجوب لم يكن الذم مرتباً عليه، لأن ما يترتب على الخاص لا يصح ترتبه على العام إلا مجازاً.

### تنبيه: ينبغي بيان أمرين:

الأول: أن كلمة «لا» في الآية أعني: **لَا تَسْجُدْ** زائدة ليس لها معنى؛ لأن توبيخ إبليس كان على ترك السجود لآدم «عليه السلام»؛ لا على فعل السجود.

الثاني: أن الآية المباركة أجنبية عن ما نحن فيه؛ لأن محل النزاع هو مادة الأمر لا صيغته، و الحال أن المراد من «أمرتك» هو صيغة الأمر أعني: قوله تعالى: **اسْجُدُوا لِآدَمَ** لا مادة أمرتك، فلا يكون هذا دليلاً على المدعى؛ بل يكون دليلاً على كون صيغة الأمر للوجوب، و هو مطلب آخر يأتي في بحث صيغة الأمر.

و لو سلم كون مادة الأمر للوجوب؛ لكان مفادها استعمال مادة الأمر في الوجوب، و قد عرفت غير مرة: أن الاستعمال لا يدل على وضع الأمر للوجوب؛ لأنه أعم من الحقيقة، فجعل الآية المباركة من المؤيّدات أولى من جعلها دليلاً.

ص: 287

و تقسيمه (1) إلى الإيجاب و الاستحباب، إنما يكون قرينة (2) على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، و صحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى.

و أما ما أفيد (3): من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر

=====

### ردّ المصنف استدلال وضع الأمر لمطلق الطلب

(1) أي: تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب.

هذا إشارة إلى القول بوضع الأمر لمطلق الطلب؛ الجامع بين الوجوب و الاستحباب، و استدلال لذلك بصحة تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب؛ بأن يقال: إن الأمر إما للوجوب، و إما للاستحباب. و هذا التقسيم يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما، و إلا فلا معنى للتقسيم إليهما؛ لأن القاعدة في التقسيم هو وجود المقسم في جميع الأقسام، فلا بد من أن يكون المقسم جامعاً بين الأقسام فيكون المقسم مشتركاً بينها بالاشتراك المعنوي و هو المطلوب.

(2) هذا الكلام من المصنف ردّ للاستدلال بصحة التقسيم على الاشتراك المعنوي، و الردّ: أن التقسيم إلى الإيجاب و الاستحباب لا يدل على أزيد من إرادة الطلب الجامع بينهما من المقسم، و أما كونه معنى حقيقياً له فلا يدل عليه.

و بعبارة واضحة: أن التقسيم المزبور يدل على أن المراد من المقسم هو المعنى العام، و لازم ذلك: استعمال لفظ الأمر في المعنى العام، و قد عرفت: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، و المدعى هو: كون الأمر حقيقة في القدر الجامع و التقسيم لا يدل عليه.

و بالجملة: أن التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر في جامع الطلب، و لكن لا يدل على المطلوب، و هو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة؛ لعدم الملازمة بين صحة الاستعمال في معنى و بين كونه على نحو الحقيقة؛ و ذلك لصحة الاستعمال على نحو المجاز.

(3) أي: «و أما ما أفيد» في وجه الاشتراك المعنوي. فقولته: «و أما ما أفيد» إشارة إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع، فيكون مشتركاً معنوياً بين الوجوب و الاستحباب.

و خلاصة الكلام في تقريبه: أنه لا إشكال في استعمال لفظ الأمر في كل من الوجوب و الاستحباب، فحينئذ إن كان موضوعاً للقدر الجامع بينهما - و هو مطلق الطلب - فقد ثبت المطلوب، و إن كان موضوعاً لكل واحد منهما بوضع على حدة: لزم الاشتراك اللفظي، و إن كان موضوعاً لأحدهما فقط: لزم المجاز في الآخر و هما مخالفان

المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى، وفي تعارض الأحوال فراجع.

والاستدلال (1) بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به،... فيه (2) ما لا يخفى؛ من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي وإلا لا يفيد المدعى.

=====

للأصل، لأن الأصل الحقيقة وعدم تعدد الوضع، فلا بد من الالتزام بالاشتراك المعنوي دفعا للاشتراك والمجاز، إذ لو دار الأمر بين الاشتراك المعنوي وبين الاشتراك اللفظي أو المجاز كان الأول خيرا من الثاني والثالث.

فقد أشار المصنف إلى الجواب بقوله: «فهو غير مفيد».

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: من أن هذا الاستدلال مبني على الترجيح بالوجه المذكورة في باب تعارض الأحوال، وقد عرفت: عدم الدليل لا من النقل ولا من العقل؛ على اعتبار ترجيح بعض أحوال اللفظ على الآخر، وما ذكر في الترجيح ليس إلا أمورا استحسانية لا عبرة بها إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى، هذا مضافا إلى ما عرفت من تبادل الوجوب من الأمر؛ وهو علامة الحقيقة كما أشار إليه بقوله: «لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى».

(1) هذا هو الدليل الثالث على القول بالاشتراك المعنوي، وهذا الدليل هو الاستدلال بالقياس الاقتراني من الشكل الأول؛ بتقريب: أن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فعل المأمور به؛ فالمندوب فعل المأمور به، فالنتيجة هي: المندوب هو فعل المأمور به من حيث كونه محمولا على المندوب، ولازم ذلك: أن يكون الندب أمرا والندب أمرا، لاتحاد المشتق منه والمشتق في مفهوم الحدث، فيصدق الأمر على الندب، كما يصدق على الوجوب؛ فيكون مشتركا معنويا بينهما.

(2) أي: في هذا الاستدلال ما لا يخفى. فقول المصنف: «فيه ما لا يخفى» جواب عن الاستدلال المزبور.

توضيح ما أفاده المصنف من الجواب يتوقف على مقدمة: وهي أن الاستدلال بالشكل الأول إنما يتم لو كان القياس الاقتراني من الشكل الأول واجدا لشرائط الإنتاج وهي:

1 - إيجاب الصغرى. 2 - كلية الكبرى. 3 - صدقهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف قد أجاب عن الاستدلال المزبور بمنع كلية الكبرى؛ بمعنى: أنه ليس كل طاعة فعل المأمور به لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي

أي: المأمور به الوجوبي؛ لأن الطاعة قد تكون في المندوبات، فحصر الطاعة في المأمور به الحقيقي أعني: المأمور به الوجوبي غير صحيح.

و أما لو أريد منه مطلق المأمور به سواء كان واجبا أو مستحبا: فالكبرى وإن كانت كلية إلا إن كليتها لا تقيد المدعى؛ كما أشار إليه بقوله: «وإلا لا يفيد المدعى» أي: وإن لم يراد من المأمور به معناه الحقيقي؛ بل أريد مطلق الطلب و هو معنى يساوي الطاعة «فلا يفيد المدعى» أي: الاشتراك المعنوي، لأن صدق المأمور به بالمعنى الأعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه؛ إذ صدق العام مجازا لا يستلزم صدق الخاص.

مع إن الملاك في الاشتراك المعنوي هو: صدق القدر الجامع على مصاديقه على نحو الحقيقة؛ كصدق الإنسان على أفراده.

فهذا الدليل لا يخلو من مصادرة بالمطلوب؛ لأن القائل بالاشتراك المعنوي يدعي أن المندوب مأمور به حقيقي كالواجب، ونحن نقول: إنه مأمور به مجازي، فما هو المدعى جعل دليلا، فلا يصغى إليه.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لوجهين:

1 - التبادر. 2 - صحة احتجاج المولى على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره.

وأيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المبسوطة، و جعل المصنف «قدس سره» من المؤيّدات آية الحذر و الخبرين.

2 - استدلال القائل بكون الأمر حقيقة في القدر الجامع بين الوجوب و الندب بوجوه:

الأول: صحّة تقسيمه إليهما.

الثاني: ثبوت استعماله فيهما قطعا، فلا بد من الالتزام بأنه حقيقة في الجامع دفعا للمجاز و الاشتراك اللفظي.

الثالث: القياس الاقتراني من الشكل الأول.

وقد أجاب المصنف عن الأول: بأن الاستعمال في الأعم لا يستلزم أن يكون على نحو الحقيقة كما هو المدعى.

و عن الثاني: بعدم ثبوت حجية الوجوه المذكورة في باب تعارض الأحوال، بل هي أمور استحسانية لا دليل على اعتبارها.



؛ الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل وعن الثالث: بمنع كلية الكبرى.

=====

### رأي المصنف «قدس سره» في لفظ الأمر:

أنه حقيقة في الوجود؛ فليس مشتركا معنويا أو لفظيا بين المعنيين أو المعاني.

### اتحاد الطلب و الإرادة

(1) المطلب الرابع من المطالب التي ذكرت إجمالها في بداية البحث عن مادة الأمر.

وقد أقحم المصنف «قدس سره» مبحث الطلب و الإرادة و حديث اتحادهما و تغييرهما في البحث عن مادة الأمر؛ فإنه - بعد ما انتهى من الحديث عن معاني مادة الأمر و أنها عنده موضوعة للطلب الإنشائي الذي ينتزع منه الوجود إذا كان إنشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي - قال: «الظاهر: أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر...» إلخ.

و حاصل الكلام في المقام: أن الغرض من عقد هذه الجهة هو بيان أمرين:

الأمر الأول: إن الطلب الذي هو من معاني الأمر ليس هو الطلب الحقيقي أي:

الصفة القائمة بالنفس؛ التي يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع الصناعي، بل هو الطلب الإنشائي، أي: المنشأ بالصيغة الذي لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقا، بل يحمل عليه مقيدا بالإنشائي فتقول: هذا طلب إنشائي، و لو أبيت إلا عن كون الأمر موضوعا للطلب مطلقا؛ سواء كان حقيقيا أو إنشائيا فالأمر لا أقل منصرف إلى خصوص الطلب الإنشائي، كما أن لفظ الطلب أيضا منصرف إلى الإنشائي؛ على عكس لفظ الإرادة فإنه منصرف إلى الإرادة الحقيقية أي: الصفة النفسانية القائمة بالنفس؛ دون الإرادة الإنشائية و هي المنشأة بصيغة الأمر، و هذا أي: كون المنصرف من لفظ الإرادة الحقيقية؛ على عكس لفظ الأمر و الطلب أوجب إيهام تغييرهما ذاتا فقليل به؛ إلا إن المصنف قد اختار اتحاد الطلب و الإرادة مفهومهما و إنشاء، و خارجا؛ بمعنى: أن مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب، و الإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي، و واقع الإرادة عين واقع الطلب، و لا فرق بينهما ذاتا و وضعاً؛ وإنما الفرق بينهما لفظي لا أكثر؛ بمعنى: أن لفظ الطلب ينصرف إلى الطلب الإنشائي، و لفظ الإرادة ينصرف إلى الإرادة الحقيقية.

هذا خلاصة الكلام في الأمر الأوّل الذي عقدت هذه الجهة الرابعة لبيانه.

ص: 291

وأما الأمر الثاني: فهو التعرض لما هو محلّ الخلاف بين الأشاعرة والعدلية من المعتزلة والإمامية، من اتحاد الطلب والإرادة كما يقول به العدلية، أو تباينهما كما يقول به الأشاعرة وبيان ما هو الحق في المسألة هو: أن الطلب عين الإرادة.

فهذه الجهة تكون لبيان الأمرين؛ اللذين يمكن الاختلاف فيهما فيقال في الأمر الأول: إن مدلول الأمر هل هو الطلب الحقيقي أم الإنشائي ؟

ويقال في الأمر الثاني: هل الطلب والإرادة أمران متحدان أو هما متغايران.

و خلاصة الكلام في الأمر الأول: أنّ المصنف قال: إنّ مدلول الطلب هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي.

وتحقيق الكلام فيه يحتاج إلى مقدمة وهي: أن المفهوم إما له أفراد متأصلة في الخارج أو لا، وكل منهما إما قابل للإنشاء أو لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن لمفهوم الطلب أفراد متأصلة في الخارج، وهو قابل للإنشاء، فحينئذ يكون مقولة بالاشتراك على ثلاثة أقسام:

الأول: الطلب الذي له وجود في الخارج وهو من صفات النفس ومن الكيفيات النفسانية.

الثاني: الطلب الإنشائي المنتزع عن مقام إظهار الإرادة بقول نحو: «أعط زيدا درهما»، أو إشارة كالإشارة بيد أو عين أو غيرهما إلى المخاطب بأن يفعل كذا وكذا. أو بكتابة.

وكيف كان؛ فللطلب الحقيقي وجود عيني في نفس الطالب؛ بخلاف الطلب الإنشائي إذ ليس له وجود عيني في النفس كالأوامر الامتحانية.

الثالث: مفهوم الطلب الجامع بين النوعين، ومعنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي القائم بالنفس، فالطلب وإن كان له نوعان حقيقي وإنشائي إلا إن معنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي؛ كما أشار إليه بقوله: «الظاهر أن الطلب...» إلخ، فإذا قلنا: إن لفظ الأمر معناه الطلب؛ أريد منه الطلب الإنشائي الذي لا يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل طلبا مقيدا بالإنشائي بأن يقال: هذا الطلب طلب إنشائي، هذا بخلاف الطلب الحقيقي حيث يطلق عليه الطلب؛ من دون حاجة إلى التقييد فيقال: هذا الطلب طلب.

ولا تلازم بينهما؛ لتفارقهما فيما إذا قال المولى لعبده: «اسقني ماء»، ولم يكن في

طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغة افعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها. ولو أبيت (1) إلا عن كونه موضوعاً للطلب: فلا-أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه؛ كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة (2) الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب (3)، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية.

=====

نفسه طلب حقيقة، بل أمره امتحاناً فيصدق عليه الطلب الإنشائي دون الطلب الحقيقي، فثبت التفكيك بينهما، وكانت النسبة عموماً من وجه مادة الاجتماع إذا كانا معاً، ومادة الافتراق من جانب الحقيقي: ما إذا كان موجوداً في النفس، ولكن لم يظهر بالقول ولا بالإشارة لفقد المقتضي أو لوجود المانع، ومادة الافتراق من جانب الإنشائي:

ما عرفته من الطلب الإنشائي في الأوامر الامتحانية.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن قولهم: الأمر معناه الطلب يراد منه: أن الأمر معناه الطلب الإنشائي، ولا يراد منه أن الأمر معناه الطلب الحقيقي، أو الطلب المفهومي الجامع.

والدليل على ذلك: أن الطلب الحقيقي إنما يوجد بأسبابه الخاصة، كما أن العلم يوجد بأسبابه الخاصة. وأما الطلب الإنشائي: فإنه يوجد باللفظ فما يوجد بلفظ الأمر لا يمكن أن يكون طلباً حقيقياً، ولذا ترى أن المولى قد يأمر عبده من غير قيام طلب حقيقي في نفسه. وأما الطلب المفهومي فإنه لا يوجد إلا بأحد فرديه، وعليه: فلا يمكن أن يكون لفظ الأمر الموضوع لأحد فرديه؛ أعني: الإنشائي دالاً عليه.

(1) أي: لو أبيت إلا-عن كون لفظ الأمر موضوعاً للطلب بقول مطلق أي: الجامع بين الحقيقي والإنشائي «فلا أقل من كونه» أي: كون لفظ الأمر منصرفاً إلى الإنشائي منه عند الإطلاق.

وحاصل ما أفاده المصنف: أنه إذا قلنا: يكون لفظ الأمر موضوعاً لمطلق الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي؛ لا لخصوص الطلب الإنشائي فلا-أقل من كونه منصرفاً إلى خصوص الطلب الإنشائي، وهذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه «كما هو الحال في لفظ الطلب» أي: لفظ الطلب أيضاً ينصرف إلى الطلب الإنشائي كلفظ الأمر.

(2) أي: الانصراف المزبور إنما هو لأجل كثرة استعمال كل من لفظ الأمر وطلب في الطلب الإنشائي.

(3) أي: الإرادة عكس الطلب، فإن الإرادة - وإن كانت كالطلب على ثلاثة أقسام أي: المفهومي الجامع والحقيقي والإنشائي - إلا إن المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة

و اختلافهما (1) في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة؛ من المغايرة بين الطلب و الإرادة، خلافا لقاطبة أهل الحق و المعتزلة من اتحادهما، فلا بأس بصرف

=====

الحقيقية القائمة بالنفس، فالاختلاف بين الطلب و الإرادة إنما هو فيما ينصرف إليه كل منهما؛ لأن المعنى الذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي، و الذي تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، و إلا فلا فرق بينهما ذاتا؛ بمعنى: أن مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب، و الإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي، و الإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي، فكل من هذين اللفظين موضوع لمعنى واحد و هو الطلب الجامع بين الحقيقي و الإنشائي.

و من هنا يمكن الجمع بين كلمات الأشاعرة و العدلية: بأن مراد الأشاعرة من المغايرة هي المغايرة بين الإرادة الحقيقية و الطلب الإنشائي.

و مراد العدلية من الاتحاد: هو الاتحاد بين الإنشائيين و الحقيقيين منهما. و لعل غرض المصنف في هذا البحث - بعد إثباته و اختياره بأن المقصود بالطلب الذي يكون معنى الأمر ليس الطلب الحقيقي، بل الإنشائي منه - هو الجمع بين كلمات الأشاعرة و العدلية من المتكلمين فيما اختلفوا فيه؛ من المغايرة بينهما كما ذهب إليه الأشاعرة، و من الاتحاد كما ذهب إليه العدلية.

و كيف كان؛ فحاصل الكلام في الأمر الأول: إن معنى لفظ الأمر ليس هو الطلب الحقيقي، بل هو الطلب الإنشائي.

(1) أي: اختلاف الطلب و الإرادة في المعنى المنصرف إليه؛ حيث ينصرف لفظ الطلب إلى الإنشائي، و لفظ الإرادة إلى الحقيقي؛ أي: اختلافهما في الانصراف «ألجأ بعض أصحابنا» كصاحب الحاشية المعروفة على المعالم «إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة» من العامة «من المغايرة بين الطلب و الإرادة» حقيقة، «خلافا لقاطبة أهل الحق» أي: الشيعة الإمامية «و المعتزلة من» العامة، فإنهم ذهبوا إلى اتحادهما.

و حيث انجرّ البحث إلى الأمر الثاني أعني: الخلاف بين الأشاعرة و العدلية في تباين الإرادة و الطلب و اتحادهما، فلا بد من بسط الكلام في هذا المقام؛ كي يتضح ما هو الحق في المقام من الاتحاد و عدمه.

و قبل بيان ما هو الحق في المقام نبين ما هو محط نظر المعتزلة و الأشاعرة فنقول: إن ما هو مدار كلام الأشاعرة و مختارهم: أن للمتكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفسه سوى العلم و الإرادة و الكراهة، و يسمونها بالكلام النفسي، و يسمى الكلام النفسي طلبا حقيقيا

في خصوص الأوامر، وزجرا حقيقيا في خصوص النواهي، ويكون هذا الزجر الحقيقي منشأ للزجر الإنشائي، وذاك الطلب الحقيقي منشأ للطلب الإنشائي، وذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي، وقد قيل:

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما \*\*\* جعل اللسان على الفؤاد دليلا»

وما هو محط نظر المعتزلة نفي تلك الصفة النفسانية المغايرة للعلم والإرادة والكرهية؛ بدعوى: أن الموجود في أذهاننا عند الإخبار هو صفة العلم فقط، وعند الأمر أو النهي هو الإرادة أو الكراهة فقط، وليس في أذهاننا في قبال العلم والإرادة والكرهية شيء يسمى بالكلام النفسي، أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي.

فنزاع الفريقين إنما هو في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكرهية، فالمعتزلة تنفيها وتقول: إن المنشأ للكلام اللفظي ليس سوى العلم أو الإرادة أو الكراهة، والأشاعرة تثبتها وتقول: إنها المنشأ للكلام اللفظي والأمر والنهي.

فاتضح بذلك: أن النزاع بينهما لا يكون لفظيا كما يظهر من المصنف «قدس سره»، ولا يكون لغويا بمعنى: أن لفظي الطلب والإرادة هل هما مترادفان، أو لكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة نفسانية.

فالأشاعرة: يشبتون صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكرهية؛ تسمى هذه الصفة في باب الأوامر طلبا، فتكون حقيقة الطلب - الذي هو صفة نفسانية - عندهم مغايرة لحقيقة الإرادة التي هي أيضا صفة نفسانية.

وأما العدلية: فينكرون ثبوت تلك الصفة النفسانية، فيكون الطلب عندهم متحدا مع الإرادة، لا بمعنى: أن لنا طلبا وإرادة يكونان من صفات النفس وقد اتحدا، بل بمعنى: أنه لا طلب لنا يكون من صفات النفس في قبال الإرادة، فيكون الطلب في كل مرتبة هو عين الإرادة في تلك المرتبة.

نعم؛ إن العالم المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية لما صادف عنوان اتحاد الطلب والإرادة، وكان المتبادر إلى ذهنه من لفظ الطلب: الطلب الإنشائي، ومن لفظ الإرادة: الصفة النفسانية الخاصة؛ حكم بتغاير الطلب والإرادة، وتخيل: أنه وافق في هذه المسألة الأشاعرة، وخالف المعتزلة والإمامية مع وضوح أنهم لم ينازعوا في أن الطلب الإنشائي هل هو مغاير للإرادة النفسانية أو متحد معها؛ لأن التغاير بينهما أظهر من الشمس؛ بل نازعوا - كما عرفت - في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم

و الإرادة و الكراهة، و كان نزاعهم نزاعاً مذهبياً، إذ كان مقصودهم إثبات أن القرآن الذي هو كلام الله حادث كما يقول به المعتزلة، أو قديم كما يقول به الأشاعرة.

فما فهمه صاحب الحاشية من عنوان اتحاد الطلب و الإرادة، و زعم أنه مطرح أنظار الأشاعرة و العدلية بعيد جداً، و يكون ناشئاً من عدم تتبع تاريخ المسألة، و ما هو محط نظر المتنازعين، أو من أن المنصرف عن لفظ الإرادة هي الإرادة الحقيقية، و من لفظ الطلب هو الطلب الإنشائي؛ غفلة عن أن المراد من الاتحاد هو: اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، و الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية.

و من هنا يعلم: أن ما ذكره المصنف من كلام طويل، ثم زعم ما ذكره إصلاحاً بين الأشاعرة و المعتزلة، فجعل النزاع بينهما لفظياً لا يخلو عن إشكال.

و كيف كان؛ فحاصل ما ذكره المصنف: أن لفظي الطلب و الإرادة موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و لهذا المفهوم الواحد نحوان من الوجود: الوجود الحقيقي؛ و هو وجوده في النفس، و الوجود الإنشائي؛ و هو المنشأ بالصيغة، فالطلب و الإرادة متحدان في المفهوم، و الوجود الحقيقي، و الوجود الإنشائي.

غاية الأمر: أن لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، و لفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، و هذا لا يوجب المغايرة بين اللفظين في المفهوم. نعم؛ وجود هذا المفهوم الواحد بالوجود الإنشائي - الذي ينصرف إليه لفظ الطلب - مغاير لوجوده الحقيقي، الذي ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة.

و على هذا يمكن أن يصلح بين الطرفين بأن يقال: إن مراد العدلية من الاتحاد: ما ذكرناه من اتحادهما في المفهوم، و في كلا الوجودين، و مراد الأشاعرة من التغاير: ما ذكرناه من أن ما ينصرف إليه إطلاق لفظ الطلب - أعني: الوجود الإنشائي لهذا المفهوم - مغاير لما ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة أعني: الوجود الحقيقي لهذا المفهوم. انتهى حاصل ما أفاده المصنف في المقام.

و فيه: أنه قد عرفت: أن نزاع الأشاعرة و العدلية ليس في أن لفظي الإرادة و الطلب هل وضعا بإزاء مفهوم واحد، أو يكون لكل منهما معنى غير ما للآخر؛ إذ البحث على هذا لغوي مربوط بعلم اللغة، بل النزاع بينهما في أنه هل يكون عند التكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفس المتكلم؛ تكون منشأ للكلام اللفظي سوى العلم و الإرادة و الكراهة، أو لا تكون في نفسه صفة وراء هذه الثلاثة؟ و على هذا يكون البحث كلامياً

عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام وإن حققناه في بعض فوائدها (1)؛ إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية (2)، و الإعادة (3) بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا، فاعلم: أن الحق كما عليه أهله (4) وفاقا للمعتزلة، و خلافا للأشاعرة (5) هو (6): اتحاد الطلب و الإرادة بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية (7).

=====

و لا يقبل هذا النزاع إصلاحا، و لعل ما يأتي في آخر كلامه من قوله: «فافهم» إشارة إلى هذا.

(1) فوائد الأصول، ص 23، بتصرف.

(2) أي: ذلك المحذور إما لإجمال عبارة الفوائد، أو عدم حضور نسختها عنده أو مشقة الرجوع إليها.

(3) قوله: «الإعادة» عطف على الحوالة. و معنى العبارة: و لما لم تكن الإعادة خالية عن الفائدة و هي التذكر لمن لاحظ الفوائد، و فيها الإفادة لمن لم يلاحظ الفوائد، أو لاحظها و لكن نسي ذلك.

(4) أي: الشيعة الإمامية.

(5) أي: القائلين بمغايرة الطلب و الإرادة؛ كما يأتي في كلام المصنف «قدس سره».

(6) أي: الحق هو اتحاد الطلب و الإرادة بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد فيكون لفظا الطلب و الإرادة من الألفاظ المترادفة كالإنسان و البشر، لأن المفروض:

وحدة المعنى الموضوع له فيهما، و لازم ذلك: أن كون الفرد الخارجي لأحدهما هو الفرد الخارجي للآخر، و إن شئت فقل: إن مطابق أحدهما عين مطابق الآخر خارجا.

و بعبارة واضحة: أن الطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، و الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، فالطلب و الإرادة متحدان مفهوما و إنشاء و خارجا. نعم؛ يختلفان باختلاف المرتبة، فإن الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية من حيث المرتبة.

(7) ما ذكره المصنف من اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية؛ إنما يصح فيما لو كانت الإرادة كالطلب قابلة للإنشاء. و أما لو قلنا: بأن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس، و الصفات النفسانية من الأمور الحقيقية التي يكون بحذائها شيء في الخارج؛ كانت الإرادة مغايرة للطلب، و ذلك لأن الإرادة حينئذ لا تقبل الوجود الإنشائي، فشأنها كشأن الإنسان و الحيوان و البياض و نحوها مما لا يقبل الإنشاء؛ لأنها من الأمور الخارجية الآبية عن الوجود الإنشائي.



و بالجمله (1): هما متحداً مفهوماً وإنشاءً و خارجاً، لا أن (2) الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية؛ التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً (3) ضرورة (4): أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس، و أبين من الأمس.

=====

هذا بخلاف الطلب؛ فإن له معنى قابلاً- لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك؛ إذ ليس معنى الطلب سوى البعث و التحريك نحو العمل، و هما كما يحصلان بالتحريك الفعلي بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه، و يجره نحو العمل بالمقصود فيسمى حقيقياً، فكذلك يحصلان بالتحريك القولي؛ بأن يقول الطالب: «اضرب» أو:

«أطلب منك الضرب»، أو «أمرك بكذا» مثلاً، فيسمى الطلب إنشائياً. فقول الطالب:

«افعل كذا» بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه، و جره نحو العمل المقصود.

### كيفية اتحاد الطلب و الإرادة

فالمحصل مما ذكرناه: أن حقيقة الإرادة مغايرة لحقيقة الطلب؛ فإن الإرادة من الصفات النفسانية غير قابلة للإنشاء؛ بخلاف الطلب فإنه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود إما تحريكاً عملياً أو تحريكاً إنشائياً، و لا ارتباط لهذا المعنى - بكلا قسميه - بالإرادة التي هي من صفات النفس.

نعم؛ الطلب - بكلا- معنييه - مظهر للإرادة و مبرز لها. و لا يخفى: إن ما ذكرناه من اختلاف الطلب و الإرادة مفهوماً ليس القول بالموافقة مع الأشاعرة؛ إذ نزاع الأشاعرة مع العدلية ليس في اختلاف الطلب و الإرادة مفهوماً، أو اتحادهما كذلك؛ بل في وجود صفة نفسانية أخرى في قبال الإرادة و عدم وجودها.

(1) يقول المصنف باتحاد الطلب و الإرادة في كل مرتبة؛ بمعنى: أن الطلب المفهومي متحد مع الإرادة المفهومية، و الطلب الحقيقي الخارجي متحد مع الإرادة الحقيقية، و الطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية.

(2) هذا إشارة إلى اختلاف الطلب و الإرادة، مع اختلاف المرتبة، و لذا لا يكون الطلب الإنشائي الذي ينصرف إليه لفظ الطلب متحداً مع الإرادة الحقيقية؛ التي ينصرف إليها لفظ الإرادة عند الإطلاق.

(3) كانصرف لفظ الطلب إلى خصوص الطلب الإنشائي.

(4) تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية.

وجه المغايرة: أن الطلب الإنشائي هو الطلب الاعتباري؛ المتحقق بقول تارة، و بفعل أخرى، بخلاف الإرادة الحقيقية التي هي الصفة القائمة بالنفس الناشئة عن أسباب خاصة، فأين أحدهما من الآخر و كيف يتحدان مع ما بينهما من المغايرة؟

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد (1)، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، وإقامة برهان؛ فإن (2) الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون (3) هو الطلب غيرها (4)، سوى ما هو مقدمة تحققها (5)، عند خطور الشيء والميل، وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو (6) الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

=====

(1) قد عرفت: أن المراد بالعينية والاتحاد هو اتحاد الطلب والإرادة؛ مع وحدة الرتبة لا مع اختلافها. ثم أشار المصنف إلى الدليل لذلك بقوله: «ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية...» إلخ.

و حاصل ما أفاده المصنف من استدلاله على إثبات اتحادهما بالبرهان الوجداني هو:

أن الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلب شيء؛ لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها تسمى بالطلب سوى مقدمات الإرادة؛ وهي: تصور الشيء والعلم به، والرغبة فيه والميل إليه، وهيجان الرغبة إليه، والتصديق العلمي أو الظني بفائدته، فلا بد حينئذ من الالتزام باتحاد الطلب والإرادة، ومجرد انصراف الطلب إلى الإنشائي عند إطلاقه، وانصراف الإرادة إلى الحقيقية عند إطلاقها لا يوجب تباينهما مفهوما وإنشاءً وخارجاً؛ وإن نسب ذلك إلى بعض الإمامية والأشاعرة إلا أن ذلك لعله نشأ من انصراف الطلب إلى الإنشائي، وانصراف الإرادة إلى الحقيقية، وقلنا: إن الانصراف لا يوجب التباين.

(2) أي: قوله: «فإن الإنسان لا يجد...» إلخ، بيان للوجدان الذي استدل به على اتحاد الطلب والإرادة.

(3) الأولى تأنيث «يكون»؛ لتأنيث مرجع الضمير وهي: «صفة أخرى».

(4) أي: غير الإرادة. الظاهر: أنه لا حاجة إلى قوله: «غيرها»؛ للاستغناء عنه بقوله:

غير الإرادة. والمعنى: أننا لا نجد سوى الإرادة ومقدماتها صفة أخرى تسمى بالطلب.

(5) أي: الإرادة. وأما مقدمات الإرادة فهي خمسة: الأولى: ما أشار إليه بقوله:

«عند خطور الشيء» أي: العلم به. الثانية: التصديق بفائدته. الثالثة: الميل إليه. والرابعة والخامسة:

هيجان الرغبة إليه المنحل إلى الجزم والعزم في اصطلاحهم.

(6) أي: ما هو مقدمة تحقق الإرادة عبارة عن «الجزم بدفع ما يوجب توقفه» أي:

توقف المريد «عن طلبه» أي: عن طلب الشيء المراد «لأجلها» أي: لأجل فائدة ذلك

و بالجمللة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة (1) و الإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها (2) يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإرادة و الطلب، و أن يكون ذلك الشوق المؤكد؛ المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبده به فيما لو أراد لا كذلك (3)، مسمى بالطلب و الإرادة كما يعبر به تارة، و بها أخرى؛ كما لا يخفى.

=====

الشيء، فيكون قوله: «و هو الجزم» بيانا لقوله: «ما هو مقدمة تحققها» و المعنى: أن الجزم بدفع الأمور المانعة عن الطلب مقدمة للطلب، لا أنه الطلب النفسي الذي يدعيه الأشعري.

(1) أي: مقدمات الإرادة لا تكون هناك صفة أخرى قائمة بالنفس حتى تكون هو الطلب غير الصفات النفسانية؛ التي هي عبارة عن مقدمات الإرادة و غير نفس الإرادة.

و على هذا فلا بد من الالتزام باتحاد الإرادة و الطلب، و عن كون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك عضلاته في الفعل المباشري، و المستتبع لأمر عبده في الفعل غير المباشري هو المسمى بالطلب و الإرادة، فيعبر عنه في الاصطلاح تارة: بالطلب. و أخرى: بالإرادة، فالطلب و الإرادة هما الشوق المؤكد، و هو أمر وحداني.

قال السبزواري: إن الإرادة فينا شوق مؤكد، يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء الملائم إدراكا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا؛ موجبا لتحريك الأعضاء لأجل تحصيل ذلك الشيء.

و ذكر في درر الفوائد ما حاصله: أن بيان مصداق الإرادة في الممكنات يحتاج إلى تفصيل، فأول ما يحتاج إليه في الفعل الاختياري هو: العلم المسمى بالداعي، ثم الشوق المؤكد نحو وجوده إن كان ملائما بطبع الفاعل المسمى بالإرادة، ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير و التردد؛ برفع التحير و البناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده و مقتضيات وجوده على عدمه، و هذا هو المسمى بالإجماع، ثم حركة العضل، فالفعل مترتب على حركة العضل، بل هو نفس حركة العضل، و عند تمام هذه المقدمات يقال:

إنه فعل بالإرادة، و يسمى هذا الفعل فعلا اختياريا؛ لكونه مسبوقا بالإرادة و الاختيار (1).

(2) أي: بالنفس.

(3) أي: بالمباشرة. فحاصل البرهان الوجداني على اتحاد الطلب و الإرادة: إنه ليس في النفس إلا صفة واحدة.

ص: 300

و كذا (1) الحال في سائر الصيغ الإنشائية، و الجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي و التمني و العلم إلى غير ذلك؛ صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، و قد دل اللفظ عليها، كما قيل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما \*\*\* جعل اللسان على الفؤاد دليلا

=====

(1) أي: الحال في سائر الصيغ الإنشائية و الجمل الخبرية؛ كالحال في الجمل الإنشائية الطلبية؛ حيث ليس هناك صفة أخرى قائمة بالنفس حتى تسمى بالكلام النفسي، و يسمى ذلك الكلام النفسي طلبا حقيقيا في خصوص الأوامر، و كان ذلك الطلب الحقيقي منشأ للطلب الإنشائي، و ذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي كما قيل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما \*\*\* جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أي: ليس الأمر كذلك توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن المتكلم إذا تكلم بكلام إنشائي أو إخباري؛ فليس هناك إلا الإرادة القائمة بالنفس، و مضمون ذلك الكلام مثلا: أننا لا نجد في الجمل الإنشائية صفة نفسانية غير إنشاء التمني و الترجي، و الطلب و الدعاء، و الملكية، و الزوجية، و الحرية و نحوها مما يقبل الإنشاء.

و لا نجد في الجمل الخبرية ما عدا وقوع النسبة أو لا وقوعها شيئا آخر يسمى ذلك الشيء بالكلام النفسي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا محيص عن اتحاد الطلب و الإرادة؛ إذ عرفت: أنه ليس هناك سوى الإرادة؛ و العلم بمضمون الكلام صفة قائمة بنفس المتكلم حتى تسمى بالكلام النفسي.

فالمتحصل مما ذكرناه: أننا لا نجد بعد الفحص عما في النفس من الصفات صفة زائدة على الإرادة تسمى بالطلب في صيغ الأمر، ليكون ذلك هو الكلام النفسي، و كذلك في سائر الجمل الإنشائية و الجمل الخبرية؛ ففي جميع الجمل الإنشائية الطلبية و غيرها، و كذا الجمل الخبرية لا توجد صفة زائدة على مضامينها تسمى بالكلام النفسي؛ كما هو مفاد ما قيل من:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما \*\*\* جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإن مقتضى هذا البيت هو: كون الكلام في الفؤاد، و إنما اللفظ جعل دليلا عليه و حاكيا عنه، ففي النفس صفة تسمى بالكلام النفسي.

وقد انقذح بما حققناه (1): ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتني الاختبار والاعتذار من الخلل.

=====

ثم أن هذا البيت مما استدل به الأشاعرة على ثبوت الكلام النفسي؛ ولكن في الاستدلال المذكور يرد:

أولاً: عدم اعتبار البيت المذكور، إذ ليس مأثوراً عن معصوم من نبي أو وصي.

و ثانياً: عدم ظهوره فيما ادعوه من كون الطلب صفة زائدة في النفس غير الإرادة ومقدماتها؛ بل لا يدل إلا على معنى قائم بالنفس؛ من العلم في الإخبار، والتمني، والترجي، والاستفهام، الحقيقية في تلك الصيغ، والإرادة في الأوامر، والكراهة في النواهي.

فالحاصل: أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر، والإرادة في الأمر والكراهة في النهي.

(1) أي: ظهر بما حققناه من اتحاد الطلب والإرادة؛ الإشكال في استدلال الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة.

وحاصل استدلال الأشاعرة على المغايرة: أن الأوامر الامتحانية والاعتذارية مثل الأوامر الجدية؛ في احتياجها إلى وجود منشأ في نفس المتكلم، و حيث لا إرادة في نفس المتكلم - في تلك الأوامر - فلا بد من وجود صفة أخرى في نفسه؛ لتكون هي المنشأ لأمره، وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسي. وإذا ثبت أن المنشأ للأوامر الامتحانية صفة أخرى في نفس المتكلم سوى الإرادة؛ ثبت أن المنشأ لجميع الأوامر هذه الصفة؛ لعدم القول بالفصل بين الأوامر الامتحانية وغيرها؛ ولأزم ذلك: مغايرة الطلب والإرادة لوجوده دونها في الأوامر الامتحانية؛ ففيها يكون الطلب موجوداً بدون الإرادة، فهذا الانفكاك دليل على المغايرة؛ كما أشار إليه بقوله: «استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتني الاختبار والاعتذار من الخلل».

والفرق بين الأمر الاختباري والاعتذاري هو: أن الأول: يصدر لاستخبار حال العبد في كونه مطيعاً أو عاصياً؛ مع عدم إرادة الفعل، وقد يعبر عنه بالأمر الامتحاني.

والثاني: يصدر من المولى لتسجيل العصيان على العبد، فيجعل المولى مخالفة العبد عذراً حتى يحسن عقوبته. و بعبارة أخرى: أن المولى يأمر عبده بشيء، ولا يريد منه الفعل؛ بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده باعتذار أن العبد قد عصاه. وفي المقامين طلب بدون الإرادة.

فإنه كما لا إرادة حقيقية في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، و الذي يكون فيهما (1) إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي؛ الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، و لم يكن بيتًا و لا مبيتًا في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

و بالجملة: الذي يتكفله الدليل (2)، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية و الطلب المنشأ بالصيغة؛ الكاشف عن مغايرتهما، و هو (3) مما لا محيص عن الالتزام به، كما

=====

### جواب المصنف عن استدلال الأشاعرة على المغايرة

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا الاستدلال هو: فقدان الطلب الحقيقي و الإرادة الحقيقية معاً؛ في صورتى الاختبار و الاعتذار، لا أن الطلب موجود بدون الإرادة كما أشار إليه بقوله: «فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين - الاختبار و الاعتذار - لا طلب كذلك - حقيقة - فيهما» أي: في صورتى الاختبار و الاعتذار؛ أي:

ليس هناك طلب حقيقي حتى يقال: أن عدم الإرادة الحقيقية مع وجود الطلب الحقيقي كاشف عن تغاير الطلب و الإرادة الحقيقيين.

(1) أي: في صورتى الاختبار و الاعتذار أي: الذي يوجد فيهما هو الطلب الإنشائي، الإيقاعي، الذي هو مدلول الصيغة فيما إذا أنشأ الطلب بصيغة افعال، أو مدلول المادة فيما إذا أنشأ الطلب بمادة الأمر.

فالطلب الموجود فيهما هو الطلب الإنشائي و هو متحد مع الإرادة الإنشائية، و هو المطلوب في المقام، و ليس من لوازم الاستدلال المزبور ما يدل على مغايرة الطلب الإنشائي، مع الإرادة الإنشائية كما هو مطلوب الأشاعرة.

أي: ليس من لوازم الدليل المزبور مغايرة الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية لا بالزوم البين بالمعنى الأخص، و لا بالمعنى الأعم، إذ غاية ما يستفاد منه هو: انفكاك الطلب الإنشائي عن الإرادة الحقيقية و مغايرتهما، و هذا مما لا نزاع فيه أصلاً، لأن النزاع إنما هو في مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية و الدليل المزبور لا يدل عليها.

(2) أي: ما يتكفله دليل الأشاعرة على المغايرة ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية و الطلب الإنشائي، و هذا الانفكاك كاشف عن مغايرة الطلب الإنشائي و الإرادة الحقيقية، و هو خارج عن محل الكلام.

(3) أي: الانفكاك بين الإرادة الحقيقية و بين الطلب الإنشائي؛ مما يجب الالتزام به كما عرفت غير مرة.

عرفت، ولكنه (1) لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا؛ لمكان (2) هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي كما لا يخفى.

ثم إنه يمكن - مما حققناه (3) - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد (4) بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً وجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنية الإنشائي من الطلب، كما هو (5) كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو (6) المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم (7).

=====

(1) أي: ولكن الانفكاك المزبور لا يضر بدعوى اتحاد الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية؛ لما مر من اعتبار وحدة الرتبة في عينيتهما، فالطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية، دون الطلب الإنشائي معها، فمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الإنشائية وبالعكس لا تنافي عينيتهما، واتحادهما مع اتحادهما في الرتبة كالحقيقيين والإنشائيين.

(2) أي: لثبوت هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي، فكما إن مغايرة الطلب الحقيقي للطلب الإنشائي غير مضر في الاتحاد، ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتعدد المرتبة، كذلك مغايرة الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية غير مضر بدعوى الاتحاد لتعدد المرتبة.

(3) أي: من تعدد مراتب الطلب والإرادة واتحادهما مفهوماً وجوداً إنشاءً وحقيقة؛ يمكن «أن يقع الصلح بين الطرفين» أي: العدلية القائلين بالاتحاد، والأشاعرة القائلين بالمغايرة.

(4) هذا بيان وجه الصلح بين الطرفين بتقريب: أنه يمكن أن يكون مراد من يثبت اتحاد الطلب والإرادة اتحادهما مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً؛ بمعنى: أنهما متحدان في هذه الجهات مع وحدة المرتبة؛ بحيث يكون كل منهما عين الآخر في تلك المرتبة.

و مراد من ينفي اتحادهما، ويثبت تغايرهما هو: تغايرهما مع اختلاف المرتبة، كالطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية فإنهما متغايران، ولا يتحدان أصلاً، وبهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين ويصير النزاع بينهما لفظياً.

(5) أي: الطلب الإنشائي كثيراً ما يراد من إطلاق لفظ الطلب.

(6) أي: الحقيقي من الإرادة هو المراد غالباً من لفظ الإرادة؛ عند إطلاق لفظ الإرادة.

(7) لعله إشارة إلى عدم كون النزاع لفظياً؛ لأن الأشعري قائل بأن مدلول الصيغة

لا يخفى: إنه ليس غرض الأصحاب و المعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة، طلب حاصل في النفس؛ سواء كان هناك إرادة أم لا. ثم أدلة الطرفين و التفاريع المتفرعة على القولين أقوى شاهد على معنوية النزاع.

=====

و لذا يقول بعض أصحاب الحواشي ما هذا لفظه: «و ليت شعري كيف يقع الصلح بين الطرفين، و يرتفع النزاع من البين، مع التزام الخصم بالكلام النفسي، و أن هناك صفة أخرى في النفس قائمة بها ما وراء الإرادة تسمى بالطلب، و تكون كلاما نفسيا، و مدلولاً للكلام اللفظي». فهذا الكلام صريح في مغايرة الطلب و الإرادة مطلقاً.

(1) المتوهم هو القوشجي في شرحه على التجريد على ما ذكره المصنف في فوائده، ص 25. قال فيما أفاده هناك ما لفظه: «لكن لا إن المدلول باللفظ عند الإنشاء أو الإخبار أحد هذه الصفات المشهورة كما ربما يتوهم من بعض الكلمات منها: ما في شرح التجريد للقوشجي في بيان انحصار الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام» - إلى أن قال -: «و الحاصل أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاما نفسيا ليس أمرا وراء العلم في الخبر و الإرادة و الكراهة في النهي». انتهى كلام القوشجي.

فمفاد هذا الكلام هو: نفي صفة أخرى قائمة بالنفس غير الصفات المشهورة؛ حتى تسمى كلاما نفسيا على ما زعمه الأشاعرة.

و كيف كان؛ فغاية ما يقال في توضيح الوهم: إنكم قائلون بالكلام اللفظي دون الكلام النفسي، و لا بد له من مدلول؛ و هو يدور بين الكلام النفسي و بين الصفات المشهورة؛ من العلم و الإرادة و الكراهة و التمني و الترجي و نحوها. فإن كان هو الأول:

ثبت مدعى الأشاعرة أي: الكلام النفسي. و إن كان هو الثاني: لزم الالتزام بما هو على خلاف التحقيق، و حينئذ لا بد من الالتزام بأحد الأمرين: إما الكلام النفسي و قد أنكرتم ذلك، و إما القول بكون هذه الصفات محكيات للكلام اللفظي، و معان له و هو خلاف التحقيق؛ لأن الإرادة لا تكون من معاني الصيغ الإنشائية الطلبية و كذلك التمني و الترجي و المدح و الذم و نحوها لا تكون من معاني الصيغ الإنشائية غير الطلبية، و كذلك العلم بثبوت النسبة أو نفيها لا يكون من معاني الجمل الخبرية.

### رد المصنف على القول بالكلام النفسي

فهناك سؤال يطرح نفسه: ما هو المدلول للكلام اللفظي بعد الإنكار للكلام النفسي، و بعد عدم كون هذه الصفات مدلولات له؟ فيبقى الكلام اللفظي بلا حاك و هو باطل



و أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، إن (1) هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام (2).

=====

بالضرورة و الوجدان، فلا بد من القول بالكلام النفسي، كي يكون مدلولاً للكلام اللفظي.

و حاصل الدفع: أنه لا يلزم من إنكار الكلام النفسي، و من عدم كون هذه الصفات مدلولات للكلام اللفظي؛ أن يكون الكلام اللفظي بلا حاك، بل إنه حاك عن ثبوت النسبة أو نفيها بين الطرفين في الجمل الخبرية، و عن المعاني الإنشائية في الجمل الإنشائية.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن عدم تعقل صفة أخرى تكون كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي؛ لا يستلزم كون الصفات الباطنية المعروفة مدلولات له، بل مدلولاته النسبية الثبوتية و السلبية، و الطلب الإنشائي، و التمني الإنشائي، و الترجي الإنشائي، و التمليك الإنشائي و غيرها من المعاني الإنشائية.

(1) قوله: «إن هذه الصفات...» إلخ خبر ليس في قوله: «لا يخفى إنه ليس غرض الأصحاب...» إلخ. فمعنى العبارة حينئذ: إنه ليس غرض الأصحاب من نفي غير الصفات المشهورة: أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام الخبري و الإنشائي؛ حتى يقال: إنه على خلاف التحقيق، بل غرضهم من ذلك هو: ردّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة؛ قالوا بذلك تصحيحاً لكلامه تعالى حيث يطلق عليه سبحانه أنه متكلم و قالوا: يقدم كلامه تعالى، و كونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظي.

(2) أي: للكلام اللفظي. و الوجه في عدم تعلق غرض الأصحاب و المعتزلة - بكون الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظي - سواء كان خبرياً أو إنشائياً هو: أنهم في مقام ردّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة.

و من المعلوم: أن الأصحاب و المعتزلة في غنى عن إثبات كون الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظي؛ لأن ردّهم على الأشاعرة لا يتوقف على ذلك، بل يتوقف على نفي صفة زائدة على الصفات النفسانية من العلم و الإرادة و الكراهة في القضايا الخبرية و الإنشائية، فإثبات كون مدلول الكلام ما ذالاً - دخل له في الردّ المزبور؛ إذ مقصودهم: نفي ما ادعاه الأشاعرة من ثبوت صفة زائدة على الصفات المشهورة، كما في بعض الشروح.

إن قلت: (1) فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟

قلت: (2) أما الجمل الخبرية: فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج؛ كالإنسان نوع أو كاتب. و أما الصيغ الإنشائية: فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا (3) - موحدة لمعانيها في نفس الأمر، أي: قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود.

وربما يكون هذا (4) منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا و عرفا آثار؛ كما هو

=====

(1) قد عرفت توضيح هذا السؤال مع الجواب، وملخص ذلك: أنه بعد إنكار الصفة الزائدة القائمة بالنفس؛ المسماة بالكلام النفسي الزائدة على الصفات المشهورة، وإنكار كون تلك الصفات مدلولات للكلام اللفظي أيضا، فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة بالجمل الخبرية والإنشائية، والأشاعرة قد استراحوا بجعل الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي.

(2) أي: الجواب عن السؤال: أن الجمل الخبرية تدل على ثبوت النسبة؛ إذا كانت موجبة، وعلى نفيها إذا كانت سالبة في نفس الأمر أي: سواء كان في عالم الذهن فقط كقولنا: «الإنسان نوع»، أم كان في عالم الخارج نحو: «الإنسان كاتب»، وكذا السالبة نحو: «لا شيء من الإنسان بحجر». فقوله: «من ذهن أو خارج» بيان لنفس الأمر.

وأما الصيغ الإنشائية مثل الأمر والنهي والاستفهام ونحوها: فهي لا تدل على شيء، بل وضعت لقصد إيجاد معانيها بواسطتها؛ بمعنى: أن المتكلم قد يكون قاصدا للإخبار عن المعاني بالألفاظ؛ كما في الجمل الخبرية، وقد يكون قاصدا لإيجاد المعاني والمفاهيم بالألفاظ، كما في الجمل الإنشائية.

فالجمل الإنشائية: وضعت لإيجاد مفاهيمها في وعاء الاعتبار، في قبال وعاء الخارج والذهن، فإن الوجود الإنشائي نحو من الوجود، فيكون منشأ للآثار، وموضوعا للأحكام، كما في العقود والإيقاعات مثل: إنشاء التمليك في البيع، وإنشاء الزوجية، والحرية، والطلاق ونحو ذلك؛ مما يترتب عليه الأحكام التكليفية والوضعية.

(3) فوائد الأصول، ص 23.

(4) أي: الوجود الإنشائي الاعتباري «منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه» أي: على هذا الوجود الإنشائي الاعتباري «شرعا و عرفا» أي: على سبيل منع الخلو «آثار» أي:

مترتب عليه آثار شرعية أو عرفية.

و حاصل الكلام في المقام: أن الوجود الإنشائي منشأ لانتزاع اعتبار كالزوجية

الحال في صيغ العقود والإيقاعات (1).

نعم (2)؛ لا مضابفة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لأجل وضعها (3) والملكية والحرية؛ ونحوها من الأمور الاعتبارية التي تترتب عليها أحكام شرعا؛ كوجوب النفقة، و جواز الوطاء والتوارث، و حرمة التزويج بالخامسة، و حرمة الجمع بين الأختين وغيرها من الأحكام الشرعية المترتبة على الزوجية. وكذا الحال في إنشاء الملكية واعتبارها، و الملكية الاعتبارية منشأ للأحكام الشرعية؛ كجواز التصرف، و حرمة التصرف.

=====

و كيف كان؛ فالوجوب والحرمة وصفان اعتباريان منتزعان من الطلب الإنشائي - وقيل من الطلب الحقيقي - و الملكية تنتزع من التملك الإنشائي.

(1) أي: الفرق بينهما: أن الأول: ما يتوقف على الطرفين كالبيع والنكاح ونحوهما، هذا بخلاف الثاني حيث يكفي فيه طرف واحد كالطلاق والعتق.

(2) هذا استدراك على ما ذكره؛ من كون الصيغ الإنشائية موجهة لمعانيها وجودا إنشائيا لا وجودا حقيقيا، يعني: أن مدلولها المطابقي هو إنشاء مفاهيمها، ولكن يمكن الالتزام بدلالاتها على وجود تلك الصفات حقيقة أيضا بالدلالة الالتزامية العقلية؛ بأن كانت موضوعة لإنشاء معانيها؛ بشرط أن يكون الداعي إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات في النفس، فإنشاء الترجي بكلمة - لعل - أو التمني بكلمة - ليت - إنما يصح إذا كان ناشئا عن ترجّ نفساني، أو تمنّ كذلك، أو الدلالة الالتزامية العرفية الناشئة عن كثرة الاستعمال في إنشاء المفاهيم بداعي وجود تلك الصفات في النفس، وهذه الكثرة توجب انصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات.

وبالجملة: فدلالة الصيغ الإنشائية على وجود الصفات في النفس؛ إما التزامية عقلية وضعية، وإما عرفية إطلاقيه، «فتوهم» دلالة الجمل الخبرية وضعا على العلم بثبوت النسبة أو لا ثبوتها، وكذا توهم دلالة الجمل الإنشائية على نفس تلك الصفات «فاسد»، بل الدلالة على ذلك التزامية كما عرفت؛ على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 397».

فالأوصاف الباطنية المذكورة ليست مدلولات مطابقيه لهذه الألفاظ، بل إنها مدلولات التزامية لها.

(3) أي: وضع «صيغة الطلب والاستفهام..» إلخ.

لإيقاعها (1)، فيما إذا كان الداعي إليه (2) ثبوت هذه الصفات، أو (3) انصراف إطلاقها إلى هذه (4) الصورة. فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء (5) الطلب، أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتهما؛ لأجل كون الطلب و الاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعا أو إطلاقا (6).

## إشكال و دفع:

أما الإشكال (7) فهو: أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الإرادة في تكليف الكفار

=====

(1) أي: لإيقاع تلك الصفات. فقوله: «إما لأجل وضعها...» إلخ إشارة إلى الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية.

(2) أي: إلى الإيقاع.

(3) معطوف على - وضعها - و هو إشارة إلى الدلالة الالتزامية العرفية.

(4) أي: صورة كون الإيقاع بداعي ثبوت الصفات المزبورة.

(5) أي: لو لم تكن قرينة على خلاف كون الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات في النفس؛ «كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتهما» أي: بصفة الطلب أو الاستفهام أو غيرهما؛ لأجل كون الطلب و الاستفهام وغيرهما قائما بالنفس وضعا يعني:

ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقة إنما هو لأجل الوضع أي: الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية، أو «إطلاقا» أي: بسبب الانصراف، فيكون إطلاقا عطفًا على قوله: «وضعا» و هو مفعول له، فالمعنى: أن ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقة إنما هو لأجل الوضع، أو لأجل انصراف الإطلاق إليه، كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(6) أي: المراد به هو الدلالة الالتزامية العرفية الإطلاقيه.

(7) هذا الإشكال من الوجوه التي استدل بها على مغايرة الطلب و الإرادة.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن ما يقوله الأشاعرة: من تغاير الطلب و الإرادة يتوقف على إثبات أمور:

الأول: استحالة انفكاك الطلب الحقيقي عن الإرادة الحقيقية على القول باتحادهما؛ إذ حينئذ يكون كل واحد منهما عين الآخر خارجا، فإذا تحقق أحدهما تحقق الآخر.

الثاني: الفرق بين التكليف الحقيقي و التكليف الصوري و ذلك لأحد أمرين:

الأول: أن في مخالفة التكليف الحقيقي عقاب، و ليس في مخالفة التكليف الصوري عقاب أصلا.

بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان؛ إما أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة؛ حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي، واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئا يقول له: كن فيكون.

و أما الدفع (1) فهو: أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم الثاني: أن التكليف الحقيقي يعتبر فيه الطلب الحقيقي، ونظرا إلى اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية تعتبر فيه الإرادة الحقيقية أيضا، ولازم ذلك: اعتبار الإرادة الحقيقية في التكليف الحقيقي.

=====

الثالث: أننا نعلم بالضرورة من الدين: بأن الكفار وأهل العصيان مكلفون بما كلف به أهل الإطاعة والإيمان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة وعينيهما يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالإيمان، و العصاة بالعمل بالأركان:

الأول: كون التكليف صوريا إذا لم يكن هناك إرادة.

والثاني: تخلف المراد عن الإرادة إذا كان التكليف حقيقيا وجديا، وكلاهما باطل، فالقول باتحادهما أيضا باطل.

أما بطلان الأول: فلكونه خلاف الإجماع القائم على أن الكفار والعصاة معاقبون على الكفر والعصيان، فلا محيص عن كونهم مكلفين بالتكليف الحقيقي وهو خلف.

أما بطلان الثاني: - وهو كون التكليف حقيقيا وجديا - فلاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة، إذ المفروض: كون الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، فإنه تعالى أراد منهم الإيمان والعمل بالفروع، فلم يؤمنوا ولم يعملوا، فيلزم التخلف وهو مستحيل لقوله تعالى: إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (1)، فلا- محيص حينئذ عن تغاير الطلب والإرادة، والالتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفار والعصاة؛ دون الإرادة الحقيقية، فيكون تكليفهم حقيقيا لا صوريا؛ وذلك يكشف عن وجود صفة أخرى له تعالى سوى الإرادة حتى تكون تلك الصفة منشأ لأوامره اللفظية، وتسمى بالطلب الحقيقي. ومن هنا يعلم تغاير الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية.

**دفع إشكال تخلف المراد عن الإرادة توضيح الدفع يتوقف على مقدمة وهي: أن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية، وإرادة تشرية.**

دفع إشكال تخلف المراد عن الإرادة (1) توضيح الدفع يتوقف على مقدمة وهي: أن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية، وإرادة تشرية.

ص: 310

بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا (1) فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

=====

و الفرق بينهما: أن الأولى: عبارة عن العلم بالنظام على النحو الكامل التام - كما هو صريح كلام المصنف - فهي تتعلق بذوات الماهيات، و تفيض عليها الوجود الذي هو منبع كل خير و شرف، فالماهيات بمجرد سماعها نداء ربها تطيع أمر خالقها؛ فلهذا لا تتخلف الإرادة التكوينية عن المراد هذا بخلاف الثانية - الإرادة التشريعية - فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة في فعل العبد إذا صدر عنه بالإرادة و الاختيار؛ لا بالإلجاء و الاضطرار.

و من المعلوم: أن هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، و لا ضير في ذلك التخلف؛ لعدم كون هذه الإرادة علة لوجود فعل العبد في الخارج، بل علة لنفس التشريع و فائدتها إحداث الداعي في العبد ليوجد الفعل بإرادته و اختياره، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد لا بإرادة الله تعالى التكوينية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالإرادة في باب التكليف هي الإرادة التشريعية التي تتخلف عن المراد، لأنها - كما عرفت - عبارة عن إرادته تعالى صدور الفعل عن العبد و المكلف بإرادته و اختياره. و من المعلوم: أن المكلف يوجد الفعل تارة، و يقيه على العدم أخرى.

فحاصل الجواب عن الإشكال: أن الطلب و الإرادة الحقيقيين موجودان في تكاليف الكفار و العصاة، و لا يلزم شيء من المحذورين - أي: التكليف الصوري أو التخلف -.

أما عدم لزوم المحذور الأول: فلوجود الطلب الحقيقي؛ الموجب لكون التكليف حقيقياً.

و أما عدم لزوم المحذور الثاني: فلما عرفت، من عدم استحالة التخلف في الإرادة التشريعية، و اختصاص ذلك بالإرادة التكوينية المفروض فقدانها في التكاليف الشرعية، لعدم احتياجها إليها، بل هي مخلة فيها؛ لما عرفت من توقف المصلحة على صدور الفعل عن اختيار العبد، و إنما المحتاج إليه في كون التكليف جدياً حقيقياً لا صورياً هي الإرادة التشريعية.

(1) أي: فإذا توافقت الإرادة التكوينية و التشريعية؛ بأن كان الواجب الشرعي - كالإيمان - مراداً بالإرادة التكوينية أيضاً.

هذا الكلام من المصنف دخول في «شبهة الجبر». توضيحها يتوقف على مقدمة

إن قلت: (1) إذا كان الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا وهي: أنه عرفت: أن لله تعالى إرادتين؛ التكوينية و التشريعية، ثم هما إما متوافقتان أو متخالفتان؛ بمعنى: أن الإرادة التكوينية إما تعلقت بعين ما تعلقت به الإرادة التشريعية، أو بغيره؛ مثلا: تعلقت الإرادة التكوينية بإيمان العبد، كما أن الإرادة التشريعية تعلقت به.

=====

هذا معنى توافقهما. أما تخالفهما ففيما إذا تعلقت الإرادة التكوينية على خلاف التشريعية حيث إنها متعلقة بالإيمان دائما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم الجبر على كلتا الصورتين، وذلك لما عرفت:

من استحالة تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، والمفروض: تعلقها بإيمان العبد وإطاعته في الصورة الأولى، وبكفره وعصيانه في الصورة الثانية، فلا بد من الإطاعة والإيمان في الصورة الأولى؛ كما أشار إليه بقوله: «فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان».

وكذلك لا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان في الصورة الثانية، فيخرج العباد عن كونهم مختارين في أفعالهم، بل هم مجبورون في أفعالهم وليس هذا إلا الجبر الذي يلتزم به الأشعري.

والمتحصل مما ذكرناه: أن معنى توافق الإرادتين بأن يكون صدور فعل من الأفعال عن مكلف خاص ذا مصلحة، وكان أيضا دخيلا في النظام الأكمل، فكان موردا للإرادتين، فلا بد حينئذ من الإطاعة والإيمان.

ومعنى تخالفهما: بأن يكون صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحة له، ولكن كان مخلا- بالنظام الأكمل، فكان وجوده موردا للإرادة التشريعية، وعدمه موردا للإرادة التكوينية، فلا محيص حينئذ: عن أن يختار الكفر والعصيان أعني: عدم الإيمان والإطاعة.

(1) قوله: «إن قلت» بيان للإشكال المتولد عن توافق الإرادتين أو تخالفهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن التكاليف الشرعية مشروطة بشرائط؛ منها: القدرة والاختيار وذلك لقبح التكليف بغير ما هو مقدور المكلف عقلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا تعلقت إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص وإطاعته - هذا في صورة توافق الإرادتين - أو تعلقت بكفره وعصيانه - هذا في صورة تخالفهما - امتنع تعلق التكليف بهذه الأ-مور؛ لصيرورتها غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى التكوينية بها؛ الموجبة لضرورة وجودها، فلا يبقى حينئذ اختيار للعبد يوجب صحة التكليف بها، وعلى هذا فيكون العبد مضطرا إلى اختيار الكفر والعصيان أو الإطاعة والإيمان وليس هذا إلا الجبر.

تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها (1) التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعترف فيه عقلا.

قلت (2): إنما يخرج بذلك (3) عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها (4) مسبقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورهما بالاختيار، وإلا (5) لزم تخلف إرادته عن

=====

(1) أي: بالكفر والعصيان والإطاعة والإيمان؛ لكون هذه الأمور خارجة عن الاختيار؛ الذي هو شرط في التكليف عقلا.

### الجواب عن إشكال الجبر

(2) توضيح ما أفاده من الجواب عن إشكال الجبر يتوقف على مقدمة وهي: أن إرادته تعالى التكوينية تارة: تتعلق بفعل العبد مطلقا أي: سواء أراد العبد ذلك الفعل أم لا؛ فقد يوجد الفعل حينئذ من دون إرادته واختياره؛ لوجوب صدوره عنه بعد صيرورته مرادا تكوينا له تعالى. وأخرى: تتعلق بفعل العبد بما له من المبادئ الاختيارية؛ الموجبة لكون فعله اختياريا وصادرا عنه عن إرادة واختيار.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن فعل العبد في الصورة الأولى وإن لم يكن اختياريا إذ المفروض: أنه لا تؤثر قدرته وإرادته فيه أصلا؛ إلا أنه لم تتعلق إرادته تعالى التكوينية بصرف صدور الفعل عن العبد مطلقا حتى يلزم الجبر، بل تعلق بصدوره عنه مسبقا بإرادته واختياره. فيكون فعله حينئذ اختياريا، ولا معنى لنفي الاختيار.

نعم؛ اختيار العبد الكفر والعصيان إنما هو مستند إلى سوء اختياره وشقاوته؛ لا إلى إرادته تعالى التكوينية حتى يقبح التكليف بالإيمان، والعقاب على الكفر.

(3) أي: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره.

(4) أي: الكفر والعصيان والإيمان والإطاعة. والضمير في «بمقدماتها» أيضا يرجع إلى هذه الأمور.

وحاصل الجواب: أن أفعال العباد لا تتعلق بها الإرادة التكوينية لا وجودا ولا عدما، فللعبد صفة الاختيار بحيث أنه يفعل باختياره، أو يتركه باختياره؛ فإن الله تعالى لا يوجد فعل العبد ولا يمنع عن فعل العبد، وعلى فرض تسليم تعلقها بها وجودا فكانت تتعلق بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية، فلا بد حينئذ من صدورهما بالاختيار؛ كما أشار إليه بقوله: «وإلا» أي: لو كان تعلق الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الاختيارية، فلا بد من صدور الإيمان وغيره بالاختيار، كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 403».

(5) أي: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار - مع تعلق إرادته تعالى التكوينية بصدورها من العبد باختياره - لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده إذ المفروض: أن إرادته



مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إن قلت: (1) إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبقين بإرادتهما إلا إنهما منتهيان إلى ما (2) لا بالاختيار، كيف (3)؟ و قد سبقتهما الإرادة الأزلية والمشينة الإلهية، و معه (4) كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

=====

«عزّ و جل» تعلق بصدور تلك العناوين باختيار العبد، فلو صدرت بدونه لزم التخلف.

فالمتحصل: أنه لا يلزم من تعلق إرادة الله تعالى تكويننا بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان جبر أصلا، لما مر من كون إرادته التكوينية على نحوين، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر، كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 404».

(1) الغرض من هذا السؤال هو: عدم اندفاع إشكال الجبر بما تقدم من الجواب وهو: أن الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن من الأمور الاختيارية؛ وذلك لكون كل واحد منهما مسبوفا بالإرادة.

أما وجه عدم الاندفاع: أن صدور الأفعال من العباد وإن كان مسبوفا بإرادتهم واختيارهم، إلا إن تلك الأفعال بالأخرة منتهية إلى إرادته تعالى، وإلا لزم التسلسل، لأن إرادة العبد من الممكنات، و كل ممكن محتاج إلى المؤثر، فإرادة العبد غير اختيارية؛ لأنها مستندة إلى إرادة الواجب تعالى التي هي واجبة لكونها عين ذاته «عزّ و جل»، فيقبح حينئذ التكليف بالإيمان وغيره لكونه تكليفا بما هو خارج عن الاختيار، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان؛ لكونه بما لا يكون بالاختيار، فحينئذ لم يندفع إشكال الجبر بمجرد تأثير إرادة العبد في اختيارية الكفر والإيمان؛ لأن الله قد خلق الكافر والمؤمن، وأوجد فيهما إرادة الكفر والإيمان؛ فلا بد من صدورهما عنهما.

(2) المراد بالموصول هو: الإرادة الإلهية التي تنتهي إليها الممكنات؛ التي من جملةتها:

إرادة المكلف ومقدماتها.

(3) أي: كيف لا تنتهي إرادة الكفر والعصيان من الكافر والعاصي إلى ما لا بالاختيار، والحال: أنه قد سبقت هذه الإرادة الأزلية الإلهية الرافعة للاختيار.

(4) أي: مع السبق المزبور أي: مع سبق الإرادة الأزلية بإرادة الكافر الكفر، والعاصي العصيان، كيف تصح المؤاخذة على الكفر والعصيان اللذين هما مما يكون بالأخرة بلا اختيار؟ لأن سلب الاختيار يستلزم سلب التكليف، فلا تصح المؤاخذة من دون تكليف أصلا.

فالمتحصل مما ذكرناه: أن الكفر والعصيان تابعان لإرادة العبد، وإرادة العبد لكونها ممكنا، و كل ممكن يجب أن ينتهي إلى الواجب تابعة للإرادة التكوينية الإلهية، وهذا مستلزم للجبر.

قلت: (1) العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن «السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه» (1) و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (2) كما

=====

(1) توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن إشكال الجبر يتوقف على مقدمة و هي:

أن الممكن مركب من الماهية و الوجود، فقد اتفق الفلاسفة على عدم كليهما من فعل الله؛ بمعنى: أنه لا- يكون كلاهما مجعولين بل المجعول هو أحدهما فقط إما الماهية و إما الوجود، ثم الأثر يترتب على ما هو المجعول، و ينسب أثر ما هو المجعول منهما إلى الله تعالى. و لا- يصح أن ينسب أثر ما هو غير المجعول إلى الله «عزّ و جل»، ثم الأرجح هو قول من يقول إن المجعول هو الوجود دون الماهية، بل لا يعقل أن تكون الماهية مجعولة، لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري و لذا قيل: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، بل أوجدها» فحينئذ إذا لم تكن الماهية مجعولة لم تكن آثارها مجعولة و منسوبة إلى الله تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إرادة الكفر من الكافر و العصيان من العصي ناشئة من سوء سريرتهما و هو ناشئ من شقاوتهما، و الشقاوة إما ذاتي لهما أو من لوازم ذاتهما و ماهيتهما و الذاتي لا يعلل، فينقطع السؤال بأنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقي شقيا؟ إذ قد عرفت: أنه لا يصح أن تنسب الشقاوة و السعادة و لا آثارهما من الكفر و العصيان، و الإطاعة و الإيمان إلى الله تعالى، لأن السعيد سعيد بنفسه، و الشقي شقي كذلك، و إنما أوجدهما الله تعالى لأن الوجود خير محض و فيض من الله «عزّ و جل»، لأن الله فياض على الإطلاق.

و من هنا يعلم: أن المؤاخذة في اختيار الكفر و العصيان ليست لأجل الاستحقاق حتى يرد عليه الإشكال بأن يقال: إنه لا استحقاق مع عدم الاختيار، بل المؤاخذة هي من اللوازم الذاتية المترتبة على الكفر و العصيان الناشئين من الخبث الذاتي ترتب المعلول على العلة كما أشار إليه بقوله: «العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان»، فإذا انتهى الأمر إلى الذاتي

ص: 315

1- في التوحيد، ص 356، ح 3 /تفسير القمي، ج 1، ص 227 /غوالي اللآلي، ج 1، ص 35، ح 19: «الشقي من شقي في بطن أمه، و السعيد من سعد في بطن أمه...». و في مصباح الزجاجة، ج 1، ص 9، سنن ابن ماجه، ج 1، ص 18، ح 46 /الجامع لمعمر بن راشد، ج 11، ص 116، ح 20076 /المعجم الأوسط للطبراني، ج 18، ص 31، ح 7871 إلخ: «.. الشقي من شقي في بطن أمه، و السعيد من وعظ بغيره...».

2- مشكاة الأنوار، ص 260 /مسند الشهاب، ج 1، ص 145، ح 195 /صحيح مسلم، ج 4، ص 2030، ح 2638.

في الخبر و الذاتي لا يعلل (1)، فانقطع سؤال: أنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقي شقيا؟

فإن السعيد سعيد بنفسه، و الشقي شقي كذلك، و إنما أوجدهما الله تعالى «قلم اينجا رسيد سر بشكست» (2)، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهداية، و به الاعتصام.

=====

ينقطع السؤال لأن الذاتي لا يعلل، فلا يقال: لم اختار المؤمن الإيمان، و الكافر الكفر؛ إذ المفروض: أنهما من لوازم ذاتهما، و إلى هذا يشير الحديث المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه» و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة».

فعلى هذا لا يلزم الجبر بالمعنى الذي يقول به الأشاعرة؛ من أن أفعال العباد كلها من الله، و أوجدها بواسطة العباد، و العبد بمنزلة آلة لها. نعم؛ يلزم الجبر بالمعنى الآخر أعني:

الجبر الأخلاقي، لأن الفعل ليس باختيار المكلف لو كان ناشئا من شقاوته الذاتية، و لكن نظر المصنف إنما هو إلى ردّ الجبر المشهور المنسوب إلى الأشاعرة؛ فإنه قد أجاب عن هذا الجبر بما يرجع إلى الجبر الأخلاقي. و لازم ذلك: أن الثواب و العقاب ليسا لأجل الاستحقاق؛ بل هما من اللوازم الذاتية للأفعال الحسنة و القبيحة؛ المنتهية إلى الشقاوة و السعادة الذاتيتين؛ كما هو رأي جماعة من الفلاسفة.

(1) أي: معناه ما عرفت من: أن ماهيات الأشياء التي هي مواد الموجودات ليست مجعولات، بل هي بنفسها متقررة في عالمها، فالشقي شقي بنفسه لا أنه تعالى جعله شقيا بإرادته التكوينية ليقبح تكليفه و عقابه، فكفره مستند إلى شقاوته الذاتية. نعم؛ لو قلنا: بأن الله تعالى جعل الشقي شقيا يلزم الجبر و لا يجدي في دفعه ما قيل من: أن الذاتي لا يعلل. فتدبر.

فالمتحصل من كلام المصنف: أن السعادة و الشقاوة ذاتيتان للناس؛ كذاتية الذهبية و الفضية للذهب و الفضة، و العقاب إنما بتبعة الكفر و العصيان و هما مستندان إلى الاختيار، و الاختيار إلى مقدماته، و مقدماته إلى الشقاوة، و الشقاوة ذاتية، و الذاتي لا يعلل نظرا إلى ما عرفته من كون الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

### **المراد من الخبر المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه»**

(2) أي: قلم اينجا رسيد سر بشكست جون بيرون از حد خود نوشت، لأن حد القلم و وظيفته في المقام تحرير مسائل الأصول و قواعدها؛ لا تحرير مسائل الكلام و الاعتقاد، لا سيما مسألة القضاء و القدر التي لا تدركها العقول، و لا تسعها الأفهام، فإن كل شيء إذا انحرف عن مسيره يقع في ورطة و في معرض الحوادث. هذا في غير الأمور الاعتقادية. و أما في الأمور الاعتقادية: فالانحراف ربما يؤدي إلى الهلاك الدائم

و العذاب الأليم، نعوذ بالله من سوء العقاب و الانحراف في العقيدة، فانكسار رأس القلم كناية عن توقف القلم عن التحرير و الكتابة عند هذه المسألة، و قد قيل: إن المصنف قد دخل في شبهة الجبر من غير ملزم له، و يا ليت له لم يدخل فيها أو دخل و أدى حقها.

و كيف كان؛ فما أفاده المصنف في هذا المقام لا يخلو عن إشكال، بل فيه وجوه من الإشكال، كما في «منتهى الدراية» و نكتفي بذكر بعض تلك الوجوه رعاية للاختصار:

الأول: أن الثواب و العقاب - على ما دلت عليه الآيات و الروايات - جزاء من الله تعالى بالعمل الحسن و القبيح، و الثواب - على ما عرّفه المتكلمون - هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم، و العقاب هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف، و مع الجبر لا استحقاق لعدم كون الفعل اختياريًا للعبد.

الثاني: أن الثواب و العقاب لو كانا ذاتيين للعمل لم يكن وجه لتوقيف العباد في مواقف الحساب للسؤال عنهم على ما صرح به في قوله تعالى: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُورُونَ ، الصفات: 24.

الثالث: أن ذاتيتهما تنافي ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة أو غيرها؛ إذ لا معنى للعفو حينئذ.

الرابع: هو عدم انطباق حد الذاتي على السعادة و الشقاوة؛ اللتين يترتب عليهما الثواب و العقاب، و أما الذاتي الإيساغوجي - وهو الجنس و الفصل - فواضح. و أما الذاتي البرهاني - وهو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجة إلى ضم ضميمه، كما كان الإنسان و غيره من الماهيات الإمكانية - فلواضح: عدم كون السعادة و الشقاوة كذلك؛ لأنهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانية.

بقي الكلام في الخبر المعروف أعني: «السعيد سعيد في بطن أمه...» إلخ فنقول: إن المراد بالسعيد و الشقي في بطن الأم هو: علمه تعالى بكونه سعيدًا أو شقيًا و هو في بطن أمه؛ كما هو مفاد الرواية عن ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر «عليهما السلام» عن معنى قول رسول الله «صلى الله عليه و آله»: «الشقي شقي في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه» قال: الشقي في علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء». البحار ج 5، ص 57، ح 10 - باب السعادة و الشقاوة.

و أما الخبر الثاني: فالظاهر منه هو: تنزيل الناس منزلة المعادن؛ في أنه كما تكون

لعلك تقول: (2) إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، المعادن من حيث المالية، والجهات الموجبة لتنافس الخلق، وتزاحمهم عليها مختلفة جدا، ومتفاوتة جزما كذلك الناس، فإنهم في الأخلاق والصفات متفاوتون كتفاوت المعادن، فلا دلالة في هذا الخبر على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين؛ بمعنى: العلة التامة كما هو قضية الجبر، ولو سلمنا دلالة الخبر على كونهما ذاتيتين، فالمتيقن منه ذاتيتهما بنحو الاقتضاء لا العلية التامة. ومن المعلوم: أن مجرد الاقتضاء لا يثبت الجبر.

=====

فتلخص مما ذكرنا: عدم لزوم الجبر من ناحية ذاتية السعادة والشقاوة.

و أما من ناحية الإرادة: فلا يلزم الجبر أيضا؛ لأن المراد بها هو علمه باشتغال فعل العبد الصادر عنه باختياره على المصلحة؛ لا مطلقا ولو صدر عنه قهرا، ومن المعلوم: أن هذه الإرادة لا توجب الجبر.

والحق في المقام أن يقال: إن الإرادة صفة كمال أودعها الله تعالى في الإنسان، وبهذه الصفة يتحقق الاختيار المعترف في التكليف، فيحسن الثواب والعقاب. و أما كون إرادة العبد مسبقة بإرادة الله تعالى فهو باطل؛ وذلك لعدم تعلق الإرادة من الله تعالى بفعل العبد ولا بالترك، وإنما يكون من جانب الله هو الأمر والنهي.

فما يظهر منه من: كون الكفر والعصيان والطاعة والإيمان إجباريا فاسدا؛ لأنه تعالى لا يريد تكويننا وجود شيء منها حتى يكون العبد مجبوراً بها، وعلمه تعالى بأن العبد يختار كذا لا يجبره عليه إذ العلم ليس علة للمعلوم، بل تابع له متأخر عنه رتبة. ومن البديهي: أننا نجد في أنفسنا الاختيار، وأن حركاتنا ليست كحركة يد المرتعش.

(1) أي: قبل تقريب هذا الوهم ينبغي بيان أمرين:

الأول: كان الأولى على المصنف أن يذكر هذا الوهم قبل شبهة الجبر، لأن الوهم المزبور إشكال على العدلية القائلين باتحاد الطلب والإرادة، ودليل على المغايرة.

الأمر الثاني: بيان ما يتولد منه هذا الوهم فنقول: إن الوهم المزبور تولد من لازم كلام العدلية في الردّ على الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي يعبر عنه بالخبر النفسي في الأخبار، وبالطلب النفسي في الإنشاء؛ حيث جعلوه مدلولاً للكلام اللفظي، فلازم كلام العدلية: بأنه ليس في النفس غير الإرادة ما يكون مدلولاً للكلام اللفظي هو كون الإرادة مدلولاً للطلب الإنشائي في الإنشاءات، والعلم في الأخبارات.

(2) نقول في تقريب الوهم الذي هو من أدلة القائلين بمغايرة الطلب والإرادة.

لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت (1) عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجا لا مفهوما، وقد عرفت: أن المنشأ ليس إلا المفهوم (2) لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا و حاصل التوهم: أنه على تقدير اتحاد الطلب و الإرادة يلزم أن يكون المنشأ بصيغة الطلب في الخطابات الشرعية هو العلم بالصلاح، إذ المفروض: كون الإرادة التشريعية هو هذا العلم، و ذلك بديهي البطلان؛ لأن العلم غير قابل للإنشاء بل يحصل بأسبابه الخاصة؛ إذ لا معنى لتعلق إنشاء الطلب بما هو حاصل في الخارج.

=====

وبعبارة أخرى: إنه لو كانت الإرادة التشريعية عبارة عن العلم بالصلاح، و كانت عين الطلب لكان المنشأ بالأمر و النهي هو العلم و هو باطل؛ لأن العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها الإنشاء. و أما بناء على مغايرة الطلب و الإرادة: فلا يلزم هذا الإشكال أصلا، حيث إن المنشأ حينئذ هو مفهوم الطلب لا الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح؛ حتى يلزم أن يكون المنشأ عين العلم بالصلاح كما هو قضية قياس المساواة.

(1) هذا دفع للتوهم المذكور: توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن العلم بالصلاح و الإرادة التشريعية متحدان خارجا، و مختلفان مفهوما، و الإرادة التشريعية بمفهومها قابلة للإنشاء، و العلم بمفهومه لا يقبله.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب لا الطلب الخارجي؛ الذي هو عين الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحة الذي هو من الموجودات الخارجية، إذ موطن اتحاد الإرادة التشريعية مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجي لا المفهوم؛ لأن صفاته «جل و علا» عين ذاته خارجا، فالوحدة وجودية لا مفهومية، و الإنشاء متعلق بالمفهوم لا بالوجود حتى يلزم إنشاء الوجود الخارجي فيقال: إنه بديهي البطلان، فلا تنافي بين صحة إنشاء الطلب بالصيغة، و بين اتحاد الطلب و الإرادة.

(2) أي: مفهوم الطلب لا الطلب الخارجي، و لا يلزم من إنشاء مفهوم الطلب إنشاء العلم بالمصلحة؛ الذي هو من الموجودات الحقيقية.

نعم؛ حكي عن كثير من المعتزلة القول باتحاد الإرادة و العلم مفهوما، و لكنه في كمال السخافة.

في اتحاد الإرادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة (1)، قال أمير المؤمنين «صلوات الله وسلامه عليه»:

«وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه» (2).

=====

(1) أي: صفاته تعالى عين ذاته المقدسة؛ كما دل عليه البرهان القطعي، وتواترت بذلك الروايات، وكفاك ما قاله أمير المؤمنين «عليه السلام». وغرضه من نقل كلام الإمام «عليه السلام» هو الاستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى وعينيّتها لذاته المقدسة.

توضيحه: على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 432»: أن الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد والثواني ليكون بسيطا حقيقيا، وإلا لم يكن بسيطا كذلك، وبساطته الحقيقية تتوقف على نفي الصفات عنه؛ إذ بدونه يصير مقرونا بشيء أي: صفة زائدة على ذاته، ومن قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود ولازمه: تركبه من جزءين، وهذا ينافي بساطته الحقيقية، إذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة أم غيرها لم يكن بسيطا حقيقيا، فالتوحيد المطلق هو: أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقا، هذا في الصفات المغايرة لذاته تعالى في الوجود.

وأما الصفات غير المغايرة لها وجودا بأن تكون عينها بحيث يكون الذات بذاته مصداقا لجميع النعوت الكمالية؛ من دون قيام أمر زائد بذاته الأحدية «جل و علا»، فهي غير منفية عنه تعالى، لقوله «عليه السلام»: «ليس لصفته حد محدود»، فلا منافاة بين هذه الجملة: أعني: «ليس لصفته حد محدود»، وبين قوله «عليه السلام»: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، وقوله «عليه السلام»: «فمن وصفه قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه»؛ وذلك لأن ما يثبت الصفات له تعالى ناظر إلى الصفات التي هي عين ذاته وجودا، وما ينفي الصفات عنه بحيث صار نفيها مدار التوحيد ناظر إلى الصفات التي تكون مغايرة لذاته وجودا، و موجبة للتركب، كصفاتها، حيث إنها فينا زائدة على ذواتنا وقائمة بنا نحو قيام.

(2) شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 67، باب الخطب والأوامر.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

أما خلاصة البحث ففي أمور تالية:

1 - معنى لفظ الأمر هو: الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي.

فلو أبيت إلا عن كون لفظ الأمر موضوعا للطلب المطلق؛ فلا أقل من كونه منصرفا

إلى الإنشائي منه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا؛ حيث إن المنصرف منه هو الطلب الإنشائي؛ لكثرة استعماله فيه، كما انعكس الأمر في لفظ الإرادة؛ فإن المنصرف عنها عند إطلاقها الإرادة الحقيقية.

2 - الخلاف بين الأشاعرة و العدلية: فقد قال الأول بتغاير الطلب و الإرادة، و الثاني:

باتحادهما، و ما محط كلام الأشاعرة أن للمتكلم بالكلام اللفظي الكلام النفسي؛ بمعنى:

أن هناك صفة قائمة بنفسه سوى العلم و الإرادة و تسمى بالكلام النفسي، و يسمى الكلام النفسي طلبا حقيقيا في خصوص الأوامر، فيكون الطلب الحقيقي مغايرا للإرادة.

و قال العدلية: إنه ليس هناك صفة قائمة بالنفس في قبال العلم و الإرادة؛ حتى تسمى بالطلب الحقيقي في مورد الأوامر، فالإرادة الحقيقية هي الطلب الحقيقي لا غيره، فالحق:

أن الطلب الحقيقي هي عين الإرادة الحقيقية، و مفهومه متحد مع مفهومها، و الطلب الإنشائي: هو عين الإرادة الإنشائية. و الدليل على ذلك هو: الوجدان؛ فإن الإنسان لا يجد صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة.

و أما استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأوامر الامتحانية و الاعتذارية؛ بتقريب: أن هذه الأوامر كالأوامر الجدية في الحاجة إلى وجود منشأ في نفس المتكلم و هو الإرادة في الأوامر الجدية، و حيث لا-إرادة في نفسه لتلك الأوامر لتكون هي المنشأ لأمره فلا بد من وجود صفة أخرى في نفسه و هي المنشأ للأمر؛ و تسمى هذه الصفة بالطلب النفسي الحقيقي و هو سوى الإرادة، فيكون الطلب مغايرا للإرادة لوجوده دونها؛ فلا يخلو عن خلل و إشكال.

و حاصل الإشكال على هذا الاستدلال هو: فقدان الطلب الحقيقي و الإرادة الحقيقية معا في الأوامر الامتحانية و الاعتذارية؛ لا أن الطلب موجود دون الإرادة حتى يقال بتغايرهما.

3 - «دفع وهم»: تقريب الوهم: أن لازم حصر الأصحاب الكلام في اللفظي، و نفي صفة أخرى قائمة بالنفس غير الصفات المشهورة حتى تسمى بالكلام النفسي هو: كون الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظي، و هو خلاف التحقيق، أو كونه بلا معنى و هو باطل قطعاً، فلا بد من الالتزام بالكلام النفسي حتى يكون مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة.

و حاصل الدفع: أنه لا يلزم من إنكار الكلام النفسي كون هذه الصفات المشهورة



مدلولات للكلام اللفظي، أو كونه بلا معنى؛ فإن الكلام اللفظي حاك عن ثبوت النسبة أو نفيها في الجمل الخبرية، وعن المعاني الإنشائية في الجمل الإنشائية.

4 - «إشكال و دفع»: و هذا الإشكال هو من أدلة الاشاعة على المغايرة؛ بتقريب: أنه بناء على اتحاد الطلب و الإرادة يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار و العصاة بالإيمان و العمل بالأركان.

المحذور الأول: أن يكون التكليف صوريا إذا لم تكن هناك إرادة و هو باطل؛ بدليل صحة عقاب الكفار و العصاة.

المحذور الثاني: هو لزوم تخلف المراد عن الإرادة على فرض وجود الإرادة، و كون التكليف حقيقيا و جديا؛ و هو أيضا باطل لاستحالة تخلف الإرادة عن المراد.

و حاصل الدفع: إن لله إرادة تكوينية و تشريعية، و المحال هو تخلف الأولى عن المراد دون الثانية، ثم المراد بالإرادة في باب التكليف هي الإرادة التشريعية التي تتخلف عن المراد؛ لأنها عبارة عن إرادته تعالى صدور الفعل عن العبد بإرادته و اختياره، و لا ضمير في تخلفها عن المراد. ثم الطلب و الإرادة الحقيقيان موجودان في تكاليف الكفار و العصاة و لا يلزم شيء من المحذورين.

5 - شبهة الجبر: بتقريب: أن التكاليف الشرعية مشروطة بشرائط منها: القدرة و الاختيار لقبح التكليف بغير المقدر، فحينئذ إذا تعلق إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص و إطاعته، أو بكفره و عصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور؛ لصيرورتها غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى بها؛ الموجبة لضرورة وجودها، فلا يبقى حينئذ اختيار للعبد يوجب صحة التكليف بها. و على هذا: فيكون العبد مضطرا إلى اختيار الكفر و العصيان، و الإطاعة و الإيمان.

و حاصل الجواب: أن إرادته تعالى تتعلق بفعل العبد لكن لا مطلقا، بل بما له من المبادئ الاختيارية؛ الموجبة لكون فعله اختياريا و صادرا عنه عن إرادة و اختيار.

6 - «إن قلت: إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما...» إلخ. الغرض من هذا السؤال هو: عدم اندفاع شبهة الجبر بما تقدم من الجواب؛ بتقريب: أن الكفر من الكافر، و العصيان من العاصي - و إن كانا بإرادتهما - إلا إن إرادتهما منتهية إلى إرادة الله التكوينية؛ لأن إرادة العبد باعتبار كونها من الممكنات مستندة إلى إرادة الواجب تعالى؛ لئلا يلزم التسلسل، فيقبح حينئذ التكليف

بالإيمان وغيره؛ لكونه تكليفا بما هو خارج عن الاختيار، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان؛ لكونه بما لا يكون بالاختيار فلم يندفع الجبر.

و حاصل الجواب: أن العبد باعتبار كونه مركبا من الماهية والوجود، والمجعول من الله هو الوجود دون الماهية، فما يترتب على ماهيته من الآثار ليس من الله، ولا يصح أن ينسب إليه تعالى.

فحينئذ اختيار الكفر من الكافر والعصيان من العاصي مستند إلى شقاوتهما الذاتية، والذاتي لا يعلل، فلا يقال: لم جعل الله السعيد سعيدا، والشقي شقيا، فإن الله تعالى لم يجعل السعيد سعيدا والشقي شقيا؛ بل أوجدهما، ثم العقاب من لوازم ما هو الذاتي المترتب على الكفر والعصيان؛ الناشئين من الخبث الذاتي ترتب المعلول على العلة. وليس العقاب عن استحقاق حتى يقال: لا استحقاق مع عدم الاختيار. فعلى هذا لا يلزم الجبر المشهور المنسوب إلى الأشاعرة؛ وهو إن أفعال العباد كلها من الله، والعباد بمنزلة آلات لها؛ بل الأفعال من العباد ويارادتهم واختيارهم، فالمصنف أجاب عن شبهة الجبر بما يؤدي إلى الجبر.

7 - «وهم ودفع»: تقريب الوهم: أنه إذا كانت الإرادة بمعنى: العلم بالصلاح، وقلنا باتحادها مع الطلب؛ كان لازم ذلك أن يكون العلم قابلا للإنشاء كالطلب، مع إنه لا يقبل الإنشاء؛ بل يحصل بأسبابه الخاصة، فلا يكون العلم بالصلاح عين الطلب؛ لئلا يلزم الإشكال المذكور.

و حاصل الدفع: أن العلم والإرادة متحدان خارجا، ومختلفان مفهوما، والإرادة بمفهومها قابلة للإنشاء، والعلم بمفهومه لا يقبل الإنشاء، فلا يلزم الإشكال المذكور على القول باتحاد الطلب والإرادة.

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - رأيه في معنى لفظ الأمر: أن معناه هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي.

2 - رأيه في الخلاف بين الأشاعرة والعدلية: أنه موافق للعدلية فيقول: باتحاد الطلب والإرادة بمعنى: أن الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، ومفهوم الطلب متحد مع مفهوم الإرادة.

3 - رأيه في الجبر: أن الظاهر من كلامه هو الجبر الأخلاقي، بمعنى: أن السعيد سعيد بالذات، والشقي شقي كذلك؛ إلا أن يقال: إن قوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست»

إشارة إلى العقيدة بعدم الجبر أصلاً؛ بل الإنسان مختار و مخير، و ليس مضطراً و مسيراً؛ للفرق الواضح بين صدور الأفعال من الإنسان، و بين حركة يد المرتعش. و الله أعلم بضمائر عبادہ. انتهى الكلام في خلاصة البحث.

ص: 324

المبحث الأول (1): أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها

إشارة

، وقد عدّ منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير إلى غير ذلك.

=====

صيغة الأمر

(1) المبحث الأول في صيغة الأمر، وفيها تسعة مباحث، وخاتمة، ويذكر المصنف - في المبحث الأول - ما لها من المعاني.

وفي المبحث الثاني: يقع الكلام في بيان ما هو الموضوع له لصيغة الأمر، فالمبحث الثاني حينئذ ليس تكراراً للمبحث الأول؛ لأن المبحث الأول: ناظر إلى ما استعملت فيه صيغة الأمر من المعاني. والمبحث الثاني: ناظر إلى بيان ما هو الموضوع له لها من هذه المعاني. فنقول: إنه قد ذكرت لها معان عديدة، وقد أنهاها بعض إلى نيف وعشرين.

ولكن نكتفي بذكر ما ذكره الملاء صالح في حاشية المعالم حيث قال: صيغة افعال تستعمل في خمسة عشر معنى:

1 - الوجوب: نحو: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ . البقرة: 110.

2 - الندب: نحو: فَكَاتِبُوهُمْ النور: 33، فإن الكتابة مندوبة إذ ليس في تركها عقاب مع ترتب الثواب عليها.

3 - الإباحة: نحو: كُلُوا وَاشْرَبُوا. البقرة: 60.

4 - التهديد: نحو: إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ . فصلت: 40. ويقرب منه الإنذار نحو:

قُلْ تَمَتَّعُوا إِبْرَاهِيمَ: 30، وبعضهم جعله قسماً على حدة.

5 - الإرشاد: نحو: وَاسْتَشْهِدُوا. البقرة: 282، فإن الله تعالى أرشد العباد عند المدائنة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم، قيل: الفرق بينه وبين الندب: أن الندب لثواب الآخرة، والاستشهاد لمنافع الدنيا؛ إذ لا ينقص الثواب بترك الإشهاد في المدائنة، ولا يزيد بفعله.

و هذا (1) كما ترى، ضرورة: أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم 6 - الامتنان: نحو: كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ .

=====

المائدة: 88، بالأمر يدل على الامتنان عليهم.

7 - الإكرام للمأمور: نحو: أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ . الحجر: 46، فإن ضم السلامة و الأمن عند الأمر بدخول الجنة قرينة على الإكرام.

8 - التسخير: نحو: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ . البقرة: 65، لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم.

9 - التعجيز: نحو: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ . البقرة: 23 عجزهم بطلب المعارضة عن الإتيان بمثله.

10 - الإهانة: نحو: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ . الدخان: 49.

11 - التسوية: نحو: فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا. الطور: 16، فإنه أريد التسوية في عدم النفع بين الصبر و عدمه؛ إذ لا يختلف حالهم بالنسبة إلى الصبر و عدمه.

12 - الدعاء: نحو اللهم اغفر لي.

13 - التمني أو الترجي: نحو:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل \*\*\* بصبح و ما الا صباح منك بأمثل

فإن الساهر لَمَّا عدَّ الليل الطويل مستحيل الانجلاء؛ يتمنى انجلاءه، أو عدّه ممكن الانجلاء يترجى انجلاءه، فإن التمني يستعمل في الممتع، و الترجي في الممكن.

14 - الاحتقار: نحو: أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ . يونس: 80، بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة.

15 - التكوين: و هو الإيجاد نحو: كُنْ فَيَكُونُ . الأنعام: 73. انتهى مع تصرف منا.

(1) أي: هذا الذي ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر معان عديدة قد استعملت فيها «كما ترى» غير مستقيم، بل واضح البطلان؛ «ضرورة: أن الصيغة ما استعملت في واحد منها» لا على نحو الحقيقة و لا على نحو المجاز؛ بأن يكون معنى الصيغة في إعمالها ما شئتُم مثلا التهديد.

و حاصل الكلام في المقام: أن الصيغة - على ما هو مختار المصنف - لم تستعمل في شيء من تلك المعاني؛ بل استعملت في إنشاء الطلب. ثم يقول المصنف في توجيه ما ذكره بعض علماء الأصول: من أن للصيغة معان عديدة قد استعملت فيها و أن هذه

تستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا إن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة: هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى: أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى (1) ما يمكن أن يدعى: أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب؛ فيما إذا المعاني من قبيل الدواعي؛ بمعنى: أن الصيغة قد استعملت في إنشاء الطلب في جميع الموارد المذكورة، ولكن الداعي للإنشاء هي تلك المعاني؛ بمعنى: أن الداعي إلى الإنشاء «تارة»: يكون هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي و هو الذي ينصرف إليه إطلاق الصيغة على ما عرفت.

=====

«و أخرى»: يكون الداعي أحد الأمور المتقدمة، و عليه: فالصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد و هو إنشاء الطلب، و تلك المعاني دواع لإنشاء و أجنبية عن مدلول الصيغة، فلا تستعمل الصيغة في التهديد و التعجيز و غيرها أصلا. نعم؛ ينشأ الطلب بداعي التهديد أو التعجيز أو الترجي أو التمني أو الإهانة أو غيرها من المعاني المتقدمة، فادعاء أن للصيغة معان قد استعملت فيها واضح البطلان.

فصيغة الأمر وضعت للطلب الإنشائي، و تستعمل فيه دائما بدواع مختلفة متعددة، و من الواضح: أن اختلاف الدواعي لا يوجب تعددا في مدلول صيغة الأمر، و لا مجازا فيها.

(1) أي: قد عرفت: أن معنى الصيغة هو إنشاء الطلب فقط، و أما سائر المعاني فهي دواعي له و لا يختلف باختلاف الدواعي، نعم؛ غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام: إن الصيغة قد وضعت لإنشاء الطلب لكن لا مطلقا حتى يكون استعمالها في جميع المعاني المذكورة على نحو الحقيقة؛ بل فيما إذا كان استعمالها بداعي البعث و التحريك نحو المطلوب؛ لا ما إذا استعملت بداع آخر من الدواعي المذكورة، و لازم ذلك: أن يكون إنشاء الطلب بالصيغة لأجل البعث و التحريك للمكلف نحو المطلوب على نحو الحقيقة، و أن يكون إنشاؤه بها لأجل التهديد و الإنذار و غيرها على نحو المجاز، و هذا غير استعمالها في التهديد و الإنذار و غيرها كاستعمال اللفظ في المعنى.

و كيف كان؛ فإن قيل بوضعها لإنشاء الطلب بداعي البعث و التحريك على نحو يكون الداعي المذكور قيذا للموضوع له؛ بحيث لو استعملت في إنشاء الطلب لا بداعي البعث و التحريك بل بداعي التهديد و التحقير و غيرها تكون مجازا، لأنها استعملت حينئذ في غير الموضوع له من باب الوضع للمقيد الخاص و الاستعمال في غيره.

إلا أن يقال: إنه قد مرّ في باب الوضع: امتناع دخل ما هو من شئون الاستعمال في الموضوع له؛ بحيث يكون المعنى في مقام الوضع مقيدا به، و من البديهي: أن الغرض

كان بداعي البعث و التحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة، وإنشاؤه بها تهديدا مجازا، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

=====

الداعي إلى استعماله الصيغة في إنشاء الطلب يكون من شئون الاستعمال، فيمتنع دخله في المعنى الموضوع له، بل المعنى واحد مطلقا سواء كان الداعي هو البعث أم التهديد أم غيرهما، وعليه: فيكون استعمال الصيغة في إنشاء الطلب بأيّ داع كان على نحو الحقيقة.

نعم؛ لا بأس بدعوى ظهور الإنشاء في كونه بداعي البعث و التحريك؛ بحيث يحمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة الدالة على أن الإنشاء بداع آخر.

فالمتحصل مما ذكرناه: أن الحق عند المصنف هو: كون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب و استعمالها فيه حقيقة و إن لم يكن بداعي البعث و التحريك. و أما على ما ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر تلك المعاني قد استعملت فيها فهناك احتمالات، بل أقوال:

1 - أن يكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة في الكل.

2 - أن يكون استعمالها على نحو المجاز كذلك.

3 - أن يكون على نحو الاشتراك المعنوي في الكل.

4 - أن يكون على نحو الاشتراك اللفظي كذلك.

5 - أن يكون استعمالها على نحو الاشتراك المعنوي و اللفظي في البعض الآخر.

6 - أن يكون استعمالها على نحو الحقيقة في البعض و المجاز في البعض الآخر.

ولكن الظاهر من الذين ذكروا هذه المعاني لصيغة الأمر: أنها ليست موضوعة لهذه المعاني لغة؛ وذلك لنزاعهم الآتي في المبحث الثاني حيث قالوا: هل صيغة الأمر «حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما، أو في المشترك بينهما وجوه: بل أقوال»، فإن الظاهر من هذا النزاع هو: المفروغية من عدم كونها حقيقة في التمني و الترجي و التهديد و أخواتها المتقدمة، وإنما هي مستعملة فيها مجازا، فهي حقيقة في واحد من المعاني، و مجازا في البواقي.

إلا إن المصنف كما عرفت أنكر استعمالها فيها رأسا فلم تستعمل فيها و لو مجازا حيث قال: «هذا كما ترى»؛ أي: استعمال الصيغة في هذه المعاني كما ترى غير مستقيم. هذا تمام الكلام في صيغة الأمر.

و أما حال سائر الصيغ الإنشائية سواء كانت طلبية أم كانت غيرها كحالها، لأن

## إيقاظ: لا يخفى: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية.

فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة: هو ثبوت هذه الصفات حقيقة (1)؛ يكون الداعي غيرها (2) أخرى، فلا وجه (3) للالتزام معانيها الحقيقية واحدة، ولكن الدواعي متعددة، لأنها لا تستعمل إلا في إنشاء مفاهيمها و مداليلها، مثلا: لفظ «ليت» و «لعل» وغيرهما تستعمل في إنشاء التمني و الترجي؛ و لكن بدواع متعددة بمعنى: أنه قد يكون الداعي إلى إنشائها نفس مفاهيمها، وقد يكون الداعي شيئا آخر، هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا يخفى: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ» أي: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر - من كونها مستعملة في إنشاء الطلب بدواع مختلفة على نحو الحقيقة - يجري في سائر الصيغ الإنشائية، من التمني و الترجي وغيرهما حيث إنها أيضا تستعمل في إنشاء هذه المفاهيم بدواع مختلفة، و لا يختلف المعنى باختلاف الدواعي؛ مثلا: أدوات الاستفهام تستعمل في إنشاء مفهوم الاستفهام تارة: بداعي التعلم و إزالة الجهل، و أخرى: بداعي التوبيخ، و ثالثة:

=====

بداع آخر، و كذا سائر الصيغ الإنشائية.

فالمتحصل: أن جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلا في معنى واحد و هو الإنشاء، و الاختلاف إنما يكون في دواعي الإنشاء، و ذلك لا يوجب اختلافا في المدلول.

(1) أي: مثل إنشاء الطلب بصيغة الأمر بداعي الطلب الحقيقي.

(2) أي: غير تلك الصفات كإنشاء الاستفهام بداعي التوبيخ أو التقرير أو غيرهما.

(3) أي: فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغ المعاني المذكورة عن معانيها الموضوعية لها.

و حاصل الكلام في المقام: أنه بعد ما تقدم - من أن الصيغ الإنشائية تستعمل دائما في إنشاء مفاهيمها بدواع مختلفة؛ مع كون الاستعمال على وجه الحقيقة - يظهر عدم الوجه؛ لما قيل: من انسلاخ صيغ الترجي و الاستفهام و نحوهما مما يقع في كلامه تعالى عن معانيها من التمني وغيره؛ مما لازم العجز كما في التمني و الترجي، أو الجهل كما في الاستفهام؛ و ذلك: لأن المستحيل في حقه تعالى هو الترجي و الاستفهام الحقيقيان، لا إنشائهما بداع آخر غير داعي ثبوتهما، و ما ذكره من الانسلاخ مبني على استعمال الصيغ في نفس الصفات المزبورة؛ من التمني و أخواته.

و أمّا بناء على استعمالها في الإنشاء - كما ذكرنا - فلا وجه للالتزام بالانسلاخ أصلا؛ لأن إنشاء هذه المفاهيم إذا كان بدواع آخر غير التمني و الترجي الواقعيين لا يضر و لا



بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ لاستحالة (1) مثل هذه المعاني في حقه «تبارك و تعالى» مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن (2) المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي؛ الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت.

ففي كلامه (3) تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضا؛ لا لإظهار يقدر في حق الباري تعالى؛ فإن المحال في حقه تعالى هو التمني الواقعي الموجب لعجزه تعالى. وكذا الاستفهام الحقيقي المستلزم للجهل لا الإنشائي إذا كان بداع آخر كالمحسوبة والتوبيخ مثل: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

=====

(1)، ونحو: أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَلْهَتِنَا (2).

فتحصل مما اختاره المصنف: إن ذكر المعاني الكثيرة لأدوات الاستفهام في غير محله، كما ذكر في المغني أن لهزمة الاستفهام ثمانية معان؛ بل الحق أن لها معنى واحد وهو إنشاء الاستفهام فقط، ولكن الدواعي عليه متعددة.

(1) هذا تعليل للالتزام بالانسلاخ. وبيان ذلك: أن التمني هو طلب محال أو ممكن لا طمع في وقوعه، والترجي هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله، والاستفهام هو طلب العلم و حضور الشيء في الذهن.

و من البديهي: أن التمني مستلزم للعجز، والترجي والاستفهام مستلزمان للجهل، فجميع اللوازم محال في حقه تعالى.

(2) أي: هذا ردّ للتعليل المذكور.

وحاصل الردّ: إنه ليس هناك سبب للالتزام بالانسلاخ، لأن علة الانسلاخ - وهي الاستحالة - مفقودة؛ وذلك لأن المستحيل في حقه تعالى هو الاستفهام والتمني والترجي الحقيقية؛ حيث إنها مستلزما للعجز أو الجهل المستحيلين في حقه تعالى دون إنشائها.

والمفروض: أن صيغها - كما تقدم - لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتى تلزم الاستحالة المزبورة؛ بل تستعمل في إنشائها، وهو لا يستلزم محذورا؛ لأن إنشاءها ليس إلا إيجاد النسب الخاصة؛ كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 438».

(3) هذه نتيجة الردّ على القول بالانسلاخ وملخصه: أن صيغ التمني وأحواله قد استعملت في كلامه تعالى في إنشاء مفاهيمها كاستعمالها فيه في كلامنا، والفرق: أن

ص: 330

1- التوبة: 122.

2- الأنبياء: 62.

ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبة (1)، أو الإنكار (2)، أو التقرير (3) إلى غير ذلك (4).

و منه (5) ظهر: إن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا.

=====

الداعي في غيره تعالى يمكن أن يكون إظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة، ولكن في كلامه تعالى لا يستعمل لإظهار ثبوتها حقيقة؛ بل يكون الاستعمال لأمر آخر.

(1) كقوله تعالى: لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُونَ \* عَقِيبَ الْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ؛ فَإِنَّ الْمَقَامَ يَنَاسِبُ مَحْبُوبِيَّةَ مَا يَقَعُ عَقِيبَ «لَعَلَّ».

(2) كقوله تعالى: أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ . الإسرائ: 40. وقوله تعالى:

أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ . الصافات: 95، فإن المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعي الإنكار والتوبيخ.

(3) أي: كقوله تعالى: أَلَمْ نُنشِخْ لَكَ صَدْرَكَ (1) فإن المقصود من التقرير هو:

جعل المخاطب مقرا لكي يأخذه بإقراره، فينزل المتكلم العالم نفسه منزلة المتردد الشاك لكي يتوصل إلى ذلك المقصود.

(4) أي: مثل التهكم كقوله تعالى: أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يُعْبُدُ آبَاؤُنَا. هود:

87. والتعجب كقوله تعالى: أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ . الفرقان: 45.

(5) أي: و مما ذكرناه في الإيقاظ من أن للصيغ الإنشائية كصيغة الأمر معنى واحد؛ وهو إنشاء مفاهيمها، والاختلاف والتعدد إنما هو في الدواعي، وهو لا- يوجب تعددا في المعاني، أن للاستفهام معنى واحدا وهو إنشاء مفهومه - ظهر - أن ما ذكره علماء الأدب من أن للاستفهام عدة معان ليس في محله؛ إذ المفروض: أن المستعمل فيه في صيغة الاستفهام واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنما يكون في الدواعي من الاستفهام الحقيقي والإنكاري وغيرهما، وهذا الاختلاف لا يوجب استعمال الاستفهام في المعاني المتعددة، فلا ينبغي جعلها من معاني الاستفهام كما هو ظاهر كلمات علماء العربية كما عرفت من المغني.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - أنه قد ذكرت لصيغة الأمر معان عديدة، و ادعي استعمالها فيها، وقد عدّ منها الترجي و التمني و التهديد وغيرها.

ص: 331

إشارة

2- رد المصنف على ما ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر معان عديدة قد استعملت فيها، وحاصل الرد: أن هذا القول - كما ترى - غير مستقيم؛ لأن الصيغة ما استعملت في واحد من تلك المعاني، بل استعملت في إنشاء الطلب فقط. وما ذكر لها من المعاني ليست معان لها، بل هي الدواعي لإنشاء الطلب، وعليه: فالصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد وهو إنشاء الطلب، فادعاء: أن لصيغة الأمر معان عديدة قد استعملت فيها واضح البطلان.

=====

3- أن لسائر الصيغ الإنشائية كصيغة الأمر معنى واحداً؛ وهو إنشاء مفاهيمها.

نعم؛ تختلف الدواعي، واختلافها لا يوجب تعدداً في معانيها، فحينئذ: لا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ بتقريب: استحالة الاستفهام والتمني والترجي في حقه تعالى، لاستلزامها الجهل أو العجز فيه تعالى، فلا بد من انسلاخ هذه الصيغ عن معانيها لئلا يلزم المحذور المزبور، لكن لا وجه لهذا الالتزام؛ لأن الاستفهام بداع آخر كالتوبيخ والإنكار والتقريب لا يستلزم المحذور المذكور حتى نحتاج إلى الانسلاخ، وكذلك التمني والترجي بداع آخر كالمحجوبة مثلاً لا محذور فيه أصلاً؛ فلا وجه للالتزام بانسلاخ هذه الصيغ عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

أن لصيغة الأمر معنى واحداً وهو إنشاء الطلب فقط، وما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل اشتباه الدواعي بالمعاني، وكذلك سائر الصيغ الإنشائية لها معنى واحد وهو إنشاء مفاهيمها بها. وأما ما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل الدواعي؛ وقد عرفت غير مرة: إن اختلاف الدواعي لا يوجب تعدداً في المعاني. انتهى الكلام في خلاصة البحث.

ما هو الموضوع له لصيغة الأمر؟

(1) لما فرغ المصنف عما استعملت الصيغة فيه من المعاني في المبحث الأول، بدأ في بيان ما هو الموضوع له لصيغة الأمر، فالفرق بين المبحثين: أن الأول ناظر إلى ما استعملت فيه الصيغة، وهذا المبحث ناظر إلى ما هو الموضوع له لها. إلا إن لازم كلام

بينهما، وجوه، بل أقوال لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها (1) بلا قرينة.

=====

المصنف هنا هو: استعمال الصيغة في المعاني المذكورة في كلامه، إذ كونها حقيقة في الوجوب أو الندب إنما يصح بعد استعمالها فيهما.

وهذا ينافي ما تقدم منه في المبحث الأول حيث قال: إن الصيغة لم تستعمل في واحد منها، ويمكن الجواب عنه بأحد وجهين: الأول: أن المصنف في هذا المبحث الثاني سلك مسلك المشهور؛ الذين يقولون باستعمالها في هذه المعاني.

الثاني: أن غرض المصنف ليس استعمالها في الوجوب، أو الندب، أو المشترك بينهما، بل غرضه: أنها تستعمل في الوجوب أو الندب أي: بداعي الوجوب أو الندب، ولكنها موضوعة لإنشاء الطلب الالزامي الذي استعملت فيه بداعي الوجوب والالزام.

ثم المراد بالوجوب هي النسبة الطلبية المصححة لاعتبار الوجوب بمعنى: أن الأمر لما كان مبرزاً للإرادة مع عدم الترخيص في الترك يصح اعتبار الوجوب، وإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصح اعتبار الوجوب، بل يصح اعتبار الندب.

وكيف كان؛ فهنا أقوال، وعمدتها هي الأربعة المذكورة في المتن، وقد ذكر صاحب المعالم «رحمه الله» أقوالاً آخر؛ مثل: كونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب والإباحة، أو مشتركة معنى بين هذه الثلاثة والجامع هو الإذن في الفعل، أو مشتركة لفظاً بين أربعة وهي الثلاثة السابقة مع التهديد، أو الوقف، فمجموع الأقوال هي ثمانية.

(1) أي: عند استعمال الصيغة بلا قرينة على الوجوب أو الندب، وظاهر المصنف هو: القول الأول؛ وهو وضعها للوجوب حيث قال: «لا يبعد تبادر الوجوب»، ومن البديهي: أن التبادر هنا مثبت للحقيقة؛ لعدم كونه مستنداً إلى القرينة، بل يكون مستنداً إلى حاق اللفظ الكاشف ذلك عن الوضع والحقيقة.

نعم؛ ظاهره هو عدم الجزم على ذلك حيث عبر بقوله: «لا يبعد تبادر الوجوب».

ومن المحتمل أن يكون وجه عدم جزم المصنف بذلك ما ذكره بعض من: أن الأمر إنما يظهر إرادة المرید للفعل، وإرادته الفعل أعم من الترخيص في الترك المساوق للاستحباب، وعدمه المساوق للوجوب؛ إلاّ إن حمل كلام المصنف على هذا الاحتمال لا يخلو عن الإشكال؛ فإن صيغة الأمر عند الإطلاق تحمل على الوجوب؛ لأن الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده حتماً، والندب محتاج إلى قيد زائد وهو الإذن في الترك، ومع عدم القيد فهي ظاهرة في الوجوب. وقيل: أن تعبيره بقوله: «لا يبعد» إنما هو لضعف القول بأن الصيغة موضوعة للوجوب.

و يؤيده (1): عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال (2).

و كثرة الاستعمال فيه (3) في الكتاب و السنة وغيرهما لا توجب نقله إليه، أو

=====

(1) أي: يؤيد تبادر الوجوب «عدم صحة الاعتذار عن المخالفة...» إلخ، وإنما جعله مؤيدا لا دليلا برأسه لصحة الاعتذار أيضا مع ظهور الصيغة في الوجوب و لو لأجل انصرافها إليه لا لوضعها له، فعدم صحة الاعتذار حينئذ لا تدل على الوضع للوجوب؛ بخلاف التبادر لكونه من علائم الوضع.

(2) و حاصل الكلام في المقام: أن العبد مع اعترافه بعدم وجود القرينة على النذب؛ لا يصح منه الاعتذار لتركه أمر المولى باحتماله النذب، فعدم صحة الاعتذار منه، و احتجاج المولى عليه و مؤاخذته له، و عدم قبوله لعدره كاشف عن وضع الصيغة للوجوب؛ إذ لو كان مشتركا صح منه الاعتذار.

### رد على القول بكون صيغة الأمر للنذب

(3) أي: كثرة الاستعمال في النذب. و هذا الكلام اعتراض على صاحب المعالم، و جواب عما أفاده في المعالم، فلا بد من ذكر ما في المعالم كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

قال صاحب المعالم بعد ما اختار أن الأمر حقيقة في الوجوب ما لفظه: (فائدة:

يستفاد من تضاعف أحاديثنا المروية عن الأئمة «عليهم السلام»: أن استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعا في عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ؛ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر منهم «عليهم السلام» (1). انتهى.

و حاصل اعتراض المصنف عليه و جوابه عنه هو: أن كثرة استعمال الأمر في النذب في الكتاب و السنة وغيرهما؛ لا توجب نقل الأمر إلى النذب أو حمله عليه، و هذا الجواب من المصنف عن كلام المعالم يرجع إلى وجوه ثلاثة: - على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 442» -.

الوجه الأول: أن مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا- يوجب النقل إليه؛ بحيث يصير المنقول إليه معنى حقيقيا. و لا يوجب الحمل عليه ترجيحاً له على المعنى الحقيقي؛ لأن النقل منوط بمهجورية المعنى الحقيقي المنقول عنه، و الحمل على المعنى المجازي المشهور موقوف على قلة الاستعمال في المعنى الحقيقي، و من المعلوم: عدم

ص: 334

حمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضا، مع إن الاستعمال وإن كثر فيه (1) إلا إنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا فيه؛ ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور (2)، ثبوت شيء من المهجورية وقلة الاستعمال، وذلك لكثرة الاستعمال في المعنى الحقيقي المانعة عن النقل إلى النذب، وعن الحمل عليه؛ من باب ترجيح المجاز المشهور على المعنى الحقيقي.

=====

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن الاستعمال وإن كثر فيه...» إلخ.

وحاصله: أن كثرة الاستعمال لا توجب النقل إلى معنى ولا الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقة؛ إلا إذا كان الاستعمال فيه بدون القرينة وليس المقام كذلك؛ لأن الاستعمال في النذب كان مع القرينة، فليس استعمال اللفظ في النذب من باب النقل، ولا من المجاز المشهور حتى يرجح على الحقيقة فيقدم عليها، أو يتوقف على خلاف.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص...» إلخ، وحاصله: هو النقض بصيغ العموم كالجمع المعرف باللام، ولفظة كل وجميع وغيرها. توضيحه: أن صيغ العموم تخصص كثيرا بالمخصص المنفصل حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص»، ومع ذلك لم ينثلم ظهورها في العموم، ولذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص، إلا إذا نهضت قرينة على إرادة الخصوص.

وبالجملة: مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي، إذ لو كان مانعا عنه لكانت كثرة استعمال صيغة العموم في الخصوص مانعة أيضا عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينة، ومن المسلم: عدم المنع هناك فكذا هنا.

والحاصل: أن وزان صيغة الأمر من ناحية استعمالها في النذب وزان صيغة العموم من جهة استعمالها في الخصوص.

(1) أي: مع إن استعمال الأمر وإن كثر في النذب؛ إلا إن ذلك الاستعمال كان مع القرينة لا بدونها، ومن المعلوم: أن كثرة الاستعمال مع القرينة في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا في المعنى المجازي؛ ليرجح المعنى المجازي المشهور على المعنى الحقيقي، أو يتوقف حتى تقوم القرينة على المراد.

(2) أي: قيل: بترجيح المعنى المجازي المشهور على المعنى الحقيقي. وقيل: يتوقف حتى تنهض قرينة على المراد.

كيف (1)؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، ولم ينثلم به (2) ظهوره في العموم؛ بل يحمل عليه (3) ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

=====

(1) أي: هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم، وقد سبق توضيحه فلا حاجة إلى تكراره.

(2) أي: بالاستعمال الكثير. والضمير في قوله: «ظهوره» يرجع إلى العموم.

(3) أي: بل يحمل العام على العموم ما لم تقم قرينة على أن المراد هو الخصوص.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

أما خلاصة البحث ففي أمور:

1 - الفرق بين المبحثين؛ أن الأول: ناظر إلى ما استعملت فيه صيغة الأمر. والثاني:

ناظر إلى ما هو الموضوع له لها. وقد عرفت: أن عمدة الأقوال في المسألة هي الأربعة المذكورة في المتن.

2 - الجواب عن كلام المعالم؛ أولاً: إن كثرة استعمال الأمر في المعنى المجازي - وهو النذب - لا توجب النقل إلى النذب أو الحمل عليه.

و ثانياً: فكما أن استعمال الأمر في النذب كثير؛ كذلك كثير في الوجوب أيضاً.

و ثالثاً: إن الاستعمال في النذب وإن كان كثيراً؛ إلا إن هذا الاستعمال كان مع القرينة، وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب صيرورته مجازاً مشهوراً؛ حتى يرجح على المعنى الحقيقي، أو يتوقف على خلاف.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب للتبادر، وعدم صحة الاعتذار عند المخالفة، فيعاقب العبد عندها، ولا يصح اعتذاره باحتمال النذب؛ وذلك كاشف عن وضعها للوجوب.

هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب و البعث (1) - مثل: يغتسل، و يتوضأ و يعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأقواها (2) بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار، بثبوت النسبة و الحكاية عن

=====

### في مدلول الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب

(1) قبل البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في هذا المبحث فنقول: إنه لا شك في ورود الجمل الخبرية في مقام الطلب و البعث في النصوص الشرعية؛ مثل: يغتسل و يتوضأ و يعيد، إلا إنه قد وقع الخلاف في مقامين، قد أصر المصنف أولهما عن الثاني على خلاف النظم الطبيعي:

المقام الأول: طبقا للترتيب الطبيعي هو: أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب و البعث هل هي مستعملة في معناها الحقيقي أعني: الإخبار بثبوت النسبة، أو عدم ثبوتها و لكن لا بداعي الإخبار و الإعلام؛ بل بداعي البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، أو هي مستعملة في إنشاء الطلب و لو مجازا؟ «فيه وجهان» بل قولان و قد ذهب المصنف إلى الأول حيث قال: «بل تكون مستعملة فيه إلا إنه ليس بداعي الإعلام...» إلخ. و المشهور هو الثاني.

المقام الثاني: أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب و البعث، سواء قلنا: باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي، أم في إنشاء الطلب و لو مجازا؛ هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا؟ ذهب المصنف إلى الأول. حيث قال: «الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة». هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع فنقول: إن القائلين في المقام الأول باستعمالها في إنشاء الطلب و لو مجازا اختلفوا على قولين: قول بظهورها في الوجوب لوجوه؛ أو جهها أن الوجوب أقرب المجازات؛ بعد كون كل من الوجوب و الندب و الإباحة معنى مجازيا لها. و قول:

بالتوقف نظرا إلى أن الأقرب اعتبارية غير موجبة لظهور اللفظ فيه.

«و أما القائلون» في المقام الأول باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي، لكن لا بداعي الإخبار و الإعلام، بل بداعي البعث و التحريك فهم أيضا بين من يقول بالتوقف كصاحب البدائع. و بين من يقول: بظهورها في الوجوب كالمصنف، بل يقول: إنها أظهر في الوجوب من الصيغة، فإنه أخبر بوقوع المطلوب في مقام طلبه إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون ظهوره في البعث أكد من ظهور الصيغة.

(2) أي: ليس الوجوب بأقوى المجازات. هذا إشارة إلى القول بالتوقف.



وقوعها. الظاهر: الأول (1)، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفى (2): إنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي: الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه (3)، إلا إنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد؛ حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة؛ كما هو الحال في الصيغ الإنشائية (4)، على ما عرفت؛ من: أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعي آخر، كما مر (5).

لا يقال (6): كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

=====

(1) أي: هو ظهور الجملة في الوجوب؛ وذلك لانسباق الوجوب من الإطلاق عند تعذر الحقيقة.

(2) هذا الكلام إشارة إلى المقام الأول؛ إلا إنه أخره عن المقام الثاني كما عرفت في بيان محل النزاع.

وكيف كان؛ فالجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب لم تستعمل في غير معناها عند المصنف؛ بل استعملت في معناها. غاية الأمر: بداعي البعث لا بداعي الإخبار والإعلام.

(3) أي: في معناها الحقيقي وهو ثبوت النسبة.

(4) أي: المستعملة لغير داعي معناها الأصلي؛ كالاستفهام المستعمل لغير داعي الفهم مثلاً.

وحاصل الكلام في المقام: أنه كما أن الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في معانيها الإيقاعية لدواع مختلفة؛ غير وجودها الواقعي، كإنشاء الاستفهام لا بداعي طلب العلم ورفع الجهل؛ بل بداعي التقرير أو غيره، ولا يكون في البين مجاز، كذلك الجمل الخبرية فإنها تستعمل في معانيها لا بداعي الإعلام؛ بل بداعي البعث وتحريك المخاطب إلى المطلوب، وإعلان عدم الرضا بتركه من دون لزوم مجاز أصلاً.

(5) كما مر تفصيل ذلك في الإيقاظ.

(6) لا- يقال: كيف يجوز الإخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب؟ - كما هو ظاهر قول المصنف «حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه» - والحال أنه يلزم الكذب كثيراً؛ وذلك «لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك» أي: بالطلب التشريعي في الخارج.

و خلاصة الكلام: أنه بناء على أن الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها الخبري يلزم الكذب؛ لعدم وقوع المخبر عنه بتلك الجمل في الخارج غالباً؛ لعصيان الفساق غير المباليين بالأحكام الشرعية، فلا بد حينئذ من الالتزام باستعمالها في الإنشاء دون الإخبار لئلا يلزم الكذب.

فإنه يقال (1): إنما يلزم الكذب إذا أتى بها (2) بداعي الإخبار و الإعلام؛ لا لداعي البعث، كيف (3)؟ وإلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات؛ فمثل: «زيد كثير الرماد»، أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، وإنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون (4) الطلب بالخبر في مقام

=====

(1) حاصل الجواب عن إشكال لزوم الكذب في كلامه تعالى هو: أن مطلق الخبر لا يتصف بالصدق و الكذب أي: ليس في مطلق الخبر احتمال الصدق و الكذب؛ بل في خصوص الخبر الذي قصد به الإعلام، فإذا قصد بالجملة الخبرية البعث دون الإعلام كما هو مفروض البحث؛ لا يتصف الخبر بشيء منهما. و عليه: فلا يلزم من الإخبار بالجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب كذب أصلا.

(2) أي: بالجملة الخبرية.

(3) أي: كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزما للكذب؟ و لو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات المستعملة لإفادة الملزوم فقط لا اللازم و الملزوم معا؛ إذ يجوز الجمع بين اللازم و الملزوم عند أهل البيان، و هذا هو الفارق بين الكناية و المجاز، حيث لا يجوز الجمع بين الحقيقة و المجاز، فإن المجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية. فمثل: «زيد كثير الرماد» أو «زيد جبان الكلب»، أو «زيد مهزول الفصيل» و نحوها لا يكون كذبا إذا قيل: بأن كثرة الرماد، و جبان الكلب، و هزال الفصيل كناية عن جوده كما هو كذلك.

أما المثال الأول: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لكثرة الطبخ؛ المستلزمة لكثرة الرماد.

و أما الثاني: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لكثرة زجر الكلب، المستلزمة لجبنه إذ من لا يمر عليه الضيف كان كلبه جريئا.

و أما الثالث: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لإعطاء لبن الناقة للضيوف؛ المستلزم لهزال فصيلها.

و الحاصل: أن هذه الجملة صادقة و إن لم يكن لزيد رماد أو كلب أو فصيل أصلا؛ و إنما يلزم الكذب إذا لم يكن جوادا. و محل الكلام من هذا القبيل، فحاصل تنظير الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب بباب الكنايات: إنه كما لا تكون المعاني المكنى بها مثل كثرة الرماد مثلا موردا للصدق و الكذب، مع كون الكلام خبرا في باب الكنايات فكذلك الجملة الخبرية التي قصد بها البعث لا الإعلام لا تتصف بالصدق و الكذب.

(4) الغاء في قوله: «فيكون الطلب...» إلخ للتفريع و الترتيب. أي: فيترتب و يتفرع

التأكيد أبلغ، فإنه (1) مقال بمقتضى الحال هذا مع إنه (2) إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة (3) إن تكن موجبة على كون الجمل الخبرية إخبارا بداعي الطلب لا بداعي الإعلام: أن يكون الطلب بالجمل الخبرية أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائية، إذ كون المتكلم في مقام الإيجاب يقتضي التأكيد، ثم الجملة الخبرية في مقام الطلب تفيد التأكيد، فتكون مطابقة لمقتضى الحال فتكون أبلغ.

=====

(1) أي قوله: «فإنه مقال...» إلخ بيان لوجه الأبلغية، و ملخصه: أنه لَمَّا كان المتكلم في مقام البعث، فالمناسب له هو الإتيان بما يؤكد، و حيث إن الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم شدة الطلب؛ التي لا يزاحمها شيء من موانع التأثير في وجوب المطلوب؛ لدلالة الإخبار بالوقوع على إرادة إيجاده؛ بحيث لا يرضى بتركه، ولذا أخبر بوجوده، و أتى بالجملة الخبرية.

فدلالتها على الطلب تكون من باب الكناية التي هي استعمال اللفظ في المعنى بداعي إلى لآزمه أو ملزومه؛ حيث إن الإخبار بالوقوع بداعي الطلب من لوازم البعث و الإرادة.

فمدلول الجملة الخبرية هو: الإخبار بالوقوع الذي هو لازم شدة الطلب، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم، و عليه: فلم تستعمل الجملة الخبرية المقصود بها الإنشاء في نفس الإنشاء؛ حتى يلزم مجاز في الكلمة أو الكلام كما عن بعض؛ مثل «منتهى الدراية».

(2) هذا استدلال على دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بمقدمات الحكمة؛ وهي:

كون المتكلم الحكيم في مقام بيان تمام المراد، و عدم نصب قرينة على غير الوجوب، و عدم كونه متيقن الإرادة، فهذه المقدمات تقتضي حملها على الوجوب، إذ المفروض في المقام هو: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإجمال أو الإهمال، و لم ينصب قرينة على النذب، فلا بد من حملها على الوجوب؛ لأن إرادة غيره نقض للغرض بخلاف إرادة الوجوب؛ فإن النكتة المزبورة أعني: شدة مناسبة الإخبار بالوقوع موجبة لظهور الجملة فيه، أو لتيقنه منها.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: الاستدلال على دلالة الجملة على الوجوب بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: الظاهر الأول أي: المتبادر منها هو الوجوب الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل بداعي البعث بنحو أكد». و قوله: «فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ».

الثالث: مقدمات الحكمة.

(3) أي: الإخبار بالوقوع، أو صيانة الكلام عن الكذب أولا موجبة لظهور الجملة

لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته (1)؛ إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره (2)، فافهم (3).

=====

الخبرية في الوجوب، أو موجبة لتعيين الوجوب، إذ يدور الأمر بين الوجوب والندب والأول هو المتعين.

(1) أي: إرادة الوجوب.

(2) أي: على غير الوجوب أي: مع عدم القرينة على غير الوجوب تكون النكتة المزبورة قرينة على الوجوب.

(3) لعله إشارة إلى دقة المطلب، والتدبر في كيفية دلالة الجمل الخبرية على الوجوب، وأن استفادته منها بالكناية على التقريب المذكور أولى مما نسب إلى المشهور من استعمالها في الإنشاء، وأن النكتة المزبورة تصلح لتعيين إرادة الوجوب، فما في البدائع «من منع دلالة الجمل الخبرية على المقصود بها الإنشاء على خصوص الوجوب؛ لأن المستحبات أكثر من الواجبات، وأكثرها استفادة من الجمل الخبرية، فليس استعمالها في الوجوب أكثر من الندب حتى تحمل عليه مع التجرد عن القرينة»؛ لا يخلو من غموض، لأن النكتة المزبورة صالحة لحمل الجمل الخبرية على الوجوب، ولا يعدل عنها إلاً بدليل كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 453».

وفي العناية: لعله إشارة إلى أن مقدمات الحكمة من شأنها أن تقتضي الشيع والسريان كما في «أعتق رقبة»؛ أو تقتضي العموم والشمول كما في أحلّ الله البيع على ما يأتي التصريح به في بحث المطلق والمقيد، ولا تكاد تقتضي تعيين أحد المحتملات؛ إلاً إذا كان سائر المحتملات مما فيه تقييد و تضييق كما في اقتضائها كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً؛ لأجل كون كل واحد مما يقابله من الغيري والتخييري والكفائي؛ مما فيه تقييد الوجوب و تضييق دائرته كما سيأتي تحقيقه في محله، والمقام ليس من هذا القبيل؛ فإن الندب وإن كان يحتاج إلى مئونة التقييد بعدم المنع من الترك. إلاً إن الوجوب أيضاً يحتاج إلى مئونة التقييد بالمنع من الترك. انتهى مع تصرّف ما.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - أن الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب تستعمل في إنشاء الطلب مجازاً عند

## المبحث الرابع (1): إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجود، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا

### إشارة

المشهور، و تستعمل في معناها الحقيقي و هو الإخبار عن ثبوت النسبة و الحكاية لكن بداعي إنشاء الطلب؛ لا بداعي الإعلام عند المصنف.

=====

2 - أنها ظاهرة في الوجود؛ إما للتبادر أو لكون استعمالها فيه أكد و أبلغ، أو لمقدمات الحكمة؛ فإنها تقتضي أن يكون مراد المتكلم هو الوجود.

3 - لا يلزم الكذب من وقوع الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب في كلامه تعالى، فإن الكذب إنما يتحقق لو كان الاستعمال بداعي الإعلام؛ لا بداعي إنشاء الطلب و البعث.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

أنها مستعملة في معناها الحقيقي بداعي البعث و التحريك لا بداعي الإعلام، و أنها ظاهرة في الوجود لا في الندب.

### صيغة الأمر ظاهرة في الوجود أم لا؟

(1) الكلام في دلالة صيغة الأمر على الوجود من غير طريق الوضع له.

و الأولى تقديم هذا المبحث على المبحث الثالث لأنه من تنمة المبحث الثاني. إذ قد عرفت: أن مقتضى التحقيق في المبحث الثاني هو أن صيغة الأمر حقيقة في الوجود، و قد أثبت المصنف هذا المعنى هناك، فعليه أن يتلوه بالمبحث الرابع، و يجعله مبحثا ثالثا؛ فيقول: - إتماما للفائدة و استيعابا لجميع الأطراف - «المبحث الثالث: أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجود؛ هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون؟».

و الغرض من عقد هذا المبحث هو: أنه إذا لم يثبت وضع صيغة الأمر للوجود لضعف أدلته و عدم نهوضها عليه، فهل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟ قولان؛ و قد قال بعض الأصوليين بظهور الصيغة في الوجود لوجوه على سبيل مانعة الجمع، و هي ثلاثة أدلة:

1 - غلبة استعمال الصيغة في الوجود.

2 - غلبة وجود الوجود، فإنه غالبا استعملت الصيغة في الوجود.

3 - أكملية الوجود: فكونها ظاهرة في الوجود لكونه أكمل من الندب، و كل هذه الوجوه الثلاثة مورد للمناقشة عند المصنف، بل إنها

واهية كما أشار إليه بقوله:

«و الكل كما ترى...» إلخ أي: واهية كما ترى بالوجدان، و ذلك ضرورة: أن استعمال

ص: 342

أو تكون؟ قيل: بظهورها فيه؛ إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكملته و الكل كما ترى؛ ضرورة: إن الاستعمال في الندب و كذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. و أما الأكملية فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهها له. و مجرد الأكملية لا يوجبه كما لا يخفى.

نعم (1)؛ فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الصيغة في الندب ليس بأقل لو لم يكن بأكثر من استعمالها في الوجوب، و كذلك وجود الوجوب أيضا ليس بأكثر لو لم يكن بأقل من الندب، فهذا الجواب في الحقيقة يرجع إلى منع الصغرى أعني: كثرة استعمال صيغة الأمر في الوجوب، أو كثرة وجوده من الندب؛ لأن الاستعمال في الندب، و كذا وجوده الخارجي لو لم يكن أكثر من الوجوب فليس بأقل منه.

=====

و أما أكملية الوجوب: فهي غير موجبة للظهور في الوجوب؛ لأن الظهور إنما ينشأ من شدة أنس اللفظ بالمعنى؛ بحيث يصير وجهها و مرآة له، على حدّ إذا أحضر المتكلم اللفظ كأنه أحضر المعنى بعينه. و الأكملية وحدها لا توجب ذلك حتى يقال: إن الأكملية دليل على ظهور صيغة الأمر في الوجوب، و هذا الجواب يرجع إلى منع الكبرى؛ بمعنى: أن الصغرى - وهي الأكملية - و إن كانت مسلمة إلا إنها لا توجب ظهور اللفظ فيه كما عرفت، فإن مجرد الأكملية لا يوجب شدة الأنس بين اللفظ و المعنى كما أشار إليه بقوله: «و مجرد الأكملية لا يوجبه».

(1) لَمَّا أَبْطَلَ الْمُصَنَّفُ الْوَجْهَ الثَّلَاثَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ سَلَكَ طَرِيقًا آخَرَ لِاسْتِظْهَارِ الْوَجُوبِ مِنَ الصِّيغَةِ؛ فَقَالَ بِظُهُورِهَا فِيهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَ تَمَامِيَةِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ فِيَقَالَ: إِنَّ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِي الْوَجُوبَ؛ لِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ وَ إِرَادَةِ النَّدْبِ مِنْ مَجْرَدِ الطَّلْبِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الصِّيغَةِ غَيْرِ مُمْكِنَةٍ، لِاحْتِيَاجِ إِرَادَتِهِ إِلَى مُزِيدِ بَيَانٍ، وَ عَدَمِ كِفَايَةِ نَفْسِ الطَّلْبِ فِي ذَلِكَ، حَيْثُ إِنَّ مُمَيِّزَ النَّدْبِ - وَ هُوَ التَّرْخِيصُ فِي التَّرْكِ - لَيْسَ مِنْ سَنَخِ الطَّلْبِ حَتَّى يَصِحَّ الْاعْتِمَادُ عَلَيْهِ فِي بَيَانِهِ، هَذَا بِخِلَافِ الْوَجُوبِ فَانْ مُمَيِّزُهُ - وَ هُوَ الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ - مِنْ سَنَخِ الطَّلْبِ، لِأَنَّ الْمَنْعَ مِنَ التَّرْكِ هُوَ نَفْسُ الطَّلْبِ حَقِيقَةً، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ أُخْرَى عَنِ طَلْبِ عَدَمِ التَّرْكِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ طَلْبِ الْفِعْلِ، فَيَجُوزُ لِلْمُتَكَلِّمِ الْإِتْكَالَ فِي بَيَانِهِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَى طَبِيعَةِ الطَّلْبِ؛ مِنْ دُونَ لُزُومِ مُحْذُورِ إِخْلَالٍ بِالْغَرَضِ، فِإِطْلَاقِ الطَّلْبِ كَافٍ فِي إِرَادَةِ الْوَجُوبِ دُونَ النَّدْبِ؛ لِأَنَّ فَصْلَ النَّدْبِ - وَ هُوَ التَّرْخِيصُ فِي التَّرْكِ - أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى الطَّلْبِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى مُزِيدِ بَيَانٍ، فَلَا يُمْكِنُ الْإِتْكَالَ فِي بَيَانِهِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الطَّلْبِ لِتَحْدِيدِ الطَّلْبِ فِيهِ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنِ حَقِيقَتِهِ، بِخِلَافِ الْوَجُوبِ فَإِنَّهُ لَا تَحْدِيدَ فِيهِ

الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد، و التقييد بعدم المنع من الترك؛ بخلاف الوجوب؛ فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد، فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم (1).

=====

بما هو خارج عن حقيقته، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب و هو الصيغة.

(1) لعله إشارة إلى: أن مقتضى مقدمات الحكمة هو الندب لا الوجوب؛ نظرا إلى أن الوجوب يحتاج إلى مئونة التحديد و التقييد بالمنع من الترك؛ و ذلك أن الطلب المستفاد من صيغة الأمر لَمَّا كان مشتركا بين الوجوب و الندب، و كان الوجوب يحتاج إلى أمر زائد و هو شدة الطلب، كان مقتضى مقدمات الحكمة هو الحمل على الندب، فيبنى على عدم الطلب للوجوب بل للندب.

و يحتمل: أن يكون إشارة إلى ضعف ما ذكر؛ من كفاية إطلاق الطلب في إرادة الندب.

وجه الضعف: أن منشأ اعتبار الوجوب و الندب هو النسبة الطلبية المجردة عن الترخيص في الترك و المقرونة به، و الشدة و الضعف ليسا دخيلين في النسبة، فإن كانت النسبة الطلبية مجردة عن الترخيص في الترك ينتزع العقل منها الوجوب، و إن كانت مقرونة بالترخيص في الترك ينتزع منها الندب. فمقتضى مقدمات الحكمة هو الوجوب لا الندب.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - قد قال المصنف في المبحث الثاني: إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، و الغرض من عقد هذا المبحث الرابع: أنه على فرض عدم كونها حقيقة في الوجوب؛ هل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟ قولان: قيل: إنها ظاهرة في الوجوب لأحد أمور:

إما لغلبة الاستعمال. و إما لغلبة وجود الوجوب، و إما لأكملية الوجوب على الندب.

و هذه الوجوه الثلاثة مردودة عند المصنف؛ لمنع الصغرى في الأوليين، و منع الكبرى في الأخير.

2 - يقول المصنف: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بمقدمات الحكمة لو كان المتكلم بصدد البيان، فإنها حينئذ تقتضي الوجوب، لأن الندب يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب حيث لا تحديد فيه لأن المنع من



**إشارة**

إن إطلاق الصيغة (1) هل يقتضي كون الوجوب توصيليا فيجزئ إتيانه مطلقا، و لو الترك هو عين الطلب و ليس أمرا زائدا كي يحتاج إلى مئونة البيان، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب و هو الصيغة.

=====

3- رأي المصنف (قدس سره): إن صيغة الأمر لا تكون ظاهرة في الوجوب على؛ فرض عدم ثبوت وضعها له.

نعم؛ فيما كان المتكلم بصدد البيان: كان مقتضى مقدمات الحكمة الحمل على الوجوب؛ وذلك لأن الوجوب طلب أكيد فهو محض الطلب جنسا و فصلا، و الندب طلب ضعيف فهو طلب جنسا لا فصلا. فالصيغة الدالة على الجامع أي: الطلب تناسب الوجوب دون الندب، فالتكلم في مقام بيان تمام المراد كما هو ظاهر حاله - إذا لم ينصب قرينة الندب و ليس في البين متيقن - كان إرادة الندب منافيا لكونه في مقام البيان، بخلاف إرادة الوجوب فإنه كفى بيانا له ذكر الصيغة الدالة على الجامع. انتهى الكلام في الخلاصة.

**في التعبدية و التوصلي**

(1) قبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع و الخلاف، و ما هو الغرض من عقد هذا المبحث فنقول:

**إنه لا خلاف في أن الواجب في الشرع على قسمين:**

منه: ما يكون الغرض منه أن يتقرب العبد إلى المولى؛ كالصلاة و الصوم و الحج و غير ذلك من العبادات. و هذا القسم من الواجب يسمى بالتعبدية أي: ما لا يحصل الغرض منه، و لا يسقط الأمر به إلا إن يؤتى به على وجه التقرب إلى المولى.

و منه: ما أمر به لمجرد مصالح فيه، و ليس الغرض منه التقرب إلى المولى، فإن أتى به متقربا به و امتثالاً لأمره يحصل به القرب و الثواب، و إن لم يؤت به كذلك، بل أتى بداع آخر يحصل به الغرض و يسقط الأمر و إن لم يحصل به القرب و الثواب أصلا؛ كما في دفن الميت و تكفينه و توجيهه إلى القبلة و غير ذلك من الواجبات التوصلية.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أن محل النزاع و الغرض من عقد هذا المبحث أنه: هل يكون للصيغة إطلاق رافع للشك في التعبدية و التوصلية بمعنى: هل هناك أصل لفظي أي: إطلاق يقتضي كون الوجوب توصيليا فيجزئ إتيان الواجب؛ سواء كان مع القربة أم

بدون قصد القرية أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته و توصليته إلى الأصل.

### لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

إحداها: الوجوب التوصلي (1): هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول بدونها أم لا يقتضي توصليته كما لا يقتضي تعبديته؟ بل لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية من البراءة و الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام. و تحقيق المقام يتوقف على بيان أمور، و تمهيد مقدمات ثلاث.

=====

كما أشار إليه بقوله: «لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات». قوله هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقق لعدم الدليل؛ الذي هو موضوع للرجوع إلى الأصل العملي، و المراد به هنا ليس إلا البراءة أو الاشتغال.

(1) أي: التوصلي هو الوصف بحال المتعلق و هو الواجب، لا بحال نفس الموصوف و هو الوجوب، و ذلك لأن التعبدية و التوصلية ناشتتان من الملاكات الداعية إلى التشريع، فإن كان الملاك القائم بالواجب - بناء على ما عليه مشهور العدلية من قيام المصالح و المفسدات بمتعلقات التكليف - بمثابة يحصل بمجرد وجود الواجب و لو بداع غير قربي، فالواجب توصلي، و إلا فتعبدية، فالفرق بينهما إنما هو في الغرض القائم بالواجب، و أما الغرض من نفس الوجوب فهو واحد في التعبدية و التوصلي؛ و هو دعوة المكلف إلى إيجاد المادة و نقض عدمها المحمولي بوجودها كذلك.

فالوجوب التوصلي لا يغير التعبدية أصلاً. و من هنا يعلم: أن التعبدية من قيود المادة، فالإطلاق المبحوث عنه راجع إلى المادة لا الهيئة، فجعل هذا البحث من أبحاث الصيغة لا يخلو من المسامحة؛ كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 457».

و كيف كان؛ فقد وقع الكلام في بيان ما هو المراد من التوصلي و التعبدية فقول: إن الوجوب التوصلي ما يحصل الغرض منه بمجرد حصول الواجب، و يسقط الأمر بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية؛ فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد في سقوطه و حصول الغرض منه من الإتيان به بقصد القرية. هذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره»، و هو أحد تعريفات الوجوب التوصلي و أسدّها.

و قيل: بأن الواجب التعبدية: ما شرع الإتيان به بنحو العبادة و للتعبد به، و يقابله التوصلي و هو: ما شرع لغرض حصوله بذاته لا بعنوان العبادة.

و قيل: بأن التعبدية: ما اعتبر فيه قصد القرية، و التوصلي: ما لم يعتبر فيه قصد القرية.

و ذكر الإمام الخوئي «قدس سره» للتعبدية معنى آخر و هو: ما لا يسقط به الأمر إلا

الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد - في سقوطه و حصول غرضه - من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

ثانيتها: أن التقرب المعتبر في التعبدية (1) إن كان بمعنى: قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً، و ذلك (2) لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق بالمباشرة، و أن يكون عن إرادة و اختيار و أن لا يكون بفعل محرم، بخلاف التوصلي: فإنه ما يسقط الأمر بمجرد وجوده و تحققه خارجاً؛ و لو كان بفعل الغير أو بلا إرادة و اختيار أو بفعل محرم من المحرمات كتطهير الثوب مثلاً.

=====

ثم يقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي إذا اشتبه الأمر علينا، و يتردد الواجب بين التعبدية و التوصلية، و يأتي تفصيل ذلك بعد المقدمات الثلاثة فانتظر.

### اعتبار قصد القرية عقلاً

(1) أي: أن التقرب المعتبر في التعبدية، المصحح لعبادية شيء عبارة عن إتيانه بنحو قربي؛ و ذلك يتصور على وجوه:

منها: إتيانه بداعي حسنه. و منها: إتيانه بداعي كونه ذا مصلحة. و منها: إتيانه لكونه محبوباً للمولى. و منها: إتيانه لكون المولى أهلاً للعبادة.

و منها: إتيانه بداعي امتثال أمره كما أشار إليه المصنف بقوله: «بمعنى: قصد الامتثال بالواجب بداعي أمره».

إذا عرفت هذه الاحتمالات و الوجوه فاعلم: أن دخل القرية شرعاً بأحد هذه الوجوه في العبادة - غير الوجه الأخير - لا يستلزم محذوراً أصلاً؛ لكون القرية حينئذ من قيود المتعلق؛ بحيث يصح لحاظها في عرض المتعلق كالطهارة و الاستقبال و الستر مثلاً بالنسبة إلى الصلاة، فتتأهل يد التقييد للحاظي بلا إشكال.

(2) و أما دخلها شرعاً في العبادة بالمعنى الأخير فلا يمكن، بل يمتنع اعتبارها شرعاً في متعلق التكليف، فلا بد من الالتزام باعتبار قصد القرية في الواجبات العبادية عقلاً لا شرعاً، و قد أشار إلى تقريب عدم اعتباره شرعاً بقوله: «و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر شيء...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المتعلق بالصلاة مثلاً مقدم على الحكم و الأمر، كتقدم العلة على المعلول، فالأمر متأخر عن المتعلق، و قصد امتثال الأمر متأخر عن نفس الأمر.

ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ التقرب بمعنى: قصد امتثال الأمر لا يمكن أن يؤخذ شرعا قيذا لمتعلق الحكم شرطا أو شطرا؛ إذ لا يمكن أن يكون القصد المذكور مأخوذا في المتعلق؛ الذي هو متقدم عليه برتبتين على ما عرفت، مثلا: الأمر بالصلاة متأخر عن متعلقه وهي الصلاة، وقصد امتثال هذا الأمر متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذا في الصلاة؟ إذ لازم ذلك هو: الدور المحال؛ لأن قصد امتثال الأمر يتوقف على الأمر، والأمر يتوقف على المتعلق المقيد بقصد الأمر، وهذا دور واضح.

أو لازم ذلك هو: تقدم الشيء على نفسه؛ بتقريب: أن متعلق الأمر لا بد وأن يكون في رتبة سابقة على نفس الأمر لأنه معروض الأمر، والأمر عارض، والعارض متأخر عن معروضه رتبة.

وعلى كلا التقديرين: لا يمكن أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق لأنه متأخر عنه، ففرض كونه في متعلق الأمر يستلزم فرض تقدمه على الأمر، فيلزم أحد المحذورين؛ فيمتنع دخل قصد امتثال الأمر شرعا جزءا أو شرطا في المتعلق، فلا بد من أن يكون اعتباره في العبادات عقلا، وأن يكون قصد الأمر من أنحاء الامتثال وكيافته عقلا لا شرعا، لا على نحو الشرطية بأن يقول المولى لعبده: «أقم الصلاة بشرط امتثال أمرها»، ولا على الشرطية بأن يقول: «أقم الصلاة مع قصد امتثال أمرها».

ويمكن حمل عبارة المصنف على استلزام أخذ قصد القرية في متعلق الأمر لمحذور التكليف بغير المقدور؛ كما أشار إليه بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها».

توضيح هذه العبارة: أن الأمر إذا لم يتعلق بذات الصلاة؛ بل بها مقيدة بداعي الأمر امتنع الإتيان بها لأمرها؛ وذلك للزوم التكليف بغير المقدور، فإن المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر وهو الصلاة مثلا، وأما الإتيان به مقيدا بقصد أمره فهو غير مقدور للمكلف؛ إذ المفروض: وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلا، والإتيان بالمتعلق بقصد امتثال الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق الأمر الأول ليكون مفاد الأمر الثاني وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره، بحيث يكون الأمر الأول موضوعا للأمر الثاني، فلا بد في وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره من الأمر الثاني المفروض فقده، فيصير إتيان متعلق الأمر بداعي أمره غير مقدور،

و توهم (1): إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة: إمكان تصور الأمر بها مقيدة، و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد (2). ضرورة: إنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من و من الضروري اعتبار القدرة عقلا في متعلق التكليف.

=====

(1) قد حاول المتوهم الجواب عن كلا الإشكاليين؛ أي: الدور و لزوم التكليف بغير المقدور. أما الجواب عن إشكال الدور: فلأن الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجا لا تصورا، و قد عرفت: لزوم الدور، فيقال في تقريره ثانيا: إن الأمر بالصلاة المقيدة بقصد القرية يتوقف على وجود متعلقه الذي منه قصد القرية، و من المعلوم: توقف قصدها على الأمر، فالأمر متوقف على المتعلق المقيد بقصد امتثال الأمر، و هو متوقف عليه هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجا.

و أما إذا كان وجود المتعلق تصورا كافيا في تعلق الأمر فلا يلزم الدور؛ إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم - أعني: الصلاة المقيدة بداعي طبيعة الأمر لا شخصه و مصداقه - ثم يأمر فلا محذور حينئذ في دخل قصد القرية في المتعلق؛ لأن تصور الأمر الطبيعة الكلية مقيدة بامتثالها بداعي أمرها لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج حتى يلزم الدور.

و أما الجواب عن الإشكال الثاني وإثبات القدرة على الامتثال: فلأن القدرة المصححة للأمر إنما هي القدرة على المتعلق في ظرف الامتثال؛ لا في ظرف الأمر، و من المعلوم: أن المكلف قادر على الإتيان بداعي امتثال الأمر، فقولته: «ضرورة إمكان تصور الأمر لها» تعليل لدفع توهم الدور، كما أن قوله: «و التمكن من إتيانها كذلك» تعليل لدفع توهم عدم قدرة العبد على الامتثال.

فملخص الكلام: أن الشرط في حسن الخطاب هو القدرة و التمكن حين الامتثال لا حين الأمر أو قبله، و المفروض: وجود القدرة حين الامتثال لأنه بعد الأمر بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأمورا بها، فيمكن للمكلف الإتيان بها لأمرها؛ لأن العقل لم يكن قاضيا بأزيد من اعتبار القدرة حال الامتثال؛ لاندفاع قبح التكليف بذلك.

(2) خبر لقوله: «و توهم...» إلخ، و جواب عنه.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن التوهم المذكور: أن ما ذكره في دفع إشكال الدور؛ من أن الأمر يتصور الصلاة مقيدة بداعي الأمر - وإن كان بمكان من

الإمكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها، لعدم الأمر بها؛ فإن الأمر - حسب الفرض - تعلق بها مقيّدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

=====

الإمكان - ولكن إشكال عدم قدرة المكلف على الامتثال باق على حاله، وظاهر المصنف هو: تسليم اندفاع إشكال الدور، ولهذا فقد أجاب عن الإشكال الثاني؛ أعني: توهم قدرة المكلف على الامتثال.

وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، والمفروض في المقام: أن الأمر لم يتعلق بذات الصلاة وإنما تعلق بها مقيّدة بداعي الأمر، فمتعلق الأمر مركب من ذات الصلاة وداعي الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف لا يتمكن من إتيان الصلاة المقيّدة بداعي الأمر بداعي أمرها. و الإتيان بذات الصلاة بداعي أمرها وإن كان ممكناً إلا إن الإتيان بذات الصلاة غير واجب؛ لأن المفروض: عدم تعلق الأمر بذات الصلاة ليكون الأمر داعياً إليها، وقد عرفت: أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه؛ مثلاً: الأمر بالصلاة لا يدعو إلى الصوم والحج، بل إلى الصلاة فقط، فالأمر في المقام لا يدعو إلا إلى الصلاة المقيّدة لا المطلقة أعني: ذات الصلاة، ثم ما أتى به المكلف هو الصلاة المطلقة أي: ذات الصلاة دون داعي الأمر؛ لأن داعي الأمر من الأمور القصديّة لا يمكن الإتيان به في الخارج، والصلاة دون داعي الأمر غير واجبة حسب الفرض، فما هو واجب غير مقدور، وما هو المقدور غير واجب.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها». فقوله: «لعدم الأمر بها» تعليل لعدم إمكان الإتيان بالصلاة بداعي أمرها، وقد تقدم تقريبه.

قال العلامة المشكيني في هذا المقام: «بيانه: أن العبد إما أن يأتي بالصلاة - مثلاً - بجميع قيودها وأجزائها بداعي الأمر، وإما أن يأتي بها بهذا الداعي من دون جزئها أو قيدها. والأول غير ممكن؛ لأن المفروض: أن أحد أجزاء المأمور به أو قيوده نفس الأمر، والداعي إلى الشيء داع إلى أجزائه وقيوده، فيلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه وهو مستحيل وجدانا؛ لأن الداعي - المعبر عنه بالعلة الغائية - أول الفكر وآخر العمل، بمعنى:

أن وجوده الذهني متقدم، ووجوده الخارجي متأخر؛ فلو كان الشيء داعياً إلى نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ذهنياً وخارجياً. انتهى مع تصرف ما.

إن قلت: نعم (1)، ولكن نفس الصلاة أيضا (2) صارت مأمورا بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا (3)، لأن ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

=====

(1) الغرض من هذا الإشكال: دفع إشكال عدم القدرة على الامتثال إلى الأبد.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر إذا تعلق بالمقيّد ينحل إلى أمرين ضمنيين، يتعلق أحدهما بالذات التي كانت معروضة للتقيّد. و ثانيهما بالتقيّد وهو داعي الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف يتمكن من إتيان ذات الصلاة بداعي أمرها الضمني، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد.

فقوله: «نعم» إشارة إلى تسليم قوله: «لعدم الأمر بها». ومعنى العبارة حينئذ: أن الأمر وإن لم يتعلق بنفس الصلاة استقلالا؛ ولكنه تعلق بها ضمنا؛ لانحلال الأمر بالمقيّد إلى الأمر بالذات والتقيّد كما عرفت.

(2) أي: كالمجموع صارت مأمورا بها، غاية الأمر: أن الأمر بالمجموع استقلالي، وبالصلاة ضمني.

(3) ومجمل الجواب قبل التفصيل: أن المقيّد والقيّد موجودان بوجود واحد في الخارج وهو الصلاة الخاصة، فالصلاة التي هي ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها حتى يمكن إتيانها بداعي أمرها، والحال: إن الأمر لا يدعو إلا إلى المأمور به نفسه، فإذا لم تكن الصلاة بنفسها مأمورا بها لا يمكن أن يؤتى بها بداعي الأمر المتعلق بها، وبغيرها بداعي أمرها أي: الصلاة، إذ المفروض: لا أمر للصلاة دون تقييدها بداعي الأمر.

وأما الجواب عن انحلال الأمر بالمقيّد إلى أمرين ضمنيين فتوضيحه: يتوقف على مقدمة وهي: أن الأجزاء على قسمين: خارجية و تحليلية، والفرق بينهما: أن الأجزاء الخارجية تتصف بالوجوب المتعلق بالكل، لأنه نفس الأجزاء بالأمر، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق إلى أوامر نفسية ضمنية، والفرق بين أمر المركب وبين أوامر أجزائه هو: أن أمر المركب نفسي استقلالي، وأوامر الأجزاء نفسية ضمنية.

هذا بخلاف الأجزاء التحليلية؛ حيث لا تتصف بالوجوب، لعدم وجود لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيّد إلى أمر متعلق بنفس الذات، وأمر متعلق بالتقيّد، فليس للذات مجردة عن التقيّد أمر باعث إليها حتى يصح إتيانها بداعي أمرها.

إن قلت (1): نعم؛ لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأما إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب؛ إذ (2) المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكل، و يصح أن يؤتى به (3) بداعي ذلك الوجوب؛ ضرورة: صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه (4).

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إنه لا يتعلق الأمر الضمني بالمقيد و لا بالقييد في باب المقيد و القيد؛ بل هما يلاحظان وجودا واحدا له وجوب واحد، و المقام من هذا القبيل؛ فالقول بالانحلال في المقام باطل.

(1) أي: إن قلت: سلمنا عدم الانحلال إلى أمرين أي: أمر يتعلق بالذات، و أمر متعلق بالتقييد؛ و لكن إنما يتم ذلك فيما إذا أخذ قصد القربة شرطا؛ لأن انحلال المقيد إلى ذات و قيد يكون عقليا، فالذات كالقيد حينئذ جزء تحليلي عقلي لا تتصف بالوجوب الضمني.

و أما إذا أخذ قصد الامتثال جزءا فلا محالة ينحل الأمر إلى أوامر عديدة بتعدد الأجزاء؛ إذ ليس المركب إلا الأجزاء، فأمره ينحل بعدد أجزاء المركب إلى أوامر عديدة، و المفروض: أن ذات المقيد كالقيد جزء للمأمور به، فتكون متعلقة للأمر الضمني.

و ملخص الكلام في توضيح الإشكال: أننا نفرض الصلاة مع داعي الأمر من قبيل جزءين خارجيين للمركب؛ لا من قبيل جزءين تحليليين، فينحل الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين، فللصلاة حينئذ أمر ضمني و يتمكن المكلف من الإتيان بها بداعي هذا الأمر الضمني.

(2) أي: قوله: «إذ المركب»؛ تعليل لتعلق الوجوب بالفعل الذي تعلق به الوجوب مقيدا بقصد الامتثال كالصلاة، «و يكون تعلقه بكل» أي: تعلق الوجوب بكل جزء «بعين تعلقه» أي: الوجوب «بالكل».

(3) أي: بنفس الفعل بداعي الوجوب المتعلق بالكل، و هو الفعل المقيد بامتثال أمره.

(4) أي: وجوب الواجب بأن يأتي المكلف بكل جزء بداعي وجوب الواجب، و يمكن الاستدلال عليه بالقياس الاقتراحي بأن يقال: ذات الفعل جزء من الواجب، و كل جزء من أجزاء الواجب يجوز إتيانه بداعي وجوب نفسه، فينتج: أن ذات الفعل يجوز إتيانها بداعي وجوب نفسها.

إلا إن الاستدلال المذكور يتوقف على أمرين: الأول: أن يكون ذات الفعل جزءا لا قيدا. و الثاني: كلية الكبرى؛ بأن يثبت أن كل جزء - سواء كان مستقلا أو في ضمن الواجب - يجوز إتيانه بقصد وجوب نفسه، و يأتي من المصنف بطلان كلية الكبرى.



قلت: - مع امتناع اعتباره (1) كذلك، فإنه (2) يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختياريا إلا إن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى - وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية كما لا يخفى، إنما (3) يصح الإتيان بجزء

=====

(1) أي: قصد الامتثال أي: الإرادة «كذلك» أي: جزءا متعلقا للوجوب.

(2) أي: فإن اعتبار قصد الامتثال وقصد القرية جزءا للواجب يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري. فقوله: «فإنه يوجب...» إلخ؛ بيان لامتناع اعتبار قصد الامتثال جزءا للواجب.

توضيح ذلك على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 467» أن قصد امتثال الأمر ليس إلا إرادة الفعل عن أمره، بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، والإرادة ليست اختيارية حتى يصح أن تقع في حيز الأمر، إذ لو كانت اختيارية لتوقفت على إرادة أخرى؛ إذ كل أمر اختياري لا بد وأن تتعلق به الإرادة ليكون اختياريا، فيلزم تسلسل الإرادات، فلا بد في دفع هذا المحذور من جعل الإرادة غير اختيارية، وحينئذ يمتنع تعلق التكليف بها عقلا.

وعليه: فلا يمكن أن يكون قصد القرية دخيلا على نحو الجزئية للمأمور به، إذ دخله كذلك يوجب التكليف بغير المقدور، فلا يكون دخيلا جزءا في المتعلق كدخول سائر الأجزاء فيه حتى ينحل الأمر بالمركب إلى الأمر بذات الفعل كالصلاة، والأمر بجزئه الآخر وهو قصد الامتثال، ومع عدم الانحلال لا يتعلق أمر ضمني بنفس الفعل حتى يؤول به بقصد أمره كما مر.

(3) أي: هذا مقول قوله: «قلت:»؛ وهو الجواب الأصلي عن الإشكال، إلا إن مفهوم هذا هو: إمكان أخذ القرية شرطا، مع إن القدرة شرط للتكليف مطلقا؛ إذ لا فرق في حكم العقل بقبح تكليف العاجز بين الجزء والشرط.

و كيف كان؛ إن داعوية الأمر المتعلقة بالكل للأجزاء إنما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعوية؛ مثل: ذات الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، فحينئذ تكون داعوية الأمر بالكل عين داعوية الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء. وأما إذا كان المتعلق مركبا من أجزاء، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر - كما هو المفروض في المقام - فيلزم أن يكون الأمر داعيا إلى داعوية نفسه وعلته لعليته، لأن المفروض: وحدة الأمر، فإذا كانت دعوة هذا الأمر من أجزاء المركب، والأمر المتعلقة بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التي منها هذه الدعوة؛ لزم أن يكون أمر المركب داعيا إلى داعوية نفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل بالضرورة. هذا كما في «منتهى الدراية» مع تصرف مئا.

الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم (1)؛ لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد. و أما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلا، كما لا يخفى، فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعة (2).

قلت (3): مضافا إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات، غاية الأمر: يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها المثوبات

=====

(1) أي: ما تقدم من لزوم المحذور على كلا التقديرين، أي: من دون فرق بين أخذ داعي الأمر على نحو الشرطية أو الشطرية صحيح و في محله؛ و لكن إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور به بأمر واحد و أمّا إذا كان اعتباره بأمرين فلا محذور أصلا.

فالغرض من هذا السؤال هو: دفع إشكال عدم القدرة على إتيان المأمور به بقصد امتثال أمره بوجه آخر؛ و هو: فرض تعدد الأمر حيث إنه مع تعدده لا يلزم المحذور أصلا أي: لا يلزم الدور و لا عدم القدرة على الامتثال.

أما عدم لزوم الدور: فلأن الأمر الأول - المتعلق بذات الصلاة مثلا - يصير موضوعا للأمر الثاني؛ المتعلق بما تعلق به الأمر الأول بداعي أمره، فالأمر الثاني و إن كان متوقفا على الأمر الأول توقف الحكم على الموضوع؛ إلا إن الأمر الأول لا يتوقف على الأمر الثاني حتى يلزم الدور.

و أما عدم لزوم المحذور الثاني: - أعني: عدم القدرة على الامتثال - فلقدرة المكلف على إتيان الصلاة مثلا بداعي أمرها الأول بعد الأمر الثاني، هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا محذور أصلا» أي: لا من ناحية الدور، و لا من ناحية القدرة على الامتثال لما عرفت.

(2) أي: بلا مانع، لأن المنعة مصدر مبني للفاعل و في بعض النسخ «بلا تبعه» أي:

بلا محذور، و المعنى على التقديرين واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، فعلى التقدير الأول:

فلأمر أن يتوسل بتعدد الأمر في الوصول إلى تمام غرضه و مقصده بلا مانع. و على التقدير الثاني: فله أن يتوسل به في الوصول إلى الغرض بلا محذور.

**قد أجاب المصنف عنه أي صورة تعدد الأمر بوجهين:**

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى القطع...» إلخ. و هذا يرجع إلى منع الصغرى أعني: تعدد الأمر.

و العقوبات، بخلاف ما عداها (1)، فيدور فيه خصوص المثوبات، و أما العقوبة: فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة أن الأمر (2) الأول: إن كان يسقط بمجرد موافقته، و لو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أن الأمر الأول...» إلخ، و هو راجع إلى منع الكبرى أعني: عدم الحاجة إلى الأمر الثاني.

=====

و حاصل الكلام في الوجه الأول: أننا نقطع بعدم تعدد الأمر؛ إذ لا فرق بين الواجبات التعبدية و التوصيلية في كونها ذات أمر واحد كما أشار إليه بقوله: «بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها» أي: كغير العبادات أي: ليس للشارع إلا طريقة واحدة؛ و هي: صدور أمر واحد في العبادات و غيرها، و ليست طريقته صدور أمرين في التعبديات، و صدور أمر واحد في التوصليات، و الفرق بينهما؛ أولا: في دوران الثواب و العقاب في العبادات مدار الامتثال أمرها و عدمه، و دوران الثواب فقط في التوصليات مدار الامتثال أي: الإتيان بقصد القربة.

و أما العقاب: فلا يترتب على ترك الامتثال، بل فيها على ترك الواجب؛ لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داع قربي، فإن الواجب يسقط حينئذ مع عدم الامتثال و لا يترتب عليه العقاب أيضا، لتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب، فإن الثوب أو البدن يطهر و لا يترتب العقاب إلا على الغصب.

و قد أشار إلى ما ذكرناه من الفرق بقوله: «غاية الأمر: يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها» أي: في العبادات «المثوبات و العقوبات» أي: المثوبات و العقوبات فاعل «يدور».

(1) أي: بخلاف ما عدا العبادات، «فيدور فيه خصوص المثوبات»، و هناك فرق آخر و هو: أن الأمر في التعبديات لا يسقط عن ذمة المكلف بدون قصد القربة؛ بخلاف التوصليات فأمرها يسقط بدونه و لكن الثواب فيها يدور مدار قصد القربة وجودا و عدما، كما أن العقاب في التعبديات يدور مدار عدم قصد القربة بفعالها أو يدور مدار تركها رأسا فتدبر.

و كيف كان؛ فتعدد الأمر يكون على خلاف الواقع. هذا خلاصة منع الصغرى.

(2) هذا هو الوجه الثاني، و هو المقصود بالأصالة في الجواب عن الإشكال. توضيحه يتوقف على مقدمة و هي: أن الأمر لا يخلو من أحد احتمالين:

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلقه بدون قصد الامتثال بأن يكون متعلقه واجبا توصليا.

موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة (1)، وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه، إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه (2) مع عدم حصوله، وإلا (3) لما كان موجبا لحدوثه، وعليه: فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال و ثانيهما: بقاء الغرض على حاله، وعدم حصوله بإتيان الفعل مجردا عن قصد الامتثال؛ بأن يكون الواجب تعبديا.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الاحتمال الأول يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالفعل ولو لا بداعي أمره، فلا يكاد يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني؛ وذلك لسقوط الأمر الأول بمجرد الإتيان بالفعل، وليس هناك غرض موجب له، فيكون الأمر الثاني لغوا غير صادر من الشارع الحكيم.

و أما على الاحتمال الثاني: - أي: بقاء الغرض وعدم سقوط الأمر الأول بأن يكون تعبديا - فلا حاجة إلى الأمر الثاني المولوي شرعا، لكفاية حكم العقل بذلك بأنه يستقل بإتيان المأمور به؛ على وجه يحصل القطع بحصول الغرض من الأمر - وهو إتيانه بداعي الأمر - فلا حاجة إلى الأمر الثاني شرعا على كلا الاحتمالين.

(1) المراد بالحيلة والوسيلة هو: تعدد الأمر، كما فرضه المتوهم.

(2) أي: لاستحالة سقوط الأمر الأول مع عدم حصول الغرض من مجرد الموافقة.

لا يقال: إنه يسقط الأمر مع عدم حصول الغرض فإنه يقال: إذن معناه: لا يوجب الغرض حدوث الأمر، وهو باطل بالضرورة والوجدان.

و كيف كان؛ فلا حاجة للأمر في الوصول إلى غرضه - وهو إيجاد الطبيعة بداعي الأمر - إلى وسيلة تعدد الأمر؛ وذلك لما عرفت من: أن العقل يستقل و يحكم بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرض الأمر. وعدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر الأول - لو لم يأت بداعي الأمر - يكون أمرا ظاهرا فيما لو كان الواجب تعبديا. و يسقط أمر المولى بإتيان المأمور بالأمر الأول بداعي أمره على ما يستقل به العقل، فلا موضوع للأمر الثاني.

(3) أي: و لو لم يكن سقوط الأمر بدون حصول الغرض مستحيلا؛ لما كان الغرض موجبا لحدوث الأمر و هو بديهي البطلان؛ لأن عليّته للحدوث تقتضي عليّته للبقاء أيضا.

و بالجملة: أن سقوط أمر المولى يتوقف على حصول غرضه من أمره، كما أن عدم سقوط الأمر يدل على عدم حصول غرض المولى. و لازم ذلك استحالة سقوط الأمر بدون حصول الغرض.

العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على؛ نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا (1) كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد الامتثال. و أما إذا كان بمعنى: الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى؛ فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان؛ إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية (2) الاقتصار على قصد الامتثال؛ الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهياً.

=====

(1) أي: هذا الذي بسطنا القول فيه و حققناه في المقدمة الثانية؛ من استحالة أخذ القربة في متعلق الأمر شرعاً «كله» فيما إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد الامتثال. و أما إذا كان التقرب المعتبر بمعنى آخر؛ مثل: الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة، أو محبوباً للمولى، أو خوفاً من النار، أو طمعا في الجنة، أو لكونه تعالى أهلاً للعبادة أو غير ذلك؛ مما يوجب القرب إليه «جل و علا»، فإن الدواعي القربية كثيرة أمكن أخذها في المأمور به من دون لزوم الدور المذكور في قصد القربة، بمعنى: قصد امتثال الأمر، لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعي القربية على الأمر، فمحذور الدور مختص بالقربة؛ بمعنى: امتثال الأمر فاعتبار غيره؛ وإن كان بمكان من الإمكان ولكن ليس ذلك معتبراً فيه قطعاً، لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل و عدم دخل تلك الدواعي في الغرض؛ فضلاً عن دخلها في المأمور به، وإلا لم يمكن الإتيان بداعي الأمر المتعلق بذات الشيء.

(2) هذا تعليل لعدم اعتبار التقرب بأحد المعاني المذكورة في متعلق الأمر.

و توضيح عدم اعتبار التقرب بأحد المعاني المذكورة يتوقف على مقدمة وهي: أن الملاك في سقوط الأمر و حصول الامتثال هو الإتيان بالمأمور به بداعي تلك المعاني؛ على فرض اعتبار التقرب بمعنى من تلك المعاني؛ وإن لم يقصد امتثال الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لو كان قصد القربة بأحد هذه المعاني مأخوذاً في المأمور به لما حصل امتثال الأمر؛ إذا أتى المكلف بالمأمور به بداعي أمره لا بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو غيرهما من المعاني المذكورة. و التالي باطل قطعاً؛ لحصول الامتثال، بل الغرض بحكم العقل إذا أتى المكلف بالمأمور به بداعي أمره، فالمقدم - وهو اعتبار التقرب بأحد تلك المعاني - أيضاً باطل، فالنتيجة هي: اعتبار التقرب بمعنى: قصد الامتثال؛ الذي لا يمكن أخذه في متعلق الأمر شرعاً لاستلزامه الدور.

تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام (1).

ثالثها (2): أنه إذا عرفت - بما لا مزيد عليه - عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقا في مقام البيان -

=====

(1) وهو الشيخ الأنصاري «قدس سره» - على ما في بعض الحواشي - حيث ذهب إلى إمكان أخذ امتثال الأمر في متعلق الأمر؛ مع تعدد الأمر كما سبق، وعرفت جواب المصنف عنه. وذهب بعض آخر إلى إمكان أخذ قصد الامتثال في المتعلق؛ من دون حاجة إلى تعدد الأمر بدعوى: عدم لزوم الدور بالبيان الذي عرفته عند قوله: «و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر...» إلخ.

وثالث: ذهب إلى جعل القرية بمعنى: آخر مثل القرية بمعنى: حسن الفعل أو كونه ذا مصلحة، أو غيرهما مما يمكن دخله في متعلق الأمر. وقد عرفت الجواب عنه.

وكيف كان؛ فهذا كله في بيان إمكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعا وعدمه، وحيث ثبت عدم إمكانه في مقام الثبوت، فلا مجال للبحث عنه في مقام الإثبات؛ إذ مقام الإثبات فرع الثبوت كما هو بديهي. هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية.

(2) ثالث المقدمات في عدم جواز التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية.

الغرض من تمهيد هذه المقدمة: بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغة؛ لإثبات التوصلية، وعدم اعتبار نية القرية؛ بمعنى: قصد امتثال الأمر في المتعلق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للتقابل أربعة أقسام، وذلك أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، أو يكونا وجوديين ولا تقابل بين أمرين عدميين؛ إذ لا ميز في الأعدام.

ثم الأول أي: ما إذا كان أحدهما عدميا على قسمين: إما يعتبر في جانب العدم شأنية الوجود وقابليته كالعُمى والبصر أو لا يعتبر، والأول: يسمى بتقابل العدم والملكة.

والثاني: يسمى بتقابل الإيجاب والسلب، والثاني أيضا على قسمين: الأول: أن يكون تصور مفهوم أحدهما مستلزما لتصور مفهوم الآخر؛ كالأبوة والبنوة، فيسمى التقابل بتقابل التضاييف، والثاني: أن لا يكون كذلك كالسواد والبياض فيسمى بتقابل التضاد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة.

فيعتبر في التمسك بالإطلاق أن يكون الإطلاق قابلا للتقييد، وقد عرفت امتناع التقييد؛ لاستلزامه الدور، وامتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق، فلا إطلاق حتى يتمسك به لإثبات التوصلية، وعدم اعتبار قصد القرية، ولا يصح التمسك بإطلاق الصيغة إلا في

على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقح بذلك (1): أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها (2).

=====

القيود التي يمكن شرعا اعتبارها في المأمور به، بشرط كون الإطلاق في مقام البيان. وقد عرفت: أن قصد القرية بمعنى: امتثال الأمر ليس مما يمكن اعتباره في المأمور به.

والحاصل: أن الإطلاق والتقييد من باب العدم والملكية، وهما يحتاجان إلى الموضوع القابل ومتعلق التكليف؛ حيث لم يكن قابلا للإطلاق، فلا يصح التمسك بإطلاق دليل المأمور به إلا في القيود التي يمكن اعتبارها في المأمور به.

(1) أي: انقح بالذي ذكرناه من عدم جواز التمسك بالإطلاق: «أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها»، وإنما قال «بمادتها» لأن المادة هي متعلق التكليف.

قال في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 1، ص 453» ما هذا لفظه: «بيانه: أن التكليف قد يستفاد من الجملة الخبرية نحو: يجب عليك الصلاة ونحوها، وقد عرفت أن المكلف به هي الصلاة التي قد يطلق عليها الموضوع وقد يطلق عليها متعلق التكليف.

وقد يفرق بينهما: بأن الموضوع هو الذي أخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم؛ كالعاقل البالغ. والمتعلق هو: ما يطالب العبد به من الفعل أو الترك كالصلاة والزنا، وقد يستفاد التكليف من صيغة الأمر ونحوها كقوله: صل، فالوجوب أو الحرمة المستفادان من الهيئة حكم، والمادة التي تعلق بها الهيئة وطولبت من العبد كالصلاة في المثال موضوع ومتعلق للتكليف.

ثم إن الإطلاق والتقييد قد يكونان بالنسبة إلى الهيئة؛ فإن «صلّ» مطلق، و«حج إن استطعت» مقيد؛ إذ الوجوب في الأول: لم يقيد بالاستطاعة، وفي الثاني: قيد بها، وقد يكونان بالنسبة إلى المادة؛ فنحو: «صل الظهر مع الطهارة» مقيد، و«صل على الميت» مطلق؛ إذ المادة - أعني الصلاة في الأول - مقيدة بالطهارة، فالصلاة مع الطهارة واجبة، وفي الثاني مطلق من حيث الطهارة، وكما لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق المادة كذا لا وجه لاستظهار عدم اعتبار مثل قصد الوجه أعني: قصد الوجوب والندب وغيره؛ مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة». انتهى.

(2) أي: في العبادات.

نعم (1)؛ إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، و حاصل الكلام في المقام: أنه كلما كان مترتبا على الأمر و منتزعا منه لا يعقل أن يؤخذ إثباتا أو نفيًا في الموضوع؛ للزوم الدور المتقدم. مثلا: قصد الوجوب لو اعتبر في موضوع الحكم لزم الدور؛ لأن هذا القصد متوقف على الحكم؛ لأنه ناشئ منه و الحكم متوقف عليه، لأنه مأخوذ في موضوعه.

=====

(1) هذا إشارة إلى الإطلاق المقامي. الفرق بين الإطلاق اللفظي و المقامي: أن الأول:

يجري في قيد قابل للأخذ؛ كالإيمان في الرقبة، و يتوقف على عدم بيان القيد مع كونه في مقام البيان، و لا يحتاج ذلك أي: كونه في مقام البيان إلى الإحراز، بل يكفي عدم إحراز كونه في مقام الإهمال و الإجمال؛ لبناء العقلاء على الحمل على مقام البيان عند الشك. هذا بخلاف الثاني أي: الإطلاق المقامي فإنه يجري حتى في القيد الغير القابل للأخذ؛ كقصد الأمر و نحوه، و يحصل كونه في مقام البيان عند انتفاء القيد، و يحتاج ذلك أي: كونه في مقام البيان إلى إحراز أنه في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه؛ لعدم جريان بناء العقلاء هنا.

و حاصل الكلام في المقام: أنه إذا كان الأمر بصدد بيان ما له دخل في حصول غرضه الداعي إلى الأمر و إن لم يكن دخيلا في متعلق الأمر لا متناع دخله فيه، كقصد القرية و نحوه مما يترتب على الأمر، و يمتنع دخله في المتعلق، و بين أمورا و سكت عن غيرها؛ كان ذلك السكوت بيانا لعدم دخل كل ما يحتمل دخله في الغرض؛ سواء أمكن اعتباره في المتعلق أم لا؛ إذ لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض، و هو ممتنع على الحكيم.

فهذا الإطلاق المقامي الذي قد يعبر عنه بالإطلاق الحالي في مقابل الإطلاق اللفظي؛ المعبر عنه بالإطلاق المقالي أيضا مركب من مقدمتين:

الأولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه؛ و إن لم يكن دخيلا في متعلق الأمر، بخلاف الإطلاق اللفظي، فإن المعبر فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل شطرا أو شرطا في المتعلق، و بهذا يمتاز الإطلاق المقامي عن المقالي.

الثانية: عدم البيان، و يمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلاني، ثم الإطلاق المقامي كاللفظي في الدليلية و الكشف عن الواقع، كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 487».

### المرجع عند الشك في الامتثال هي أصالة الاشتغال

و حاصل الكلام: أنه إذا كان الإطلاق المقامي موجودا في البين صح التمسك بأصالة الإطلاق؛ حتى تندفع بها جزئية المشكوك للمأمور به أو شرطيته له، فإذا لم ينصب



وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومع سكت في المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله؛ كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضا له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل، ويستقل به العقل.

فاعلم: أنه لا مجال - هاهنا (1) - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك (2) لأن الشك هاهنا في الخروج المتكلم قرينة على دخل قصد امتثال الأمر في حصول غرضه كان عدم النصب قرينة على عدم دخله في غرضه؛ وإلا لكان سكوته نقضا لغرضه وخلاف الحكمة فلا بد حينئذ عند الشك وعند عدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه العقل، ويستقل به، إذ المفروض: فقدان الدليل الاجتهادي من الإطلاق اللفظي أو الإطلاق المقامي، ولكن الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في تعبدية الواجب وتوصليته هو الاشتغال العقلي؛ لأن الشك فيهما يرجع إلى الشك في سقوط أمر المولى وامتثال أمره بعد العلم بثبوت الأمر؛ لا إلى الشك في أصل التكليف وثبوت أمر المولى وعدم ثبوته؛ كي يرجع إلى أصالة البراءة، وليس الشك فيهما من قبيل الشك في المأمور به أو شرطه، كي تندرج مسألة التعبدية والتوصلية في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ لما تقدم من عدم إمكان أخذ قصد القرينة في المأمور به شرطا أو شطرا كي يرجع فيه إلى الاشتغال أو البراءة على اختلاف الرأيين، بل قصد القرينة من كفيات الإطاعة للمولى، ولا تناله يد الجعل أبدا حتى يكون الشك مجرى لأصالة البراءة.

=====

فلا بد حينئذ من الالتزام بجريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين لوجود شرط البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وهو الشك في التكليف بالنسبة إلى الأكثر، وفقدانه هنا كما لا يخفى. هذا ما أشار إليه بقوله: «فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال...» إلخ.

(1) أي: في اعتبار قصد الامتثال.

(2) أي: إشارة إلى الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد عرفت الفرق بين المقامين ضمنا.

و توضيح ذلك تفصيلا يتوقف على مقدمة، وهي: أن الشك على قسمين:

«الأول»: أن يكون الشك في نفس التكليف: كأن يتردد أمر الصلاة بين كونها مع الاستعاذة أو بدونها.

«الثاني»: أن يكون الشك في الامتثال: كأن يعلم بوجوب الصلاة وخصوصياتها من

عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك و عدم إحراز الخروج - عقابا بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة (1): أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية، و هكذا الحال (2) حيث الأجزاء و الشرائط، ثم يشك في أنه هل حصل الامتثال أم لا؟

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأول مجرى البراءة؛ لأن الشك في الحقيقة راجع إلى الشك في أصل التكليف أي: وجوب الجزء المشكوك؛ كالأستعاذة في المثال المتقدم.

و الثاني مجرى الاحتياط؛ لأن التكليف معلوم، و إنما الشك في سقوطه و المقام من القسم الثاني، كما أشار إليه بقوله: «لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها» أي: عن عهدة التكليف، و ليس الشك في أصل ثبوت التكليف؛ لأنه يعلم بأنه مكلف بالصلاة مثلا، و لا يدري أنه لو صلى بغير قصد الوجه خرج عن عهدة التكليف أم لا؟ فلا بد من الرجوع إلى الاحتياط؛ لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. «فلا يكون العقاب مع الشك» في حصول الامتثال، «و عدم إحراز الخروج» عن عهدة التكليف «عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان»، حتى يكون موردا لأدلة البراءة؛ على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول».

(1) قوله: «ضرورة» تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان؛ لأن المصحح للمؤاخذة و هو العلم بالتكليف موجود هنا، فما لم يعلم بالخروج عن العهدة لا يخرج عن الخطر العقابي و لو كان عدم الخروج عن العهدة لأجل الإخلال بقصد القرية؛ لأن المفروض: توقف حصول الغرض عليه.

و حاصل الكلام في وجه أصالة الاشتغال في المقام: أن الشك في المقام واقع في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، و العقل يستقل بلزوم الخروج عن عهده، فإثنا إذا علمنا أن شيئا خاصا - كالتعق مثلا - واجب قطعاً، و لم نعلم أنه تعبدي يعتبر فيه قصد القرية أم توصلي، لا يعتبر فيه ذلك، فما لم يأت به بقصد القرية لم يعلم بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلقه به، فإذا لم يأت به كذلك و قد صادف كونه تعبديا يعتبر فيه قصد القرية، فلا يكون العقاب حينئذ عقابا بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان.

(2) أي: لا يختص ما ذكرناه - من كون الأصل في الشك في التعبدية و التوصلية هو الاشتغال لا البراءة - بقصد القرية، بل هكذا الحال في الوجه و التمييز، بل يجري في كل ما لا يمكن دخله في متعلق الأمر لا شطرا و لا شرطا؛ لترتبه على الأمر، و ترشحه منه كقصد الوجه و التمييز؛ كما أشار إليه بقوله: «مما لا يمكن اعتباره في الأمور به...» إلخ؛

في كل ما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتميز.

نعم (1)؛ يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في الامتثال «في نسخة:

=====

وذلك لتأخره عن الأمر وتولده منه، فيمتنع دخله فيما قبل الأمر؛ من دون فرق بين قصد امتثال الأمر أو قصد الوجه والتميز، فكما إنه إذا شك في واجب أنه تعدي أو توصلي فلا مجال إلا لأصالة الاشتغال، فكذلك إذا شك في اعتبار الوجه والتميز في العبادات، فلا مجال إلا لأصالة الاشتغال.

(1) هذا استدراك عما سبق؛ من كون الأصل في جميع قيود المأمور به الناشئة من أمر المولى كقصد القرية، وقصد الوجه والتميز هو الاحتياط.

وحاصل الاستدراك هو: التفصيل بين تلك القيود في وجوب الاحتياط؛ بمعنى: أن ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة كان على قسمين:

الأول: أن يكون مما يغفل عنه عامة الناس غالباً نحو: قصد الوجه وقصد التميز.

والثاني: أن يكون مما يلتفت إليه عامة الناس ولا يغفلون عنه.

فإن كان من القسم الأول: فلا محيص عن بيانه في مقام التشريع وفي مقام الإثبات؛ إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه الشارع في مقام البيان، فلو لم يبينه ولم ينصب قرينة على دخله في غرضه واقعا لأحلّ بما هو همه وغرضه، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم، فعدم البيان كاشف كشفاً إتياناً عن عدم دخله في الغرض، وعن عدم كونه محصلاً للغرض، فلا يكون الشك حينئذ شكاً في المحصل حتى يرجع إلى الاحتياط، فلا يرجع إلى الاحتياط؛ بل يرجع إلى البراءة بمقتضى الإطلاق المقامي.

وأما لو كان من القسم الثاني: لوجب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات عامة الناس إليه وتبهم له، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض؛ لعدم تمامية عدم البيان المتوقع عليه الإطلاق المقامي، إذ المفروض: كون التفات العامة بياناً.

و خلاصة الكلام في التفصيل: أن مرجعية الاحتياط في القيود الدخيلة في الإطاعة المتأخرة عن الأمر تختص بالقسم الثاني الذي لا يغفل عنه العامة، وأما في غيره - وهو القسم الذي يغفل عنه الناس عنه - فيرجع إلى الإطلاق؛ القاضي بعدم وجوب الاحتياط لتمامية مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه.

ومن هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانية كصحيحة حماد المبيّنة لأجزاء الصلاة وشرائطها، فإن سكوتها عن بيان دخل ما شك في دخله في الغرض، مع كونه مما يغفل عنه العامة دليل على عدم دخله فيه.

امثال أمر»، و كان مما يغفل عنه غالبا العامة؛ كان على الأمر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعا، و إلا لأخل بما هو همه و غرضه.

أما إذا لم ينصّب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة؛ حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار، و كانا مما يغفل عنه العامة، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة (1) فتدبر جيدا (2).

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم (3) و تقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم

=====

(1) أي: السيد الأجل علم الهدى «قدس سره» على ما في بعض الشروح.

(2) أي: فتدبر جيدا حتى تعرف ما تغفل عنه عما لا تغفل عنه. فقوله: «فتدبر جيدا» إشارة إلى التحقيق لا إلى التمريض؛ و ذلك أولا: أن لفظ فتدبر ظاهر في التحقيق. و ثانيا:

أن لفظ جيد ظاهر فيه أيضا.

(3) أي: يمكن أن يتوهم المتهم في هذا المقام فيقول: إن مقتضى حكم العقل في الشك في تعبدية الواجب و توصليته، و إن كان هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال؛ إلا إن أدلة البراءة الشرعية حاکمة على الاشتغال العقلي؛ لأن مثل: «رفع ما لا يعلمون» (1) و «الناس في سعة ما لا يعلمون» (2) و «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (3) و غيرها؛ «مقتضية لعدم الاعتبار»، فلا يلزم الإتيان بمشكوك الاعتبار و ترفع احتمال العقاب الذي ينشأ من حكم العقل، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاشتغال دفعا لاحتمال العقاب - و ذلك لعدم احتمال العقاب بعد جريان البراءة الشرعية - إذ لا مانع من جريان البراءة الشرعية في المقام نظير الشك في جزئية شيء أو في شرطيته

ص: 364

- 
- 1- التوحيد، ص 353، ج 4 / تحف العقول، ص 50 / الوسائل، ج 5، ص 369. في حديث «رفع عن أمي تسعة: الخطأ و النسيان، و ما أكرهوا عليها، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكير في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة. و في الاختصاص، ص 31، عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «رفع عن أمي ستة... إلى قوله: و ما اضطروا إليه». و في كشف الخفاء، ج 1، ص 522، ح 1393: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا: الخطأ، و النسيان، و الأمر يكرهون عليه».
  - 2- في غوالي اللآلي، ج 1، ص 404، ح 109: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».
  - 3- الوسائل، ج 27، ص 163، باب 12.

الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح: أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا، وليس هاهنا؛ فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي، ودخل الجزء و الشرط فيه وإن كان كذلك إلاّ إنهما قابلان للوضع و الرفع شرعا، فبدليل الرفع (1) - و لو كان أصلا - يكشف أنه ليس للمأمور به، فكما تجري البراءة فيهما فكذلك في المقام أي: في قصد القربة.

=====

فالحاصل أن غرضه: دفع ما يتوهم في المقام من قياس الشك في اعتبار قصد الأمر؛ بالشك في جزئية شيء أو شرطيته في جريان البراءة الشرعية الرافعة لخطر العقاب.

و حاصل الدفع لهذا التوهم: أن قياس المقام - بما إذا كان الشك في جزئية شيء أو شرطيته - قياس مع الفارق فيكون باطلا.

و توضيح الفرق يتوقف على مقدمة وهي: أن أدلة البراءة تجري في الأشياء التي تكون قابلة للوضع.

إذ كل ما قابل للوضع قابل للرفع بأدلة البراءة، و كل ما لا يكون قابلا للوضع لا يكون قابلا للرفع فلا تجري فيه البراءة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الفرق بين الأجزاء و الشرائط و بين قصد القربة أظهر من الشمس و هو أنهما قابلان للوضع، فيكونان قابلين للرفع.

هذا بخلاف قصد القربة بمعنى: الداعي إلى الأمر، إذ قد عرفت غير مرة أنه غير قابل للوضع حتى يمكن رفعه شرعا، فلا تجري فيه البراءة؛ لما تقدم من أن أدلة البراءة تجري في الأشياء القابلة للوضع في متعلق الأمر؛ حتى يمكن رفعها بأدلة البراءة بعد تمامية مقدمات الإطلاق المقامي.

و من هنا يعلم: أن مقدمات الإطلاق المقامي تامة في الجزء و الشرط المشكوكين، و لا تتم في قصد القربة بالمعنى المذكور؛ إذ لا تناله يد الجعل فكيف يمكن رفعه بأدلة البراءة؟ فلهذا يرجع إلى الاحتياط و الاشتغال.

(1) أي: بدليل الرفع سواء كان اجتهاديا كإطلاق مقالي أو مقامي، أو كان أصلا عمليا، كما أشار إليه بقوله: «و لو كان أصلا» مثل: أصالة البراءة حيث يستكشف بها عن عدم تعلق أمر فعلي بالمركب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيد به، فلا يجب الخروج عنه و لو كان ثابتا واقعا، و هذا بخلاف قصد القربة؛ فإن حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم يقتضي إتيان الواجب بقصدها، لتوقف الفراغ عليه، و هذا الحكم العقلي يوجب فعلية وجوب الإتيان كذلك.

هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي (1)، كما عرفت (2)، فافهم (3).

=====

(1) أي: وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

(2) أي: كما عرفت في تأسيس الأصل حيث قال: «فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال».

(3) لعله إشارة إلى كون الإطلاق المقامي رافعا لاحتمال دخل قصد القربة في الغرض، ومعه لا مجال لأصالة الاشتغال؛ لعدم جريان الأصل مع وجود الدليل الاجتهادي؛ وهو الإطلاق المقامي.

أو إشارة إلى: أن مجرد الدخول في الغرض - مع عدم تعلق التكليف به - لا يقتضي الاحتياط. قال: في «منتهى الدراية» ما هذا لفظه: «ولا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لم يتعرض لسائر الوجوه التي استدلت بها على اعتبار التعبدية؛ إذا شك فيها واقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغة. ووجهه: أن البحث عن اعتبار قصد القربة من المسائل الفقهية، والذي يكون مرتبطا بالأصول هو البحث عن دلالة الصيغة، وعدمها على ذلك.

### خلاصة البحث في المبحث الخامس مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - المقدمة الأولى: في بيان الفرق بين الوجوب التوصلي والتعبدية هو:

أن الأول: ما يحصل الغرض منه بمجرد حصول الواجب، ويسقط الأمر به بمجرد وجوده، هذا بخلاف الثاني: أعني: الوجوب التعبدية؛ حيث لا يحصل الغرض منه بمجرد وجوده، بل لا بد في حصول الغرض منه وسقوط أمره من الإتيان به بقصد التقرب منه تعالى.

2 - المقدمة الثانية: في بيان معنى التقرب: والمستفاد من كلام العلماء الأعلام أن للتقرب أربعة معان:

1 - قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره.

2 - الإتيان بالفعل بداعي حسنه.

3 - الإتيان بالفعل لكونه ذا مصلحة.

4 - الإتيان بالفعل لله تعالى.

ثم التقرب بالمعنى الأول - المعتبر في الواجب التعبدية - مما لا يمكن أن يؤخذ في



متعلق التكليف شرعا؛ لاستلزامه الدور، أو التكليف بغير المقدور، فهو مما يعتبر عقلا في حصول الطاعة، ويستحيل اعتباره شرعا للمحذور المذكور.

3 - توهم اعتبار التقرب بالمعنى الأول شرعا؛ من دون لزوم الدور أو التكليف بغير المقدور، بمعنى: أن الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجا، فيقال: إنه لا حاجة في التقرب بمعنى: قصد امتثال الأمر إلى وجود المتعلق خارجا؛ حتى يلزم الدور، بل يكفي وجوده تصورا، وحينئذ لا يلزم الدور؛ إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم أعني:

الصلاة المقيدة بداعي طبيعة الأمر، ثم يأمر به.

و لا محذور في دخل قصد القربة في المتعلق؛ لأن تصور الأمر الطبيعة الكلية المقيدة بامتنال أمرها لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج حتى يلزم الدور.

هذا خلاصة تقريب التوهم، وقد أجاب عنه بقوله: «واضح الفساد» أي: التوهم المذكور واضح الفساد؛ ضرورة: أن ما ذكره المتوهم من أن الأمر يتصور الصلاة مقيدة بداعي الأمر وإن كان بمكان من الإمكان؛ إلا أنه يمنع الإتيان بها بداعي أمرها؛ وذلك لعدم الأمر بالصلاة فقط، فإن الأمر - حسب الفرض - تعلق بالصلاة مقيدة بداعي الأمر لا بذات الصلاة. و من البديهي: أن الأمر لا يدعو إلى ما تعلق به - وهو الصلاة المقيدة بداعي الأمر - ولا يدعو إلى غيره - وهو ذات الصلاة - دون داعي الأمر؛ لأن الصلاة دون داعي الأمر غير واجبة على الفرض.

4 - إن قلت: - في دفع محذور عدم القدرة على الامتثال - إن الأمر إذا تعلق بالمقيد ينحل إلى أمرين ضمنيين؛ أحدهما: تعلق بالذات التي كانت معروضة للتقييد.

و ثانيهما: تعلق بالتقييد وهو داعي الأمر، فحينئذ يتمكن المكلف من إتيان الصلاة بداعي أمرها الضمني، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد.

«قلت: كلا». و حاصل الجواب: أن انحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين إنما هو في الأجزاء الخارجية، لا في الأجزاء التحليلية و المقام من قبيل الثاني، فإن الأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب لعدم وجود لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمرين حتى يصح إتيان المقيد بداعي أمره الضمني.

5 - إن قلت: إن عدم الانحلال إلى أمرين ضمنيين إنما يتم فيما إذا أخذ قصد القربة شرطا، حيث يكون الشرط من الأجزاء التحليلية العقلية.



و أما إذا أخذ جزءا فلا محالة ينحل الأمر إلى أمرين أو أكثر بقدر عدد الأجزاء، فللصلاة حينئذ أمر ضمنيّ و يتمكّن المكلف من إتيانها بداعي هذا الأمر الضمني.

قلت: أولا: يمتنع اعتبار قصد القرية جزءا للواجب؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور و بأمر غير اختياري؛ لأن قصد امتثال الأمر عبارة عن إرادة الفعل عن أمره؛ بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر. ثم نفس الإرادة ليست اختيارية حتى يصح أن تقع في حيز الأمر؛ إذ لو كانت اختيارية لكانت متوقفة على إرادة أخرى، فيلزم تسلسل الإرادات؛ و عليه: فلا يمكن أن يكون قصد القرية دخيلا على نحو الجزئية للمأمور به؛ حتى يقال بانحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين.

و ثانيا: أن لا يزم ذلك أن يكون الأمر داعيا إلى نفسه؛ لأن المفروض: وحدة الأمر، فإذا كان الواجب مركبا من أجزاء، و كان من جملتها الإتيان بداعي الأمر؛ فالأمر بالكل هو بعينه أمر بالجزء فيلزم أن يكون الأمر داعيا إلى نفسه و هو مستحيل للزوم توقف الشيء على نفسه.

6 - إن قلت: إن ما تقدم من لزوم المحذور إنما يصح فيما إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور بأمر واحد، و أما إذا كان بأمرين - بمعنى: أن يكون هناك أمر متعلق بذات الصلاة مثلا، و أمر آخر يتعلق بإتيانها بداعي أمرها الأول - فلا يلزم المحذور أصلا؛ لا الدور، و لا عدم القدرة على الامتثال.

و حاصل ما أفاد المصنف في الجواب: منع تعدد الأمر صغرى و كبرى.

أما صغرى: فلأننا نعلم بعدم تعدد الأمر أصلا.

و أمّا كبرى: فلعدم الحاجة إلى تعدد الأمر؛ و ذلك لأن الأمر في المقام لا يخلو عن أحد احتمالين.

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلقه، بدون قصد الامتثال بأن يكون متعلقه واجبا توصليا.

و ثانيها: بقاء الغرض على حاله، و عدم حصوله بإتيان الفعل مجردا عن قصد الامتثال؛ بأن يكون تعبديا، فعلى الاحتمال الأول: يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالفعل و لو بغير بداعي أمره، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني فيكون لغوا.

و أما على الاحتمال الثاني: فلا حاجة إلى الأمر الثاني المولوي شرعا؛ و ذلك لكفاية حكم العقل بذلك، فإنه يستقل بإتيان المأمور به على وجه يحصل القطع بحصول

الغرض من الأمر وهو إتيانه بداعي الأمر، فعلى كلا الاحتمالين لا حاجة إلى الأمر الثاني.

هذا كله فيما إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد امتثال الأمر. وأما إذا كان بمعنى آخر من المعاني التي عرفتها سابقا، فأمكن أخذه في المأمور به من دون لزوم محذور أصلا.

7 - المقدمة الثالثة: في بيان التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية عند الشك في اعتبار قصد الامتثال؛ فنقول: إنه لا مجال للاستدلال بالإطلاق على عدم اعتبار قصد الامتثال؛ وذلك لما عرفت من: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية، فيعتبر في الإطلاق: أن يكون قابلا للتقييد و - قد عرفت عدم إمكان التقييد - فحينئذ لا إطلاق حتى يتمسك به لنفي التعبدية.

ثم مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به هو: الرجوع إلى أصالة الاشتغال دون البراءة، ولو قيل بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك للفرق بين المقامين؛ لأن الشك في المقام يرجع إلى الشك في سقوط أمر المولى؛ بعد العلم به.. هذا بخلاف مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ حيث يكون الشك فيها شكاً في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد، فيكون مرجعاً للبراءة.

8 - رأي المصنف «قدس سره»: هو اعتبار قصد القرية؛ بمعنى: قصد امتثال الأمر عقلي، ولا يمكن أن يكون شرعياً؛ لما عرفت: من استلزامه الدور أو التكليف بغير المقدور؛ ولازم ذلك: عدم صحة التمسك بالإطلاق على عدم اعتبار قصد الامتثال عند الشك في اعتباره، فلا وجه أيضاً لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة، ولا لاستظهار عدم اعتبار الوجه ونحوه مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة؛ وذلك لما عرفت:

من عدم تحقق الإطلاق أصلاً، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة الاشتغال دون البراءة، وقد فصل في آخر البحث بين كون ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة مما يغفل عنه عامة الناس غالباً مثل قصد الوجه، وبين ما يلتفت إليه العامة فيرجع إلى البراءة في الأول؛ بمعنى: عدم اعتبار ما شك في اعتباره بمقتضى الإطلاق المقامي، وإلى الاحتياط في الثاني لكون الالتفات بيانا.

هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

إشارة

؛ لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب

=====

مقتضى إطلاق الصيغة

(1) الغرض من عقد هذا المبحث: بيان ما هو مقتضى إطلاق الصيغة. يقول المصنف: إن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين كل من الوجوب النفسي والتعيني والعيني، وما يقابل كل واحد منها.

و خلاصة الفرق: أن الوجوب الغيري المقابل للنفسي هو وجوب شيء لوجوب غيره، كوجوب الوضوء الذي يقيد بوجوب الصلاة.

و الوجوب التخيري المقابل للوجوب التعيني هو: وجوب شيء مع بدل، فهو مقيد بما إذا لم يأت بالعدل و البذل؛ نحو: خصال الكفارة.

و الوجوب الكفائي المقابل للوجوب العيني هو: وجوب شيء يسقط بفعل الغير، فهو مقيد بعدم إتيان المكلف الآخر؛ كدفن الميت المسلم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى إطلاق الصيغة هو كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، وذلك لأن لكل ما يقابلها قيد وجودي. و أما الوجوب النفسي التعيني العيني: فكان وجوب شيء بلا أحد القيود، فإذا تمت مقدمات الحكمة فإطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لأن كل ما يقابلها يحتاج إلى مئونة زائدة كما عرفت، هذا من دون فرق بين القول بأن مفاد هيئة الصيغة هو إنشاء مفهوم الطلب، و بين القول بأن هيئة الصيغة لإنشاء النسبة و إيجاد مصداق الطلب؛ بناء على إيجابية المعاني الحرفية.

و أما على الأول: فلأن الطلب المنشأ بالصيغة لما كان هو المفهوم، فإطلاقه يقتضي عدم تقيده بقيد؛ من كون الطلب مقيداً بطلب آخر و مترشحاً منه ليكون الوجوب غيرياً، و من وجوب غيره عدلاً له ليكون تخيرياً، و من عدم إتيان غيره به ليكون كفائياً، فإن كل واحد من هذه الأمور قيد له يرتفع بالإطلاق.

و أما على الثاني: فلكفاية الإطلاق المقامي في استظهار النفسية و غيرها من الصيغة، فعلى كل حال يصح أن يقال: إن إطلاق الصيغة يقتضي النفسية و العينية و التعينية، فإن الغيرية تقييد في الوجوب لكونه منوطاً - بوجوب غيره، و التخيرية - التي هي جعل

قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقا، وجب هناك شيء آخر أو لا (1)، أتى بشيء أو لا (2)، أتى به آخر أو لا- (3)، كما هو واضح لا يخفى.

## المبحث السابع: في الأمر الواقع عقيب الحظر

### إشارة

أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً؛ فيما إذا وقع عقيب الحظر (4)، أو في مقام توهمه على أقوال: ...

=====

العدل - تقييد للوجوب بقاء، وكذا الكفائية فإنها تقييد للوجوب بقاء بعدم إتيان الغير، فكل منها قيد ينفيه الإطلاق.

(1) كما في الوجوب الغيري؛ حيث وجب لو كان هناك واجب آخر.

(2) كما في الوجوب التخيري؛ حيث لا يجب لو أتى بعدله وبدله.

(3) كما في الوجوب الكفائي؛ حيث إن الوجوب فيه مقيد بعدم إتيان الغير.

فحاصل البحث: أن مقتضى الإطلاق نفي القيود المذكورة. و لازم ذلك: كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً. هذا هو مختار المصنف في المقام، ولا حاجة إلى تلخيص البحث.

### في الأمر الواقع عقيب الحظر

(4) الغرض من عقد هذا المبحث هو: بيان حكم الأمر الواقع عقيب الحظر. وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام و النزاع فنقول: إن محل النزاع يتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً؛ كما أشار إليه بقوله: «اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً...» إلخ.

الثاني: ما إذا وقع الأمر عقيب الحظر والمنع، أو في مقام توهم الحظر. المراد بالتوهم:

ما يكون جامعاً بين الظن والاحتمال؛ وهو: الشك المساوي والمرجوح أعني الوهم.

فلا- يجري النزاع على القول بأن صيغة الأمر ليست ظاهرة في الوجوب، بل ظاهرة في الاستحباب، ولا فيما لم يقع الأمر عقيب الحظر. و من مثال وقوع الأمر عقيب الحظر والنهي قوله تعالى في سورة المائدة آية 2: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا بعد قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ المائدة: 95؛ حيث إن الأمر بالاصطياد واقع عقيب حرمة الاصطياد حال الإحرام. و من مثال وقوع الأمر في مقام

توهم الحظر أمر المولى عبده بالخروج من الدار؛ في حال توهم العبد حرمة خروجه عن الدار.

ص: 371

نسب (1) إلى المشهور ظهورها في الإباحة. وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب.

وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي؛ إن علق الأمر بزوال علة النهي، إلى غير ذلك (2).

=====

إذا عرفت محل النزاع فاعلم: أنه وقع البحث في أنه هل وقوع صيغة الأمر عقيب الحظر يكون موجبا لارتقاع ظهورها في الوجوب، فلا تدل على الوجوب أم لا؟ بل كانت ظاهرة فيه كظهورها فيه قبل الحظر.

وبعبارة أخرى: هل يكون وقوع الصيغة عقيب الحظر من القرائن العامة النوعية الرافعة لظهورها في الوجوب أم لا؟ وفي المسألة أقوال قد أشار المصنف إلى بعض تلك الأقوال.

(1) هذا هو القول الأول: أي: «نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة» بمعناها الخاص؛ كما هو المنسوب إلى صريح بعض كالمحقق القمي «قدس سره»، أو معناها العام.

أي: القدر الجامع بين الأحكام الثلاثة؛ وذلك لأن وقوع صيغة الأمر عقيب الحظر، أو في مقام توهم الحظر قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذي هو الوجوب، وهذه القرينة تعين أحد المجازات وهو الإباحة.

والتقول الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إلى بعض العامة» أي: «نسب إلى بعض العامة»؛ كالرازي والبيضاوي «ظهورها في الوجوب»، واستدل عليه: بأن الأصل أن تحمل صيغة الأمر على معناها الحقيقي؛ ما دام لم يوجد مانع يمنعها عنه، والمانع هنا هو: الحظر المرتفع بالفرض، فليس هناك مانع آخر لجواز الانتقال إلى الوجوب السابق بعد رفع الحظر.

والتقول الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي» أي: حاصل ما أفاده البعض كالعصدي من التفصيل؛ بين ما إذا كان الأمر الواقع بعد الحظر معلقا بزوال علة النهي، وبين ما إذا لم يكن كذلك.

فعلى الأول: يكون الحكم بعد النهي والحظر تابعا لما قبل النهي بمعنى: إن كان الحكم قبل الحظر هو الوجوب، كان بعده أيضا هو الوجوب. وإن كان الإباحة فكذلك بعد الحظر. هذا بخلاف ما إذا لم يكن معلقا على زوال علة النهي فهو ظاهر في الوجوب بعد الحظر كما كان ظاهرا فيه قبله، ومثال كون الأمر معلقا على زوال علة النهي قوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْأَصْطِيَادِ مَعْلُوقٌ عَلَى الْإِحْلَالِ الْمَضَادِّ لِلْأَحْرَامِ؛ الذي هو علة عروض النهي عن الصيد، فيفيد الإباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي. وقوله تعالى: فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ التوبة: 15؛ حيث إن الانسلاخ الذي هو: عبارة عن انقضاء الأشهر الحرم؛ التي هي علة النهي؛ فيفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر والنهي.

(2) أي: غير ما ذكر من التفاصيل المذكورة في المسألة.

و التحقيق (1): أنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، و مع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الأمر:

يكون موجبا لإجمالها، غير ظاهر في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا (2).

=====

(1) التحقيق عند المصنف عدم صحة الأقوال التي ذكرها.

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أنه لا دليل للقائلين بالإباحة و الوجوب و التبعية إلا موارد الاستعمال؛ حيث تشبث كل واحد من أصحاب الأقوال المذكورة بجملة من موارد الاستعمال، و لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال؛ لأن المدعى هو: كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينة على الإباحة أو التبعية أو غيرهما، و ليس الأمر في موارد الاستعمال كذلك لاحتفافها بالقرائن الخاصة كما أشار إليه بقوله: «فإنه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب...» إلخ، فلم تثبت دلالتها على كون مجرد وقوع الأمر بعد الحظر قرينة على ما ادعوه من الأقوال المذكورة.

فالاستدلال بموارد الاستعمال على تلك الأقوال ضعيف جدا، فلا بد حينئذ إما من الالتزام بظهور الصيغة فيما كانت ظاهرة فيه قبل وقوعها عقيب الحظر أو الالتزام بإجمالها، و عدم الحمل على شيء من المعاني المذكورة إلا بقرينة خاصة؛ كما أشار إليه بقوله: «إلا بقرينة أخرى» أي: غير وقوعها عقيب الحظر، فالقرينة الأخرى هي التي تعين المراد.

فإرادة أحد المعاني المذكورة منوطة بقرينة معينة له.

(2) أي: أشرنا إلى وجود القرينة الخاصة في موارد الاستعمال.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»**

1 - محل النزاع هو ورود الأمر الظاهر في الوجوب عقيب الحظر.

2 - و الأقوال في هذا المورد و إن كانت كثيرة إلا أن المصنف ذكر المهم منها و هي ثلاثة:

الأول: أن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الإباحة.

الثاني: أنه ظاهر في الوجوب.

الثالث: أنه ظاهر في الحكم السابق على التحريم من وجوب أو إباحة أو غيرهما؛ إن علق الأمر على زوال علة النهي.

3 - و التحقيق في المقام: أنه لا دليل على تلك الأقوال؛ بل كل مورد لا يكون خاليا

الحق: أن صيغة الأمر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار، فإن (1) المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها و لا بمادتها، و الاكتفاء (2) بالمرّة...

=====

عن القرينة الخاصة؛ على ما هو المراد من الوجوب أو الإباحة أو التبعية. و عدم القرينة الخاصة على تعيين المراد موجب لإجمالها.

4 - رأي المصنف: هو قيام القرينة الخاصة على تعيين ما هو المراد، و على فرض التجريد عنها تصبح صيغة الأمر مجملة، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب.

في المرة و التكرار و محل الكلام: ما إذا لم تكن صيغة الأمر مقيدة بمرّة أو تكرار؛ فاختلّفوا على أقوال، و قد ذهب جمع من المحققين إلى عدم دلالة الصيغة على أحدهما. و آخرون: إلى أنها تقيّد التكرار. و ثالث: إلى المرّة، و رابع: إلى اشتراكها بينهما، و خامس: إلى الوقف.

و حيث إن هذه الأقوال الأربعة الأخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف عنها، و بيّن ما هو الحق عنده بقوله: «الحق: أن صيغة الأمر مطلقا» أي: حال كونها غير مقيدة بمرّة أو تكرار «لا دلالة لها» أي: لصيغة الأمر «على المرّة و لا التكرار».

(1) قوله: «فإن المنصرف عنها»؛ تعليل لعدم دلالة صيغة الأمر على المرّة و التكرار.

و حاصل التعليل: أن لصيغة الأمر هيئة و مادة، و مفاد الهيئة هو: التكليف. و مفاد المادة هو: المكلف به، فهي لا تدل بشيء من هيئتها و مادتها على المرّة و التكرار لأن مدلولها المادي هو: نفس الصلاة بلا قيد أصلا، و مدلولها الهيئتي هو: طلب إيجاد الصلاة فقط، فلا بد في استفادة المرّة أو التكرار من قرينة خارجية.

(2) هذا دفع للتوهم بتقريب: أن تحقق الامتثال بالمرّة دليل على دلالة الصيغة عليها.

و حاصل الدفع: أن الاكتفاء بالمرّة في تحقق الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغة عليها؛ بل لحكم العقل حيث إن انطباق الطبيعي على فرده قهري، فيوجد الطبيعي المأمور به بفردّه جزما، فيحكم العقل بالإجزاء، لأن المطلوب بالصيغة إيجاد الطبيعة الواقعة في حيّز الطلب، و قد حصل ذلك بأول وجودها، فلا بد حينئذ من الالتزام بالإجزاء و إلا فلا



فإنما هو (1) لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك (2): أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكي (1) - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة - كما في الفصول (2) - فإنه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية.

=====

يحصل الإجزاء بسائر الأفراد أيضا؛ لاتحاد حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز.

وبالجملة: أن صيغة الأمر تنصرف بمادتها إلى مطلق الطبيعة، وبهيئتها إلى مطلق الطلب، فلا دلالة لها على المرة أو التكرار. نعم؛ حيث إن الطبيعة تتحقق بفرد من أفرادها يكتفى بالمرة.

(1) أي: الاكتفاء بالمرة لتتحقق الامتثال بالمرة؛ لا لأجل دلالة الصيغة عليها.

(2) هذا الكلام من المصنف ردّ على صاحب الفصول؛ حيث خصّ مصبّ النزاع بالهيئة، فلا بد من نقل كلامه قبل تقريب إشكال المصنف عليه فنقول: «إنه قال في الفصول ما لفظه: «الحق: أن هيئة الأمر لا دلالة لها على المرة ولا التكرار...» إلى أن قال: «وإنما حررنا النزاع في الهيئة، لنص جماعة عليه، ولأن الأكثر حرروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة فيها، ولأنه لا كلام لنا في أن المادة - وهي: المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدل إلا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه». انتهى موضع الحاجة من كلامه «رحمه الله».

و خلاصة الفصول هو: اختصاص النزاع بالهيئة؛ بدعوى: أن مادة المشتقات هي المصدر، ودلالته على مطلق الحدث من دون المرة و التكرار اتفاقي بين النحاة على ما حكاه السكاكي، فنزاع المرة و التكرار يختص بالهيئة، ولا يجري في المادة.

و حاصل ردّ المصنف عليه هو: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية - وإن كان صحيحا على ما حكاه السكاكي وفاقهم عليه - إلا إنه مما لا يوجب حصر النزاع هاهنا في خصوص الهيئة؛ وذلك لأن المصدر ليس مادة للمشتقات؛ كي يوجب اتقاقهم على عدم دلالة إلا على الماهية اتقاقهم على عدم دلالة صيغة الأمر أيضا إلا على الماهية. واستدل المصنف «قدس سره» على عدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات - بل امتناع كونه مادة لها - بمباينته معها بحسب المعنى كما تقدم

ص: 375

1- مفتاح العلوم، ص 93.

2- الفصول الغروية، ص 71، س 17.

ضرورة (1): أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات، بل هو (2) صيغة مثلها، كيف (3)؟ وقد عرفت في باب المشتق: مباينة المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى (4)، فكيف بمعناه يكون مادة لها (5)؟ فعليه (6): يمكن دعوى اعتبار المرة أو في باب المشتق من إبانته عن الحمل؛ بخلاف المشتق فإنه غير أب عن الحمل، فكيف يكون المصدر بما له من المعنى مادة لسائر المشتقات مع إنه مباين لها؟

=====

فالمصدر بهيئته و مادته أحد المشتقات؛ إذ للهيئة المصدرية دخل في المعنى، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار في ناحية المادة كناية الهيئة، فلا معنى لقول الفصول باختصاص النزاع في هيئة صيغة الأمر. قوله: «لا يوجب» خبر - إن - في قوله: «إن الاتفاق»، و ردّ لكلام الفصول؛ وقد عرفت ذلك.

(1) هذا تعليل لقوله: «لا يوجب الاتفاق».

(2) أي: بل المصدر صيغة برأسها مثل المشتقات، فله مادة و هيئة كالمشتقات.

(3) أي: كيف يعقل أن يكون المصدر مادة للمشتقات؟ و الحال: أن معناه مباين لمعنى المشتق كما عرفت، و مع المباينة كيف يصح أن يكون مادة للمشتقات؟ أي: لا يصح ذلك.

(4) أي: معنى المشتق اعتبر على نحو اللابشرط، و معنى المصدر اعتبر على نحو بشرط لا، و المباينة بينهما أظهر من الشمس؛ حيث إن اللابشرطية مقومة لمعنى المشتق، و بشرط اللائية مقومة لمفهوم المصدر.

(5) أي: فكيف يكون المصدر بمعناه المتباين على نحو البشرط اللائي مادة للمشتقات؟

(6) أي: فبناء على ما ذكر - من عدم كون المصدر مادة للمشتقات - يمكن اعتبار المرة و التكرار في مادة الصيغة لا في هيئتها، فلا معنى لما زعمه صاحب الفصول من اختصاص النزاع بالهيئة، بل يمكن أن يقال: إن النزاع في المرة و التكرار يختص بمادة الصيغة على عكس ما زعمه صاحب الفصول.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن صيغة الأمر مشتتة على الجهتين و هما الهيئة و المادة، و مفاد الهيئة هو: الحكم المتعلق بالمادة أعني: الأمور به، فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم و كل ما يكون من خصوصيات الحكم لا بد من أن يكون الدال عليهما الهيئة، و كل ما يكون من خصوصيات الأمور به لا بد من أن يكون الدال عليها المادة. و من المعلوم: أن المرة و التكرار هما من خصوصيات الأمور به؛ لأن المرة و التكرار عبارة عن كمية الفعل المأمور به من حيث الكثرة و القلة، و لازم ذلك: أنه لا بد أن يكون

التكرار في مادتها كما لا يخفى.

إن قلت: (1) فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام؟

قلت: (2) مع إنه محل الخلاف معناه: أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصي؛ ثم البحث في الدلالة على المرة و التكرار من ناحية المادة.

=====

(1) هذا الإشكال متفرع على إنكار كون المصدر مادة للمشتقات وأصلا لها؛ بتقريب: أن هذا الإنكار ينافي ما اشتهر بين أهل العربية من أن المصدر أصل في الكلام؛ إذ معنى كون المصدر أصلا في الكلام أنه مادة لجميع ما يتركب منه من المشتقات.

(2)

### قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مع إنه محل الخلاف». و الثاني: ما أشار إليه بقوله:

«معناه: أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصي».

و حاصل الوجه الأول: هو عدم تسالمهم على ذلك؛ لذهاب الكوفيين إلى أن الأصل في الكلام هو الفعل؛ و ذلك لوجهين:

الأول: أن الفعل يقع مؤكدا - بالفتح - و المصدر مؤكدا - بالكسر - نحو: «ضربت ضربا»؛ لأنه بمنزلة «ضربت ضربت» و هو أصل بالنسبة إليه؛ إذ هو عامل، و المصدر معمول؛ مضافا إلى كون الفعل متبوعا و المصدر تابعا. و من البديهي: أن العامل أصل و المعمول فرع، كما أن المتبوع أصل و التابع فرع.

الثاني: أن إعلال المصدر يدور مدار إعلال الفعل وجودا و عدما، و من الواضح: أن المدار عليه أصل، و المدار فرع. هذا ما ذهب إليه الكوفيون.

و أما البصريون فيقولون: بأن المصدر هو أصل الكلام، و استدلوا بوجهين:

الأول: أن مفهوم المصدر واحد و هو الحدث؛ و مفهوم الفعل متعدد و هو الحدث و الزمان و الواحد قبل المتعدد فيكون أصلا له.

الثاني: أن المصدر بمعنى: محل الصدور؛ لأنه اسم مكان صيغة، و الفعل مأخوذ عنه فهو فرع له. فالحاصل: أن كون المصدر أصلا في الكلام ليس أمرا موردا للاتفاق؛ بل هو محل الخلاف كما عرفت.

و أما الجواب الثاني: - و هو العمدة - فحاصله: أن المراد بكون المصدر أصلا ليس كونه مشتقا منه و مادة للمشتقات؛ بل معنى كونه أصلا في الكلام: أن الذي وضعه الواضع أولا هو المصدر ثم بملاحظته وضع غيره من الهيئات الخاصة التي تناسب المصدر مادة و معنى وضعها شخصيا أو نوعيا.



بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه؛ مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها و منه بصورة و معنى؛ كذلك هو المصدر أو الفعل، فافهم (1).

ثم المراد (2) بالمرّة و التكرار هل هو الدفعة و الدفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟

=====

مثلاً وضع الواضع كلمة - الضرب - للحدث المنسوب إلى فاعل ما شخصياً، ثم بملاحظته وضع هيئة - ضرب - نوعياً للفعل الماضي من كل مادة؛ وإن كانت مؤلفة من حروف أخرى مثل - ن ص ر - فمعنى كون المصدر أصلاً هو: إن ما يتصور أولاً من مادة - ض ر ب - أو - ن ص ر - مثلاً بصورة، ثم تتصور بصور أخرى هو المصدر كما عليه البصريون، أو الفعل كما عليه الكوفيون، وليس معناه: كون المصدر بمادته و هيئته مادة للمشتقات، و ذلك من الأغلاط الواضحة؛ و ذلك لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه في المشتقات لمباينته لها هيئة و معنى.

و كيف كان؛ فوضع المصدر شخصي مطلقاً و وضع المشتقات شخصي باعتبار مادتها. و نوعي بلحاظ هيئتها.

قوله: «سائر الصيغ» نائب فاعل عن «وضع» مبني للمفعول، و «مما جمعه» بيان «سائر الصيغ».

قوله: «مادة لفظ...» إلخ فاعل جمعه أي: كانت الجهة الجامعة بين الموضوع أولاً و سائر الصيغ مادة اللفظ، فهما مشتركان فيها، كما في «الوصول، ج 1، ص 475».

(1) لعله إشارة إلى وجوب حمل كلامهم على ما ذكر من: أن المراد بالأصل هو الأصل بمعنى: المقيس عليه في مقام الوضع؛ بمعنى: أن الواضع وضع أولاً المصدر، ثم قاس سائر المشتقات عليه و ذلك بقريظة دعوى الكوفيين بأن الفعل هو الأصل؛ إذ لا يمكن أن يراد منه: أن الفعل مادة للمشتقات بالمعنى الحقيقي.

و كيف كان؛ فإنه لا بد من توجيه كلامهم: بأن المصدر أصل في الكلام بما ذكر؛ لا امتناع أن يكون المصدر بمادته و هيئته مادة للمشتقات، كما يمتنع أن يكون الفعل كذلك.

## ما هو المراد المرّة و التكرار

(2) أي: المراد بالمرّة و التكرار هل هو المرّة بمعنى الدفعة أو الفرد، و التكرار بمعنى الدفعات أو الأفراد.

و بعبارة أخرى: أنه فرق بين الفرد و الأفراد، و بين الدفعة و الدفعات؛ إذ الفرد: عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد - سواء كان في زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما في الفرد الممتد - و الأفراد: عبارة عن وقوع الفعل متعدداً؛ من غير فرق في الزمان بين الواحد و المتعدد أيضاً، و الدفعة: عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل أو غير

و التحقيق: (1) أن يقعا بكلا- المعنيين محل النزاع؛ وإن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الأول. و توهم: أنه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب، بل اللازم أن يجعل متعدد، و الدفعات: عبارة عن وقوع الفعل في أزمنة متعددة سواء كان فعلا واحدا أم متعددا.

=====

و على هذا يتحقق: أن بين كل من الدفعة و الفرد، و كل من الأفراد و الدفعات عموما من وجه، فلو جاء بإناءين في زمانين تحقق الفردان و الدفعتان، و لو جاء بإناءين في زمان واحد تحقق الفردان دون الدفعتين، و لو جاء بإناء واحد في زمان ممتد تحقق الدفعتان دون الفردين، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 1، ص 476».

هل هناك ثمرة فقهية أم لا؟ الجواب نعم؛ تظهر الثمرة بين الدفعات و الأفراد فيما إذا قال المولى لعبده: «أعتق رقبة»، و هو أعتق رقبا متعددة دفعة واحدة، فعلى الدفعات لا يجزي، و على الأفراد يجزي، لأن عتق الأفراد يتحقق في ضمن عتق الرقاب، و لا تتحقق الدفعات في ضمن دفعة و تظهر الثمرة بين الدفعة و الفرد أيضا في المثال المذكور فعلى القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبة، و على القول بالفرد لا يكون المطلوب إلا واحد منها، و الباقي زائد على المطلوب.

(1) هذا الكلام من المصنف ردّ لصاحب الفصول و القوانين؛ و ذلك أن فيما هو المراد بالمرة و التكرار هنا احتمالات، بل أقوال:

الأول: أن المرة بمعنى: الدفعة. و التكرار بمعنى الدفعات هو محل الكلام.

الثاني: أن المراد بالمرة: الفرد. و بالتكرار: الأفراد.

الثالث: أن يكون كلاهما محل النزاع.

و الأول: ما استظهره صاحب الفصول.

و الثاني: ما استظهره صاحب القوانين.

و الثالث: هو مختار المصنف، فيكون ما اختاره المصنف ردّا للفاضلين.

قال في الفصول: إن المراد هنا بالمرة و التكرار هل هو الفرد و الأفراد أو الدفعة و الدفعات؟ ما لفظه: «و التحقيق عندي هو الثاني؛ لمساعدة ظاهر اللفظين عليه». إلى أن قال: «مع إنهم لو أرادوا بالمرة الفرد لكان الأنسب؛ بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي» يعني بالمبحث الآتي: بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد، فكان المبحوث عنه فيه هكذا هل الأمر متعلق بالطبيعة أو الفرد؟ و على القول بتعلقه بالفرد هل هو يقتضي الفرد الواحد أو الأفراد فيكون نزاعنا هذا جاريا على قول واحد من قولي تلك المسألة لا على قولها جميعا أي: حتى على القول بتعلقه بالطبيعة؟

هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي؛ من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟.

فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد: هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد، أو لا يقتضى شيئا منهما؟ ولم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها (1) الدفعة، فلا- علة بين المسألتين - كما لا يخفى؛ وحاصل كلام الفصول في المقام: أنه استدل على ما استظهره بوجهين:

=====

الأول: ظهور المرة و التكرار في الدفعة و الدفعات و هذا ما أشار إليه بقوله: «وإن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الأول» أي: في الدفعة.

الثاني: أن كل مسألة لا بد من أن تجري على جميع تقادير المسألة الأخرى؛ بأن يكون بينهما عموم من وجه، وبين الدفعة و المسألة الآتية كذلك؛ إذ كل من القائل بالدفعة و الدفعات يمكن أن يقول بتعلق الأوامر بالطبيعة و بالفرد و بالعكس، و ليس كذلك لو كان المراد من هذه المسألة الفرد؛ إذ على تقدير أن يقال في هذه المسألة بالفرد؛ لا يمكن أن يقال في المسألة الآتية بالطبيعة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «و توهم أنه لو أريد بالمرة الفرد...» إلخ.

وحاصل هذا التوهم من الفصول: أنه - بناء على إرادة الفرد من المرة - يلزم جعل هذا البحث تنمة للمبحث الآتي من أن الأمر متعلق بالطبيعة أو الفرد؛ بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغة الأمر على كون المطلوب فردا واحدا أم أفرادا متعددة؟ و منشأ هذا التوهم هو: وحدة العنوان أعني: الفرد في المسألتين، و ظهور كونه في كليهما بمعنى واحد، و هو ما يقابل الطبيعة، كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 507».

(1) أي: و أما لو أريد بالمرة الدفعة «فلا علة بين المسألتين» أي: مسألة المرة و التكرار، و مسألة تعلق الأوامر بالطباع أو الأفراد.

ووجه عدم العلة بينهما بحيث يصح تعدد البحث هو: أنه بناء على إرادة الدفعة و الدفعات من المرة و التكرار يجري هذا البحث على كلا القولين في تلك المسألة؛ بأن يقال بناء على تعلق الأمر بالطبيعة: هل تقتضى الصيغة مطلوبة الطبيعة دفعة أو دفعات، و في وقت أو أوقات؟ و على القول بتعلقه بالفرد: هل تقتضى الصيغة اعتبار الدفعة في مطلوبة الفرد أو الدفعات في مطلوبة الأفراد، أم لا تقتضى شيئا منهما؟

و هذا بخلاف تفسير المرة بالفرد؛ فإنه لا يكون تنمة لتلك المسألة؛ بناء على تعلق الأمر بالطبيعة، إذ لا يصح أن يقال حينئذ: هل الصيغة تدل على مطلوبة الفرد أو

فاسد (1)؛ لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج.

=====

الأفراد؟ إذ المفروض: تعلق الطلب بالطبيعة، فلا يبقى مجال للبحث عن دلالة الصيغة على مطلوبة الفرد أو الأفراد بناء على تعلق الأمر بالطبيعة.

والمتحصل: أن صاحب الفصول استظهر من المرة والتكرار الدفعة و الدفعات لوجهين:

أحدهما: التبادر كما تقدم أي: ظهور اللفظين.

ثانيهما: جريان النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار؛ بناء على إرادة الدفعة و الدفعات منهما على كلا القولين في المسألة الآتية، و عدم جريانه بناء على إرادة الفرد و الأفراد منهما كما عرفت آنفاً، كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(1) قوله: «فاسد» خبر لقوله: «و توهم أنه...» إلخ، و دفع له.

و حاصل الدفع: أن كل من الدليلين فاسد؛ أما الأول: فلأن ظهور لفظ في أمر لا يقتضي اختصاص الكلام به؛ لما عرفت من وقوعهما بكلا المعنيين محل النزاع.

و أما الثاني: فلأن ما زعمه من عدم العلة بين المسألتين - لو أريد الدفعة بخلاف ما لو أريد الفرد - غير صحيح و ذلك لعدم العلة بينهما أي: بين مسألة المرة و التكرار، و مسألة الطبيعة و الفرد لو أريد بها أي: بالمرة الفرد أيضاً أي: كما لو أريد بها الدفعة. هذا مجمل الكلام في المقام. و أما تفصيل ذلك فتوضيحه يتوقف على مقدمة و هي: أن طلب المولى - على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج في ضمن الأفراد، لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة للمولى و لا غير مطلوبة؛ إذ هي مجردة عن جميع الخصوصيات، و يدل على تجردها عنها: تقسيمها إلى الموجودة و إلى المعدومة؛ فيقال: إنها إما موجودة و إما معدومة. فالمطلوب - في المسألة الآتية على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - هو: الوجود في ضمن الأفراد، و على القول بتعلق الأوامر بالأفراد أيضاً هو: الوجود.

غاية الأمر: الفرق بينهما: أن خصوصيات الفرد داخلية في المطلوب، إذا كان المراد بالأفراد هي الأفراد تقابل الطبائع، و أما على القول بتعلق الأوامر بالطبائع: فالخصوصيات الفردية غير داخلية في المطلوب، و غير داخلية في متعلق الأمر؛ لأن المطلوب إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها.

ثم المراد بالفرد - بناء على إرادة الفرد من المرة في هذه المسألة - هو: الفرد بمعنى:

الوجود الواحد من وجودات المأمور به؛ بحيث تكون لوازم الوجود خارجة عنه.



ضرورة؛ أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار (1) كانت مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين و عدمها.

أما (2) بالمعنى الأول: فواضح.

و أما بالمعنى الثاني (3): فلوضوح: أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو و المراد بالتكرار هو: الوجودات للمأمور به.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن نزاع المرة و التكرار بمعنى: الفرد و الأفراد يأتي على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد؛ فجعل هذا النزاع من تنمة مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد كما صنعه في الفصول ليس في محله.

و أما جريان النزاع - على القول بأن المراد بالمرة الدفعة و بالتكرار الدفعات - فواضح؛ فإنه يقال على القول بتعلق الأمر بالطبيعة: هل يجب الإتيان بالطبيعة في ضمن الفرد دفعة أو دفعات. و بعبارة أخرى: هل يكفي الإتيان بالطبيعة في ضمن وجود واحد، أو في ضمن وجودات.

و أما على القول بأن المراد بالمرة: الفرد، و بالتكرار: الأفراد فيقال: هل يكفي في تحقق الامتثال وجود واحد للمأمور به، أو لا بد من وجودات له؛ فحينئذ فلا معنى لما ذكره صاحب الفصول من جعل هذا المبحث من تنمة المبحث الآتي، بناء على أن يكون المراد بالمرة الفرد.

(1) أي: بهذا الاعتبار الذي ذكرنا - من تعلق الطلب و الأمر بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي - كانت الطبيعة مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين أي: الفرد و الأفراد، و الدفعة و الدفعات «فيصح النزاع» على القول بالطبيعة «في دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين، و عدمها» أي: عدم دلالة الصيغة على أحدهما، بل الصيغة لا تدل على المرة و لا على التكرار؛ كما اختاره المصنف في أول البحث.

(2) أي: و أمّا تأتي النزاع على القول بالمرة و التكرار «بالمعنى الأول» أي: الدفعة و الدفعات «فواضح»؛ إذ يقال بعد ما اخترنا في المسألة الآتية أن الأمر متعلق بالطبيعة لا الفرد: هل يجب الإتيان بالطبيعة دفعة واحدة أو دفعات. و بعبارة أخرى: يصح أن يقال:

إن وجود الطبيعة هل هو مطلوب دفعة أو دفعات؟

(3) أي: على القول بأن المرة و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد يصح أن يقال: بأن المطلوب هل هو وجود واحد أو وجودات؟

وجودات، وإنما عبر بالفرد (1) لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد. غاية الأمر (2):

خصوصيته و تشخصه - على القول بتعلق الأمر بالطبائع - يلازم المطلوب و خارج عنه؛ بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه.

=====

(1) أي: إنما عبر عن الوجود الواحد بالفرد، و عن الوجودات بالأفراد، لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد.

(2) قوله: «غاية الأمر»؛ إنما هو في بيان الفرق بين تعلق الأمر بالطبيعة، و بين تعلق الأمر بالفرد في المسألة الآتية.

و خلاصة الفرق: أن «خصوصيته و تشخصه» أي: خصوصية الفرد و تشخصه يلازم المطلوب؛ على القول بتعلق الأمر بالطبائع؛ و ذلك لعدم وجود الطبيعة بدون تشخص ما، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، و لكن هذا التشخص خارج عن المطلوب؛ لعدم كونه في حيز الطلب، هذا بخلاف تعلق الأمر بالأفراد؛ فإن التشخص حينئذ «مما يقومه» أي: المطلوب؛ إذ أحد التشخيصات على سبيل البدل واقع في حيز الطلب.

و المتحصل: أن الخصوصيات الفردية - على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - خارجة عن المطلوب، و الداخلة تحت الطلب هو مجرد وجود الطبيعة.

و أما الخصوصيات الفردية: فهي و إن كانت مما يلازم المطلوب خارجاً إلا أنها خارجة عن المطلوب؛ بحيث لو أمكن التفكيك في مقام الامتثال بين إيجاد الطبيعة و بين تلك الخصوصيات و المشخصات الفردية لأجزأ و كفى.

و أما على القول بتعلقها بالأفراد: فتكون الخصوصيات و المشخصات الفردية جزءاً للمطلوب و قواماً له؛ بحيث لو أمكن التفكيك بين إيجاد الطبيعة و بين تلك الخصوصيات و المشخصات لم يجز ذلك، و لم يكف؛ كما سيأتي توضيح ذلك في محله.

وقد ظهر مما ذكرناه: أنه لا فرق بين القول بتعلق الأمر بالطبيعة، و بين القول بتعلقه بالفرد في جريان نزاع المرة و التكرار، بل يجري على كلا القولين، و إنما الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أو في حيز الطلب كما عرفت مفصلاً، و الأول: في فرض تعلق الأمر بالطبيعة. و الثاني: في تعلقه بالفرد؛ فإن التشخص حينئذ مقوم للمطلوب فيصح قصد القربة به، و لا يكون تشريعاً.

## تنبيه (1): في ثمرة المرة و التكرار

لا- إشكال - بناء على القول بالمرة في الامتثال، و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانيا - على أن يكون أيضا به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال.

و أما على المختار من دلالاته (2) على طلب الطبيعة؛ من دون دلالة على المرة و لا

=====

(1) الغرض من هذا التنبيه الذي جعله في الفصول بعنوان التذنيب هو: بيان ثمرة مسألة المرة و التكرار.

و حاصل ذلك على ما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 512»: أنه بناء على دلالة الصيغة على المرة يحصل الامتثال بالإيجاد الأول مطلقا سواء فسرت المرة بالفرد أم بالدفعة، ضرورة: صدقها بكل هذين المعنيين على الإيجاد الأول، فإذا أعتق ثلاثة عبيد مثلا بإنشاء واحد أو أطعم ثلاث ستينات من المساكين دفعة، فلا إشكال في حصول الامتثال؛ لوجود الطبيعة كحصوله بعق واحد من العبيد، و إطعام ستين مسكينا، و بعد تحقق الامتثال لا- معنى لإيجاد الطبيعة ثانيا بعنوان الإطاعة التي هي موافقة الأمر، إذ المفروض: سقوطه بالإيجاد الأول، فيمتنع الإتيان به ثانيا بعنوان الامتثال، و هذا معنى قولهم: «لا معنى للامتثال عقيب الامتثال».

و أما بناء على دلالة الصيغة على التكرار: فلا- إشكال في وجوب إيجاد الطبيعة المأمور بها ثانيا و ثالثا و هكذا، لصدق الامتثال على الجميع؛ حيث إن الصيغة تدل على مطلوبة جميع وجودات الطبيعة، فلكل وجود حكم يخصه كالعام الاستغراقي فتحصل الامتثالات على حسب إيجاد المأمور به، كما أنه تحصل العصيانات على تقدير عدم إيجاد المأمور به و لو مرة.

(2) أي: من دلالة الأمر على طلب نفس الطبيعة فقط؛ من دون دلالة على المرة و لا على التكرار، فلا يخلو الحال من أحد وجهين:

أحدهما: أن لا- يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل كان في مقام الإهمال و الإجمال، و الفرق بينهما: أن الأول ما لا يتعلق الغرض ببيانه و لا بإخفائه. و الثاني: ما يتعلق الغرض بإخفائه.

و ثانيهما: أن يكون إطلاق الصيغة مسوقا للبيان، فعلى الأول: لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي و هو أصالة البراءة؛ و مقتضاها: كفاية المرة لعدم وجوب الزائد.

و أما على الثاني: فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة؛ لصدق الطبيعة عليها، و إنما الإشكال هو في جواز الإتيان بغير المرة بقصد امتثال الأمر؛ بأن يأتي المكلف بالطبيعة ثانيا و ثالثا و هكذا.

على التكرار فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل في مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل. و  
إما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال؛ وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها (1)؛ فإن لازم  
إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مرارا لا لزوم الاقتصار على المرّة، كما لا يخفى.

و التحقيق: (2) أن قضية الإطلاق: إنما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها (3) في ضمنها نحو من الامتثال  
كإيجادها في ضمن الواحد؛ وجه الإشكال من سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها مرة: لاحتمال كون المرّة مشروطة بشرط لا، بإيجادها ثانيا  
تشرية محرم لخلوه عن الأمر.

=====

و من أن المفروض كون إطلاق الصيغة في مقام البيان، فيجوز الإتيان بالطبيعة ثانيا و ثالثا، نظرا إلى الإطلاق، فلازم ذلك: الإتيان بالطبيعة  
غير مرّة، و لكن قد ناقش المصنف في إطلاق الصيغة بقوله: «و التحقيق...» إلخ.

(1) أي: على المرّة بأن يأتي بالطبيعة مرّة أخرى فقد يتوهم و يقال: بجواز الإتيان بالطبيعة أكثر من مرّة بقصد امتثال الأمر، فإن لازم إطلاق  
الطبيعة الملقاة على المخاطب المأمور بها هو الإتيان بها مرّة واحدة أو مرّات عديدة، لأن جميع أفراد الطبيعة مأمور بها لأجل الأمر  
بالطبيعة، فلا مانع من الإتيان بما هو زائد على المرّة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه القول بجواز المرّة و التكرار، و عدم لزوم الاقتصار  
على المرّة.

(2) أي: التحقيق خلاف ما ذكر؛ من جواز التكرار بمقتضى الإطلاق، إذ مع الإتيان الأول لا يبقى مجال للإتيان الثاني بمقتضى الإطلاق؛  
لأن قضية الإطلاق أي: إطلاق الطبيعة المأمور بها و عدم تقييدها ليست جواز الإتيان بها أكثر من مرّة؛ بل جواز الإتيان بها مرّة واحدة. غاية  
الأمر: أن المكلف مخير في الإتيان بها بين الإتيان بها في ضمن فرد، أو في ضمن أفراد أي: الأفراد العرضية، فيكون المراد بالمرّة الدفعة.

(3) أي: فيكون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن أفرادها العرضية نحو من الامتثال؛ كإيجاد الطبيعة في ضمن الفرد الواحد حيث يكون  
نحو من الامتثال بلا إشكال أصلا. هذا هو مقتضى إطلاق الطبيعة المأمور بها. و ليس مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بالطبيعة المأمور بها  
مرّة و مرّات كما قيل؛ إذ يسقط الأمر بالإتيان بها مرّة واحدة فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض، فلا معنى للإتيان ثانيا مع  
سقوط الأمر؛ لأجل حصول الغرض منه.

لا- جواز الإتيان بها مرة و مرات فإنه (1) مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال و يسقط به الأمر؛ فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالا واحدا؛ لما عرفت: من حصول الموافقة بإتيانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتناله أصلا.

و أمّا إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض (2)، كما إذا أمر بالماء ليشرب

=====

(1) هذا تعليل لعدم كون الإطلاق صالحا لإثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأول من الوجودات الطولية.

و حاصله: - على ما في بعض الشروح - أن الوجود الأول إن كان علة تامة لحصول الغرض الداعي إلى الأمر؛ فلا محالة يكون علة تامة لسقوط الأمر أيضا، و حينئذ يمتنع أن يكون إتيان الطبيعة ثانيا و ثالثا متعلقا للأمر، و بهذا الامتناع يمتنع أن يكون للصيغة إطلاق يشمل المرة و المرات، بل يمكن منع الإطلاق - مع غض النظر عن هذا المانع العقلي - بأن يقال: إن مقتضى تعلق الطلب بطبيعة هو نقض عدمها بالوجود، و ذلك يتحقق بصرف الوجود المنطبق على القليل و الكثير، و هو لا ينطبق على الوجود اللاحق؛ لكونه وجودا بعد وجود، و إنما قيد الغرض بكونه أقصى، لأن الغرض المقدمي لا يكون علة تامة لسقوط الأمر مثل الغرض المقدمي للمولى؛ من أمره بإحضار الماء هو حضور الماء عنده، و غرضه الأقصى هو رفع عطشه، فلا يسقط الأمر بحصول الغرض المقدمي.

و كيف كان؛ فلا يبقى مجال لإتيان المأمور به مع حصول الغرض الأقصى ثانيا؛ سواء كان الإتيان بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الثاني امتثالا دون الأول، أو بداعي أن يكون كل واحد من الإتيانين جزء الامتثال؛ كما أشار إليه بقوله: «أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالا واحدا».

(2) أي: الغرض الأقصى، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه.

فنتيجة البحث: أنه إذا كان امتثال الأمر علة لحصول الغرض فلا معنى لإتيان المأمور به ثانيا بقصد الامتثال؛ و ذلك لعدم بقاء الأمر بعد حصول الغرض، و إذا لم يكن علة تامة له - كما في المثال المزبور - فلا يبعد جواز الإتيان بالمأمور به ثانيا بقصد الامتثال؛ لأن بقاء الغرض كاشف عن بقاء الأمر، فإذا لم يسقط الأمر فلا بد من الامتثال ثانيا.

هذا فيما إذا كان الأمر مطلقا من حيث اللفظ. و أما إذا كان مهيلا فلا بد - حينئذ - من الاكتفاء بالمرة، و الرجوع في الزائد عليها إلى الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب على ما يقتضيه المقام.

أو يتوضأ فأتى به، و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه (1)، بل مطلقا، كما كان له (2) ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الأجزاء.

=====

(1) أي: الأفضل من الفرد الأول «بل مطلقا» أي: ولو كان مساويا، أو أدون من الفرد الأول. هذا كله في مقام الثبوت، و أما في مقام الإثبات: فلا يمكن قصد التبديل إلا مع القطع ببقاء الغرض، و عدم كون إبطال الأول مضرا.

(2) أي: كما كان للمكلف جواز الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالفرد السابق.

و المتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه هل يمكن الامتثال بعد الامتثال أم لا؟ فيه وجوه. ثالثها: التفصيل بين بقاء الغرض الأقصى و عدمه، و هذا التفصيل هو مختار المصنف «قدس سره» و قد عرفت وجه ذلك.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

المبحث الثامن يتلخص في أمور:

1 - محل الكلام: فيما لم تكن صيغة الأمر مقيدة بمرة أو تكرار. فاختلّفوا على أقوال:

1 - أنها تقيّد التكرار.

2 - أنها تدل على المرة.

3 - أنها مشتركة بين المرة و التكرار.

4 - أنها لا تدل على شيء منهما.

فإن المنصرف منها ليس إلا طلب إيجاد نفس الطبيعة المأمور بها، و الاكتفاء بالمرة ليس دليلا على دلالتها على المرة؛ بل إنما هو لحصول الامتثال بها.

2 - ردّ المصنف على الفصول: حيث خص صاحب الفصول محل النزاع بهيئة صيغة الأمر بدعوى: أن مادة المشتقات و هو المصدر؛ الذي دلّته على مطلق الحدث من دون المرة و التكرار اتفاقي بين النحاة على ما حكاه السكاكي.

و حاصل ردّ المصنف عليه: هو أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا يدل إلا على الماهية و إن كان صحيحا إلا إنه مما لا- يوجب حصر النزاع هاهنا في خصوص الهيئة؛ و ذلك لأن المصدر ليس مادة للمشتقات كي يوجب اتقاقهم على عدم دلالة المصدر؛ إلا على الماهية اتقاقهم على عدم دلالة صيغة الأمر أيضا إلا على الماهية، بل المصدر بهيئته و مادته أحد المشتقات إذ للهيئة المصدرية دخل في المعنى.



فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار في ناحية المادة، كما يجوز في ناحية الهيئة، فلا معنى لما ذهب إليه صاحب الفصول من اختصاص النزاع بالهيئة.

3 - دفع الإشكال المتفرع على إنكار كون المصدر مادة للمشتقات بتقريب: أن هذا الإنكار ينافي ما اشتهر بين أهل العربية من: أن المصدر أصل في الكلام؛ إذ معنى كون المصدر أصلا في الكلام أنه مادة لجميع ما يتركب منه من المشتقات.

و حاصل الدفع: أولا: هو عدم تسالمهم على ذلك؛ لذهاب الكوفيين إلى: أن الأصل في الكلام هو الفعل، فكون المصدر أصلا في الكلام ليس أمرا اتفاقيا؛ بل هو محل الخلاف.

و ثانيا: - و هو العمدة في الجواب - أن المراد بكون المصدر أصلا ليس كونه مشتقا منه و مادة للمشتقات، بل معناه: أن الواضع وضع المصدر أولا، ثم وضع غيره مما يناسبه مادة و معنى قياسا عليه، فالأصل هنا بمعنى: جعله المقيس عليه لسائر المشتقات.

4 - المراد بالمرة و التكرار: يمكن أن يكون بمعنى: الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد، يقول المصنف: إنهما بكلا المعنيين يمكن أن يقع محل النزاع.

و توهم صاحب الفصول: بأن المراد بالمرة لو كان بمعنى الفرد؛ لكان المناسب جعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي: - و هو تعلق الأمر بالفرد أو بالطبيعة - بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل صيغة الأمر تدل على كون المطلوب فردا واحدا أم أفرادا متعددة؟ فاسد أي: توهم الفصول فاسد.

توضيح ذلك: أن الأوامر على القول بتعلقها بالطبائع إنما يتعلق بها باعتبار وجودها، فيجري النزاع على كلا القولين، فجعل هذا النزاع من تنمة المبحث الآتي ليس في محله.

5 - تنبيه: لا إشكال في تحقق الامتثال بإتيان المأمور به مرة على القول بالمرة، فلا مجال للإتيان به ثانيا على أن يكون امتثالا بعد الامتثال، و كذلك لا إشكال في الإتيان ثانيا و ثالثا على القول بالتكرار؛ لصدق الامتثال على الجميع على هذا القول.

و أما على ما هو مختار المصنف من دلالة الأمر على طلب إيجاد نفس الطبيعة؛ فلا يخلو الحال من أحد وجهين: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل كان في مقام الإهمال و الإجمال. و إما أن يكون إطلاقها مسوقا للبيان.



فأما على الأول: فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة البراءة، ومقتضاها:

كفاية المرة لعدم وجوب الزائد.

وأما على الثاني: فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة لصدق الطبيعة عليها، وإنما الإشكال في الإتيان بها ثانياً وثالثاً، وهكذا وجه الإشكال من سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها مرة.

ومن أن المفروض: كون إطلاق الصيغة في مقام البيان، فيجوز الإتيان بالطبيعة ثانياً وثالثاً نظراً إلى الإطلاق.

ولكن ناقش المصنف في إطلاق الصيغة بقوله: «والتحقيق».

و ملخص ما أفاده المصنف في ردّ الإطلاق هو: أن مقتضى الإطلاق هو جواز الإتيان في ضمن فرد أو أفراد مرة واحدة لا جواز الإتيان بها مرة ومرات؛ إذ مع الإتيان بها مرة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر؛ فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة فلا يعد صحة تبديل الامتثال بإتيان آخر.

6 - مختار المصنف ورأيه في المبحث الثامن:

1 - أن محل النزاع لا يختص بالمرة والتكرار بمعنى: الدفعة والدفعات؛ بل يجري فيما إذا كان المراد من المرة والتكرار الفرد والأفراد، فالنزاع يجري في المرة والتكرار بكلا المعنيين.

2 - أن صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا على التكرار؛ بل تفيد طلب إيجاد نفس الطبيعة المأمور بها.

3 - رأي المصنف في الامتثال بعد الامتثال هو:

التفصيل بين ما إذا كان الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض الأقصى، وبين ما إذا لم يكن علة تامة له.

فعلى الأول: لا يجوز الامتثال بعد الامتثال؛ وذلك لحصول الغرض الأقصى؛ المستلزم لسقوط الأمر.

وأما على الثاني - أي: ما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الأقصى - فلا يعد صحة تبديل الامتثال بالامتثال الآخر؛ بأن يأتي المكلف بفرد آخر أحسن من الفرد الأول أو مطلقاً أي: وإن كان الفرد الثاني مساوياً للفرد الأول أو الأدون منه. هذا تمام الكلام في خلاصة المبحث الثامن.

الحق (2): أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور و لا على التراخي، نعم؛ قضية إطلاقها في الفور و التراخي (1) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان محل النزاع و هو: أن الأمر بنفسه مع عدم القرينة الخارجية هل يقتضي الفور بمعنى: المبادرة للامتنال في الزمن الثاني من الخطاب، أو في أول أزمناة الإمكان؟ كما عن الشيخ الطوسي «قدس سره» و أتباعه، أو التراخي بمعنى: جواز التأخير، أو أنه مشترك بينهما؟ كما عن علم الهدى «قدس سره»، أو أنه لا يدل على شيء منهما و ليس مشتركا بينهما؟ كما هو الحق عند المصنف «قدس سره».

=====

ثم ظاهر المصنف و صريح الفصول: أن النزاع في هذا المبحث هو كالنزاع في المبحث السابق، فعند المصنف يكون جاريا في مجموع الهيئة و المادة، و عند الفصول يكون جاريا في خصوص الهيئة فقط.

(2) أي: الحق عند المصنف «قدس سره» هو: عدم دلالة الصيغة على شيء منهما، و ليس ذلك من جهة الاشتراك و الحاجة إلى القرينة المعينة؛ بل من أنها لا تدل إلا على طلب الطبيعة المأمور بها المجردة عن التقييد أصلا.

و لازم ذلك: عدم لزوم الفور و لا التراخي لا شرعا في مقام الجعل، و لا عقلا في مقام الامتنال.

و أمّا في مقام الجعل: فلخروجهما عن مفاد المادة و الهيئة و نحوهما مما يدل على المكلف به و التكليف؛ إذ لا دلالة للمادة إلا على الماهية الصادقة بنحو واحد على الأفراد الطولية و العرضية، و مقتضى إطلاقها: الاجتزاء بكل منهما كما أشار إليه المصنف بقوله:

«نعم؛ قضية إطلاقها» حيث يكون هذا استدراكا من قوله: «لا دلالة للصيغة» بمعنى: أن الصيغة و إن كانت لم تدل بمادتها و هيئتها على وجوب شيء من الفور و التراخي؛ إلا إن إطلاقها مع كون المتكلم في مقام البيان دليل على عدم مطلوية الطبيعة المأمور بها بشيء؛ من الفور و التراخي، و لازم ذلك هو: جواز التراخي؛ هذا دلالة الصيغة من حيث المادة.

و أما من حيث الهيئة التي تدل على التكليف: فهي لا تدل إلا على البعث نحو المكلف به، و طلبه على ما هو عليه من السعة، فلا تقتضي وجوب خصوص فردا السابق زمانا بنحو وحدة المطلوب أو تعدده، فحينئذ لا مجال لاستفادة الفور من نفس الخطاب لا من جانب المادة و لا من جانب الهيئة، يقول المصنف: «و الدليل عليه» أي:

جواز التراخي، و الدليل عليه: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادّعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية (1).

=====

على عدم دلالة الصيغة على شيء من الفور و التراخي «هو: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها» أي: من الصيغة «بلا دلالة على تقييدها» أي: الطبيعة المأمور بها «بأحدهما» أي:

الفور و التراخي، «فلا بد في التقييد من دلالة أخرى» أي: غير الدلالة الراجعة إلى الصيغة.

فالمتحصل: أنه إذا تمسكنا بالإطلاق و نفينا به الفورية كان لازم ذلك: جواز التراخي لأنه لا فرق في حجية الأصول اللفظية بين المثبت منها وغيره، هذا فيما إذا كان هناك أصل لفظي كالإطلاق مثلاً.

و أما إذا لم يكن - كما إذا كان الدليل مجملاً - فالمرجع هو الأصل العملي - و هو في المقام أصالة البراءة - للشك في اعتبار خصوصية زائدة كالفور و التراخي، و حيث لا دليل عليه فأصالة البراءة تقتضي عدم اعتبارها، و لازم ذلك: جواز التراخي.

و كيف كان؛ فالحق عند المصنف هو: عدم دلالة الصيغة على الفور و التراخي إلا بالدلالة الخارجية، و يتمسك بالأدلة الخارجية كآتي المسارعة و الاستباق على الفورية.

(1) قال في المعالم في عداد أدلة القائلين بالفور: الرابع: قوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (1) فإن المراد بالمغفرة سببها و هو فعل المأمور به لا حقيقتها؛ لأنها فعل الله سبحانه، فيستحيل مسارعة العبد إليها، و حينئذ فيجب المسارعة إلى فعل المأمور به.

و قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (1)؛ فإن فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه، و إنما يتحقق المسارعة و الاستباق بأن يفعل بالفور و هو المطلوب عند القائلين بالفور، فالحاصل: أن الإتيان بالمأمور به خير و سبب للمغفرة، ثم المراد بغفران السيئات ليس هو الإحباط بمعنى: مقابلة السيئة للحسنة، ثم حصول الكسر و الانكسار في الدنيا؛ لبطلان هذا بالإجماع؛ فإن العقلاء يحكمون بأن الناس مجزيون بأعمالهم، و أما بمعنى:

إذهاب أحدهما الآخر مع بقائه فلا إشكال فيه؛ فإن الحسنات يذهبن السيئات، و الكفر و الشرك و الغيبة و الحسد يحبط الحسنات.

و كيف كان؛ فدلالة التسابق على الفور واضحة؛ لأن فعل المأمور به من الخيرات، فيجب الاستباق إليه بمقتضى الآية المباركة.

و أما آية المسارعة: فلأنه لما كانت المسارعة إلى المغفرة - التي هي من أفعال الله تعالى

ص: 391

وفيه (1) منع، ضرورة: أن سياق آية وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ، وكذا آية فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ \* إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة، والاستسباق إلى الخير؛ من دون استتباع تركهما (2) للغضب و الشر، ضرورة: أن تركهما (3) لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما (4) أنسب كما لا يخفى فافهم (5).

=====

- غير مقدورة للمكلف فلا محالة تكون كناية عن سببها كما هو في المعالم (2)، فذكر المسبب و أريد به السبب، فكأنه قيل: سارعوا إلى سبب المغفرة و هو الإتيان بالمأمور به، ثم إنما يتحقق المسارعة بإتيانه فورا.

(1) أي: فيما ذكر من دلالة الآيات على وجوب الفور منع ظاهر، وقد أجاب المصنف عن الاستدلال بآتي المسارعة و الاستباق بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «و فيه منع ضرورة...» إلخ، و حاصله: أن سياق الآيتين الشريفتين هو البعث و التحريك إلى المسارعة و الاستباق على نحو الاستحباب؛ من دون أن يستتبع تركهما الغضب و الشر.

وبعبارة أخرى: منع دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعة و الاستباق موجبا للغضب و الشر، و الأنسب حينئذ البعث و التحريك بالتحذير عن تركهما؛ لأن التحذير يكون أشد تأثيرا في تحرك المكلف إلى المسارعة و الاستباق لا البعث و التحريك إلى فعل المسارعة و الاستباق كما هو سياق الآيتين المباركتين، كما لا يخفى.

(2) أي: المسارعة و الاستباق.

(3) أي: المسارعة و الاستباق.

(4) أي: عن الغضب و الشر على ما قيل، و كان الأولى حينئذ أن يقال: احذروا من الغضب و الشر بالمسارعة و الاستباق، و يحتمل أن يكون الضمير في «عنهما» راجعا إلى ترك المسارعة و الاستباق، فكان الأنسب إفراد الضمير كأن يقول: «كان البعث بالتحذير عنه» أي: عن تركهما. و كيف كان؛ ففي العبارة مسامحة واضحة.

(5) لعله إشارة إلى أن أوقعية التوعيد بالعذاب الحاصل بالتحذير على ترك الواجب في إحداث الداعي للعبد لا تختص بالمقام، بل تجري في جميع الواجبات، مع إنه ليس الأمر فيها كذلك للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها، أو إشارة إلى منع

ص: 392

1- البقرة: 148، المائة: 48.

2- معالم الدين، ص 80.

مع لزوم (1) كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها (2)، فلا بد (3) من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد (4) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق.

=====

الأوقعية المزبورة مطلقا لاختلاف الناس، حيث أن بعضهم يتحرك وينبث نحو الواجبات خوفا من العقاب، وبعضهم يتحرك نحوها طمعا في الثواب.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي أجاب بها المصنف عن الاستدلال بآتي المسارعة والاستباق.

وحاصل هذا الوجه: أنه بناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور يلزم تخصيص الأكثر؛ وذلك لخروج المستحبات جميعا، وكثير من الواجبات عن ذلك، فيبقى قليل من الواجبات تحتها، وهذا مستهجن عند أبناء المحاورة، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن ظاهر الآيتين في الوجوب والالتزام فيهما بأحد أمرين:

الأول: حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.

الثاني: حملهما على مطلق الطلب والرجحان.

(2) أي: أكثر الواجبات؛ لأن أكثر الواجبات موسعة يجوز التأخير فيها إلى أن يضيق الوقت كما في الظهرين والعشاءين وغيرهما من الواجبات الموسعة، وأما في الواجبات المضيقية: فلا يصدق الفور؛ لأن المفروض فيها: مساواة الوقت للفعل، فلا يصدق الاستباق والمسارعة فيما إذا أتى بالواجب في وقته المضيق، وإنما يتحقق الاستباق والمسارعة في الواجب الموسع إذا أتى به في أول الوقت.

(3) أي: فلا بد - فرارا عن محذور لزوم الاستهجان - «من حمل الصيغة فيهما» أي:

في الآيتين على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

وبالجملة: أن الأمر بالمسارعة والاستباق إن كان للوجوب - كما هو مدعى الشيخ الطوسي لزم كثرة التخصيص، وهو مستهجن لخروج جميع المستحبات وكثير من الواجبات عن الآيتين لأجل عدم وجوب المسارعة فيها بالإجماع، فلا بد من حمل الأمر فيهما على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والاستحباب، ولازم ذلك: أن المسارعة واجب في الواجب الفوري، ومستحب في المستحبات كلا، ومستحب في الواجب غير الفوري.

(4) هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها المصنف «قدس سره» عن الاستدلال بآتي المسارعة والاستباق على وجوب الفور.

وحاصل هذا الوجه: هو حمل الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الإرشاد

و كأن (1) ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك؛ كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة.

فيكون الأمر فيها (2) لما يترتب على المادة بنفسها (3) و لو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية فافهم (4).

=====

إلى حكم العقل؛ لئلا يلزم تخصيص الأكثر بتقريب: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعة دفعا للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعة إليه كحكمه بنفس الإطاعة إلزامي، و إلا فليس بالزامي.

فالمتحصل - كما في «منتهى الدراية، ج 1، ص 552» - أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.

### الفرق بين الأوامر الإرشادية و المولوية

الفرق بين الأوامر الإرشادية و المولوية (1) أي: كأن ما ورد من الآيات و الروايات الواردة في مقام البعث؛ الدالة على البعث نحو الاستباق و المسارعة، «إرشادا إلى ذلك» أي: إلى الحكم العقلي، فتكون هاتان الآيتان - «كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة»؛ كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (1) - للإرشاد، نظير الأوامر الباعثة على أصل الإطاعة؛ كما في آية الإطاعة، فلا يلزم حينئذ تخصيص الأكثر، لأن الآيات تدل على رجحان المسارعة و الاستباق في الأوامر الواقعية، أما نفس المسارعة و الاستباق فهما نظير الإطاعة و الانقياد لا يترتب عليهما ثواب، كما لا يترتب على تركهما عقاب على ما هو شأن الأوامر الإرشادية، حيث لا يترتب عليها إلا - ما يترتب على نفس المادة كأمر الطبيب للمريض بشرب الدواء حيث يكون إرشادا إلى ما في شرب الدواء من المصلحة، فالمصلحة مترتبة على الدواء و إن لم يأمر الطبيب، فإن المصلحة مترتبة على وجود المادة أي: الدواء؛ لا على عنوان كونها مأمورا بها، هذا هو شأن جميع الأوامر الإرشادية، فحينئذ لا يلزم في المقام تخصيص أصلا فضلا عن كثرة.

(2) أي: في الآيات و الروايات الواردة في الحث على المسارعة.

(3) أي: بنفس المادة، مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها.

(4) لعله إشارة إلى: أن الحمل على الإرشادية منوط بعدم كون الفور على تقدير اعتباره من قيود المأمور به شرعا، إذ يكون حينئذ كالطهارة المعبرة في الصلاة من حيث كون دخله شرعا لا عقليا، كي يكون الأمر به للإرشاد.

ص: 394

## تتمة: بناء على القول بالفور (1) فهل قضية الأمر الإتيان فورا ففورا

بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبنيان على أن أو إشارة إلى: أن استقلال العقل بالحسن لا يكفي في كون الأمر للإرشاد.

=====

أو إشارة إلى: ضعف كون الملاك في إرشادية الأمر أن تكون المصلحة في نفس المادة؛ إذ وجود المصلحة في المادة، و ترتب الخواص عليها أمر مشترك بين الإرشادية والمولوية، ولا يختص بالأوامر الإرشادية. مثلا: لا فرق بين قول الشارع للمكلف: «صل»، وبين قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء؛ لأن الصلاة لا تخلو عن المصلحة، كما أن شرب الدواء فيه المصلحة فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فيحتمل أن يكون الأمر في الآيتين الشريفتين مولويا؛ مع فرض وجود المصلحة في نفس المادة، فلا يكون الضابط المذكور تاما.

و كيف كان؛ فتوضيح الفرق بين إرشادية الأوامر والنواهي ومولويتها لا يخلو عن فائدة فنقول: إن الفرق بينهما أن الأول: هو ما لا يترتب على موافقته ثواب، ولا على مخالفته عقاب، وهذا الفرق هو صريح الشيخ الأنصاري «قدس سره».

وقال غيره في الفرق بينهما: إن في الأوامر والنواهي المولوية إرادة للأمر و كراهة للناهي؛ بمعنى: أن الأمر يريد الفعل المأمور به ويحبه، و الناهي يكره الفعل المنهي عنه ويغضه، ثم يتبعهما القرب والبعد، و الثواب والعقاب.

و أما في الأوامر والنواهي في الإرشادية: فلا تكون في نفس الأمر و الناهي إرادة و لا كراهة، و لا حب و لا بغض حتى يتبعهما القرب و البعد، و الثواب و العقاب مثل أوامر الطبيب؛ فيأمر المريض بشرب الدواء، و ينهيه عن الترك بداعي الإرشاد إلى ما في الفعل من المنافع، و إلى ما في الترك من المضار، فإن شاء المريض وافقه، و إن شاء خالفه، و هذا الفرق شامل للفرق الأول فيكون أفضل منه.

ثم الأوامر في الآيات و الروايات الواردة في المقام من هذا القبيل؛ إذ لا يترتب الثواب و العقاب إلا على موافقة الواقع و مخالفته، لا على موافقة تلك الأوامر.

أما عدم ترتب الثواب على موافقتها: فلبدها: أن فعل الصلاة طاعة، و لكن لا يترتب عليه ثوابان؛ ثواب أصل الصلاة، و ثواب إطاعة الصلاة.

هذا ملخص الكلام في الفرق بين الأوامر المولوية و الإرشادية.

(1) ما ذكره المصنف في هذه التتمة متفرع على القول بدلالة صيغة الأمر على الفور.

مفاد الصيغة - على هذا القول - هو: وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفى: أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيدا.

=====

و حاصل ما أفاده المصنف فيها: أنه لو قلنا: بدلالة الصيغة على الفور فهل تقتضي وجوب الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أم لا؟ - بمعنى: أنه لو اقتضت وجوب الفور بالمأمور به في أول أوقات الإمكان، فلو أُخِلَّ بالفورية ولم يأت به في الآن الأول وجب الإتيان به في الآن الثاني و هكذا، ولازمه: حصول العصيان بالإخلال بالفورية مع بقاء الأمر بنفس المأمور به على حاله - فيه وجهان؛ مبنيان على ما هو مفاد الصيغة على القول بدلالاتها على الفور هل هو وحدة المطلوب أو تعدده؟

و توضيح ذلك: أن فورية المأمور به تتصور على ثلاثة وجوه:

الأول: وحدة المطلوب: بأن تكون الفورية مقومة لأصل المصلحة في الفعل؛ بحيث تفوت بفوات الفورية أي: بالتأخير فلا مصلحة معه.

الثاني: تعدد المطلوب: بأن تكون هناك مصلحتان؛ إحداهما: قائمة بمطلق الفعل من دون تقييده بالفور. والأخرى: قائمة بالفعل فوراً فتفوت مع فوات الفورية، فبالتأخير يحصل عصيان الثاني. دون الأول، فيبقى طلب الأول.

الثالث: تعدد المطلوب أيضاً: بأن تقوم مرتبة من المصلحة بفورية الفعل أولاً، و مرتبة أخرى بفورية الفعل ثانياً - وهكذا - بعد عصيان الأول.

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول: إنه إن استفيد الفور من الآيات فلا يبعد الالتزام بدلالاتها على تعدد المطلوب، و إن استفيد من نفس الصيغة فلا تدل على كيفية الفور من وحدة المطلوب أو تعدده كما أشار إليه بقوله: «و لا يخفى: أنه لو قيل بدلالاتها» أي:

الصيغة «على الفورية لما كان لها» أي: للصيغة «دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده».

و حاصل كلام المصنف في المقام: أنه - بعد تسليم دلالة الصيغة على وجوب الفور - أنها لا تدل على مزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، و لا تدل على كيفية مطلوبيتها من وجوب الفور في كل زمان؛ حتى لا يسقط الأمر بالفورية بالإخلال بها في الزمان الأول و ما بعده، أو وجوب الفور في خصوص الزمان الأول حتى يسقط الأمر به بالإخلال بالفورية.

و كيف كان؛ فتكون الصيغة قاصرة عن الدلالة على كيفية مطلوبة الطبيعة، و أنها تكون على نحو تعدد المطلوب أو وحدته، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل،



فمقتضى الأصل اللفظي أي: إطلاق الأمر إن تمت مقدمات الحكمة هو: عدم الوجوب في الزمن الثاني، وإلا فالأصل العملي هو البراءة لا استصحاب الوجوب؛ إذ من المحتمل وحدة المطلوب أي: قيديّة الفور لأصل المأمور به فيفوت بالتأخير فلا يحرز بقاء الموضوع، وبدونه لا يجري استصحاب الحكم؛ لأن إحراز بقاء الموضوع من شرائط الاستصحاب.

قوله: «فتدبر جيدا» تدقيقي؛ أولاً: أنه ظاهر في التدقيق لا في التمريض. وثانياً: أنه مقيد بقوله: «جيدا» وهو ظاهر في التدقيق والدقة؛ بمعنى: أن المطالب المذكورة تحتاج إلى الدقة.

### خلاصة البحث في المبحث التاسع مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - يبحث في هذا المبحث عن دلالة الأمر؛ هل إنه يدل على الفور، أو يدل على التراخي، أو يدل على الاشتراك بين الفور والتراخي. وقد سلك الأصوليون إلى هذه المذاهب، واستدلوا بدلائل لا تخلو من الإشكال، ولكن الحق عند المصنف «قدس سره»: أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي ولا على الاشتراك بينهما؛ بل الصيغة إنما تدل على طلب الطبيعة المجردة.

نعم؛ إطلاق الصيغة وخلوها عن جميع القيود يشعر بجواز التراخي؛ إذ لو أراد الأمر الفور لزمه تقييد الأمر بالفورية.

والحاصل: أنه يجوز حينئذ التراخي، والدليل على جوازه هو: تبادر طلب إيجاد الطبيعة المحضة من الصيغة بلا دلالة على تقييد الصيغة بأحد القيدين أي: الفور والتراخي، فلا بد في تقييد الصيغة على الفور من دلالة أخرى.

كما ادعى البعض دلالة غير واحد من الآيات على الفور، واستدل على هذا صاحب المعالم بآتي المسارعة والاستباق بتقريب: أن المراد بالمغفرة في آية المسارعة هو سببها وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة إليه. وكذلك فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه بمقتضى آية الاستباق، ومن المعلوم: أنه لا يتحقق المسارعة والاستباق إلا بإتيان المأمور به فوراً وهو المطلوب.

2 - (إشكالات ثلاثة) على الاستدلال بآتي المسارعة والاستباق على وجوب الفور.

الأول: في هذا المدعى منع ظاهر؛ لأن سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحرك

إلى المسارعة و الاستباق على نحو الاستحباب، فمفادهما: هو استحباب الفور و هو خارج عن محل الكلام؛ لأن محل الكلام هو الوجوب.

الثاني: أنه بناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور: يلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات و كثير من الواجبات عنهما، و هو مستهجن عند أبناء المحاورة، فلا بد من رفع اليد عن ظاهر الآيتين في الوجوب، و الالتزام فيهما على الندب، أو حمل الصيغة فيهما على مطلق الطلب و الرجحان.

الثالث: هو حمل الأمر بالمسارعة و الاستباق في الآيتين على الإرشاد إلى حكم العقل؛ لئلا يلزم تخصيص الأكثر؛ بتقريب: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعة دفعا للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة فهما - كآية الإطاعة في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ - للإرشاد إلى حكم العقل، فلا مجال للاستدلال بهما على وجوب الفور في الواجبات.

3 - أنه بناء على القول بالفور؛ هل قضية الأمر هو الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أو لا؟ وجهان مبنيان على ما هو مفاد الصيغة على هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدده.

و معنى وحدة المطلوب هو: أن الفورية مقومة لأصل المصلحة في الفعل المأمور به؛ بحيث تقوت بفوات الفورية أي: فلا مصلحة فيه مع التأخير.

و معنى تعدد المطلوب هو: أن تكون هناك مصلحتان إحداهما قائمة بالفعل من دون تقييده بالفور. و الأخرى: قائمة بالفعل المقيد بكونه فوراً، فنفتت المصلحة مع فوات الفورية، فبالتأخير يحصل عصيان الثاني دون الأول، فيبقى طلب الأول.

إلا أن الحق عند المصنف «قدس سره» عدم دلالة صيغة الأمر على - القول بالفور - على كيفية الفور من وحدة المطلوب أو تعدده.

و ملخص الكلام في المقام: أنه بعد تسليم دلالة الصيغة على الفور أنها لا تدل على مزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، و أما أنها على نحو وحدة المطلوب أو تعدده:

فصيغة الأمر قاصرة عن الدلالة عليه.

### رأي المصنف «قدس سره»:

هو أن صيغة الأمر تدل على طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا تدل على الفور و لا على التراخي. ثم على القول بالفور: لا تدل صيغة الأمر على مزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، و أما المطلوب بها واحد أو متعدد فهو أجنبي عن مفاد الصيغة.

الإتيان بالمأمور به (1) على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.

وقبل الخوض في تفصيل المقام، وبيان النقض والإبرام، ينبغي تقديم أمور:

=====

## الفصل الثالث الكلام في الإجزاء

### إشارة

(1) وقد عنونوا المسألة بوجوه ثلاثة:

الأول: ما في كلام بعضهم، وهو: أن الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟

الثاني: ما ذكره بعض آخر، وهو: أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أم لا؟

الثالث: ما في كلام المصنف «قدس سره» وهو: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة»، ثم ما في كلام المصنف من العنوان أي: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء» أولى ممّا في كلام البعض من «أنّ الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟».

وجه الأولوية - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 3»:

أولاً: إنّ النزاع ليس في مقام الدلالة والإثبات؛ بل في مرحلة الواقع والثبوت، ولذا يجري هذا النزاع في جميع الواجبات وإن لم يكن الدليل عليها لفظياً، بل لبيّاً فلا وجه لجعل الإجزاء مدلولاً للأمر.

وثانياً: أنّ المقتضي للسقوط هو الامتثال المتحقق بإتيان متعلق الأمر بجميع ما يعتبر فيه - لا نفس الأمر - لأنه لا يدل إلا على مطلوية المتعلق، ولا يدل على الإجزاء إلا بالتوجيه، وهو أن الأمر لكشفه عن مصلحة في متعلقه يدل التزاماً على سقوطه إذا أتى بمتعلقه الذي تقوم به المصلحة؛ لتبعية الأمر لها حدوثاً وبقاءً، ولكن لما كانت الدلالة على السقوط لأجل الإتيان بمتعلقه، فنسبة الإجزاء إليه بلا واسطة أولى من نسبه إلى الأمر معها كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنّ هذا البحث ليس من الأبحاث اللغوية التي يطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعا أو غيره؛ بل من المباحث العقلية كما يظهر من أدلة الطرفين.

إشارة

أحدها:

الظاهر: أن المراد من «وجهه» (1) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا، مثل: أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا- وكيف كان؛ فعمدة البحث فيه هو الكلام عن أجزاء المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي - الاضطراري - عن الأمر الواقعي الأولي، وأجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، ولا إشكال في أجزاء المأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، وأجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاضطراري، وإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الظاهري، هذا ما أشار إليه بقوله: «في الجملة» أي: في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية؛ كالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، وهكذا هذا هو عمدة البحث.

=====

ولكن قد تعرض المصنف «قدس سره» لبعض الجهات التي لا- دخل لها في أساس البحث، ولعل تعرضه إلى بيان المراد من كلمة «وجهه»، والمراد من كلمة «يقتضي»، وكلمة «الإجزاء»؛ إنما هو تبعا للقدماء، فلا بد من توضيح ما جاء في كلامه «قدس سره» من الأمور الثلاثة المذكورة.

فقول: إن غرض المصنف «قدس سره» من ذكرها قبل الخوض في تفصيل المقام هو بيان ما هو التحقيق من المراد بالعناوين المأخوذة في مسألة الإجزاء.

أحدها توضيح معاني «وجهه»

(1) توضيح ذلك باختصار: أن المقصود من قيد «على وجهه» هو: إتيان المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعا و عقلا.

و الأول: مثل الأمور المعتمدة شرعا في المأمور به من الطهارة و الاستقبال و الستر و غيرها؛ مما له دخل في الصلاة شرعا.

و الثاني: مثل الأمور المرتبة على الأمر؛ من قصد القربة و التمييز و نحوهما، بناء على عدم إمكان أخذها في المأمور به شرعا على ما هو مختار المصنف، فإنها حينئذ معتبرة في كيفية الإطاعة عقلا بحيث لا يسقط الأمر بدونها.

و كيف كان؛ فللوجه في قوله: «على وجهه» ثلاثة معان: الأول: هذا المعنى المذكور - ما يعتبر في المأمور به شرعا و عقلا - . الثاني: ما يعتبر فيه شرعا فقط. الثالث: الوجه المعتمد عند بعض الأصوليين.

ثم المراد من الوجه عند المصنف هو المعنى الأول؛ دون المعنيين الأخيرين.



خصوص الكيفية المعتمدة في المأمور به شرعا، فإنه عليه يكون - على وجهه - قيدا توضيحيا، وهو بعيد؛ مع إنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع، بناء على المختار (1)، كما تقدم، من أن قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا، ولا الوجه المعتمد عند بعض الأصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره؛ إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - وأما عدم إرادة المعنى الثاني - خصوص الكيفية المعتمدة شرعا - فلوجهين:

=====

الأول: أنه يلزم أن يكون قوله: «على وجهه» قيدا توضيحيا؛ لأن الكيفية المعتمدة شرعا يدل عليها عنوان المأمور به، فلا يكون «على وجهه» قيدا احترازيا، بل توضيحيا لعنوان المأمور به، وهو بعيد؛ لأن الأصل في القيد أن يكون احترازيا.

الثاني: أنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع بناء على ما هو مختار المصنف؛ من عدم إمكان أخذ قصد القربة قيدا للمأمور به شرعا، بل هو من كفيات الإطاعة عقلا فيختص النزاع بالتوصلات.

و أما عدم إرادة المعنى الثالث - قصد الوجه كما أشار إليه بقوله: «و لا الوجه...» إلخ - فلوجه:

الأول: عدم اعتباره عند المعظم.

الثاني: عدم اعتباره عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات، لا مطلق الواجبات، فيلزم خروج الواجبات التوصلية عن حريم النزاع لعدم اعتبار قصد الوجه - عند من يعتبره - في غير العبادات.

الثالث: أنه لا وجه لاختصاصه بالذكر - على تقدير الاعتبار - دون سائر القيود المعتمدة؛ إذ لا ميزة له على غيره.

(1) قوله: «على المختار» قيد لخروج العبادات عن حريم النزاع؛ يعني: أن خروجها عن حريمه مبني على مختار المصنف من كون قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلا؛ لا من قيود المأمور به شرعا.

وأما خروج العبادات عن حريم النزاع على المختار - لو كان المراد من الوجه خصوص الكيفية المعتمدة شرعا - فلأنه لا يسقط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعتمد فيها عقلا كقصد القربة على مذهب المصنف، وإن أتى بها بجميع ما يعتبر فيها شرعا، فلا بد من خروج ما يقيد بهذا القيد العقلي؛ وهي العبادات عن مورد النزاع، إذ الإتيان بالمأمور به على وجهه أي: بجميع ما يعتبر فيه شرعا لا يجزي، بل الإتيان به كعدمه بدون قصد القربة المعتمد عقلا.

لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد (1) من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه (2)، كما لا يخفى.

ثانيها (3):

الظاهر: أن المراد من الاقتضاء - هاهنا - الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

=====

مع إنه لا إشكال في دخول العبادات في محل النزاع؛ إذ لم يستشكل أحد في أن إتيان العبادات على وجهها يجزي ويسقط أمرها.

(1) هذا تفریع على الوجوه الثلاثة التي أوردها على إرادة الوجه بالمعنى الثالث المعتبر عند بعض الأصحاب.

و خلاصة ذلك: أنه قد عرفت عدم إرادة خصوص الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب؛ لورود الوجوه المذكورة عليه، فلا بد من إرادة معنى عام من الوجه المذكور في عنوان البحث حتى يشمل الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فالمراد ب ما الموصولة في قوله: «و إرادة ما يندرج فيه» هو: المعنى العام، و فاعل يندرج ضمير يرجع إلى الوجه، و ضمير «فيه» يرجع إلى الموصول المراد به المعنى العام، فمعنى العبارة حينئذ: فلا بد من إرادة معنى عام يندرج فيه الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب.

(2) أي: ما ذكرناه من القيود الشرعية والعقلية أي: المعنى العام هو ما ذكره المصنف، من أن المراد من «وجهه» - في العنوان -: هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا لا شرعا فقط.

## ثانيها تفسير معنى الاقتضاء

### إشارة

(3) أي: ثاني الأمور في تفسير كلمة الاقتضاء، و ما هو المراد منها.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة؛ و هي: أن الاقتضاء تارة: يكون بمعنى الكشف و الدلالة كإقتضاء صيغة الأمر للفور أو التراخي، أو للمرة أو التكرار، أو للنفسية والعينية، وغيرها من الأبحاث المتعلقة بالصيغة، فإن الاقتضاء هناك بمعنى الكشف و الدلالة؛ لإسناده إلى اللفظ الذي شأنه الدلالة والحكاية.

و أخرى: يكون الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير كالاقتضاء في بحث الأجزاء، فإنه لإسناده إلى الإتيان - وهو إيجاد متعلق الأمر - يكون بمعنى التأثير و عليته لسقوط الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فالظاهر: أن المراد من الاقتضاء هاهنا هو الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، لا بمعنى الكشف والدلالة.

إن قلت: هذا (1) إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر وجه الظهور هو: إسناد الاقتضاء إلى الإتيان الذي هو فعل المكلف، لا إلى الصيغة.

=====

وقد عرفت في المقدمة: أن المناسب للإتيان هو العلية والتأثير في سقوط الأمر، لا الكشف والدلالة اللذان هما من شئون اللفظ؟ فالإتيان بالمأمور به علة للسقوط لا كاشف وحاك عن سقوطه.

وعلى كل فالمراد منه هاهنا هو: العلية والتأثير لا-الكشف والدلالة، وأيد ما ذكره بأنه قد نسب في موضوع النزاع إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

ومن هنا يظهر: أن المسألة المبحوث عنها في المقام عقلية لا لفظية حتى يبحث فيها عن مدلول اللفظ وضعا أو غيره؛ فتعم المسألة الطلب الثابت بالدليل غير اللفظي كالإجماع مثلا.

(1) أي: هذا الذي ذكرتم من كون الاقتضاء بمعنى العلية «إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره»، بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي مقتض وعلّة لسقوط الأمر الواقعي، والإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري علة لسقوط الأمر الاضطراري وهكذا، وأما الاقتضاء بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي - بأن يقال: الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري يقتضي الإجزاء - فالنزاع هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العلية؛ بل محل الكلام في الحقيقة في دلالة دليلهما، بمعنى: أنه هل يكشف الأمر الاضطراري أو الظاهري، ويدل دليلهما على اعتباره أي: اعتبار دليلهما «بنحو يفيد الإجزاء» عن الأمر الواقعي، «أو بنحو آخر لا يفيد» أي: لا يفيد الإجزاء؟

وبعبارة أخرى: أن الكلام لا ينحصر في اقتضاء الإتيان بالمأمور به للإجزاء؛ بل يقع النزاع في بعض الصور في دلالة الدليل على الإجزاء، فلا معنى لفرض النزاع مطلقا في اقتضاء بمعنى العلية؛ بل إنما يصح فرض النزاع في الاقتضاء بمعنى العلية في إجزاء الإتيان بالمأمور به بكل أمر عن ذلك الأمر؛ كإجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي مثلا.

وأما لو فرضنا إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي، فكان النزاع في الحقيقة في دلالة الدليل على إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، أو الظاهري عن الأمر الواقعي.

فحاصل الإشكال: أن الاقتضاء في العنوان ليس بمعنى العلية مطلقا، بل يكون أعم من العلية والكشف.



كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري؛ بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره؛ بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: نعم (1)؛ لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم. غايته: أن العمدة في سبب الخلاف فيهما (2) إنما هو الخلاف في دلالة

=====

(1) أي: نعم؛ إن النزاع قد يكون في دلالة الدليل.

### إن النزاع في الأمر الاضطراري و الظاهري يكون صغوريا و كبرويا

وقد أجاب المصنف عن الإشكال: بأن وقوع النزاع في دلالة الدليل مسلم لا ينكر، لكنه لا يتنافى مع كون النزاع الأساسي في أن نفس الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري يؤثر في الإجزاء بلحاظ وفائه بالملاك، و ينضم إليه النزاع الآخر أعني: ما هو مقتضى الدليل.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن النزاع في المقام تارة: يكون كبرويا؛ بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به في كل أمر يجزي عن ذلك الأمر أم لا؟ مثل الإتيان بالمأمور به الواقعي؛ هل يجزي عن أمر نفسه أم لا؟ فهو يجزي بالإجماع إلا عن أبي هاشم الجبائي و عبد الجبار من العامة؛ القائلين بعدم الإجزاء، ولذا قال المصنف: لو كان هناك نزاع.

و هذا النزاع الكبروي يجري في الأمر الاضطراري و الظاهري أيضا.

و أخرى: يكون النزاع صغوريا؛ بمعنى: أن المأمور به بكل واحد من الأمر الاضطراري و الظاهري هل هو مأمور به مطلقا أم لا؟

هذا هو النزاع الصغوري، ثم يقال في النزاع الكبروي فيهما على تقدير كون المأمور به فيهما مأمورا بهما مطلقا؛ هل يجزي الإتيان بهما عن الأمر الواقعي حتى لا يجب الإتيان به ثانيا لا إعادة و لا قضاء أم لا؟ بمعنى: هل نزلهما الشارع في مقام تشريعهما منزلة المأمور به الواقعي الأولي أم لا؟ فإن دل دليلهما على تنزيلهما كذلك؛ كان الإتيان بالمأمور بهما مجزيا عن الواقعي و علة لسقوط الأمر الواقعي الأولي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن النزاع في الأمر الاضطراري و الظاهري صغوري و كبروي، فيكون الاقتضاء فيهما بمعنى: الدلالة و الكشف نظرا إلى النزاع الصغوري.

و بمعنى: العلية و التأثير نظرا إلى النزاع الكبروي، هذا ما أشار إليه بقوله: «نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم» أي: العلية و التأثير.

(2) أي: في الأمر الظاهري و الاضطراري، بيان ذلك: أن سبب الاختلاف في

دليلهما (1)، هل إنه على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالة (2)؟، و يكون النزاع فيه صغوريا أيضا بخلافه (3) في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنه لا يكون إلا كبرويا لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض فافهم.

=====

اقتضائهما للإجزاء وعدمه «إنما هو الخلاف في دلالة» دليل تشريعهما، وأنه هل يدل على تنزيلهما منزلة المأمور به الواقعي أم لا؟

فعلى الأول يجزي، وعلى الثاني لا يجزي، فيبيني النزاع في الكبرى؛ أعني: الإجزاء على النزاع في الصغرى؛ أعني: دلالة دليلهما.

(1) أي: دليل المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري؛ «هل إنه» أي: دليلها «على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء» بحيث لا حاجة إلى الإعادة ولا إلى القضاء، «ويؤثر فيه»، أي: في الإجزاء.

(2) أي: عدم دلالة دليلهما للإجزاء.

و حاصل الكلام في المقام: أن إجزاء الأمر الاضطراري و الظاهري - وهو النزاع الكبرى - موقوف على إحراز الاشتمال على تمام مصلحة الواقع، أو مقدار كاف منها بدلالة دليل الأمرين - وهو النزاع الصغرى - «و يكون النزاع فيه» أي: في إجزاء الأمر غير الواقعي عن الأمر الواقعي «صغريا» أي: في دلالة الدليل. «أيضا» أي: كما أنه كبروي أي: علة لسقوط التكليف بالواقع أي: مجز عن الواقع.

(3) أي: بخلاف النزاع في إجزاء غير الواقعي «بالإضافة إلى أمره»؛ بأن يكون الآتي بالأمر الاضطراري أو الظاهري كافيا عن الإتيان بنفسه ثانيا، «فإنه لا- يكون» النزاع فيه «إلا» في العلية للسقوط فيكون «كبرويا» فقط «لو كان هناك» في الكبرى «نزاع؛ كما نقل عن بعض» من العامة القائلين بعدم الإجزاء.

قوله: «فافهم» لعلّه إشارة إلى أن النزاع الذي يتفرع عليه وجوب الإعادة و القضاء و عدم وجوبهما؛ لا يليق بالبحث في علم الأصول، بل يليق بالبحث في علم الفقه، لأن اللائق في علم الأصول هو البحث الكبرى. فلا- يكون الاقتضاء في عنوان البحث بمعنى الدلالة و الكشف، بل بمعنى العلية و التأثير كي يكون النزاع كبرويا؛ لأنه يتناسب مع علم الأصول، فلا يرد إيراد المستشكل: بأن النزاع يمكن أن يكون في الاقتضاء بمعنى دلالة الدليل، لأن النزاع حينئذ صغروي، و النزاع الصغروي لا يليق بعلم الأصول.

الظاهر: أن الأجزاء - هاهنا - بمعناه لغة و هو الكفاية. و إن كان يختلف ما يكفي

=====

(1) أي: ثالث الأمور التي ينبغي تقديمها على البحث هو في تفسير كلمة الأجزاء.

يقول المصنف «قدس سره»: «الظاهر: أن الأجزاء هاهنا بمعناه لغة و هو الكفاية؛ و إن كان يختلف ما يكفي عنه».

### ثالثها الفرق بين الأجزاء بالمعنى الاصطلاحي و العرفي

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للأجزاء معنيين:

الأول: اللغوي العرفي. الثاني: الاصطلاحي.

و الفرق بينهما: أن الأول: «هو الكفاية و إن كان يختلف ما يكفي عنه»؛ بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، و الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً إعادة و قضاء.

و الثاني: هو سقوط التعبد ثانياً في الأمر الواقعي. و سقوط الإعادة و القضاء في الأمر الاضطراري أو الظاهري.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد توهم المتوهم بأن الأجزاء في المقام هو بمعنى الاصطلاحي، فيختلف معناه بحسب الموارد، فإن الأجزاء في مورد الأمر الواقعي مغاير للأجزاء في مورد الأمر الظاهري أو الاضطراري على ما سبق في المقدمة.

ثم غرض المصنف من عقد هذا الأمر الثالث؛ هو دفع هذا التوهم و حاصله: أنه لم يثبت للأجزاء معنى اصطلاحى خاص في مقابل معناه اللغوي؛ ليكون هذا المعنى الاصطلاحي هو المراد منه.

و بعبارة أخرى: ليس للأصوليين فيه اصطلاح جديد؛ بمعنى: إسقاط التعبد أو القضاء، فإن ذلك أمر بعيد جداً، بل المراد منه هو معناه اللغوي و هو الكفاية.

نعم؛ يختلف ما يكفي عنه، فإن الإتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، و الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً إعادة أو قضاء. فلازم الأجزاء بمعنى الكفاية في الأمر الواقعي هو: سقوط التعبد به ثانياً، و في الأمر الاضطراري أو الظاهري هو: سقوط القضاء أو الإعادة. فإجزاء المأتي به - في مورد الأمر الاضطراري أو الظاهري - عن المأمور به بالأمر الواقعي هو كفايته عما أمر به إعادة و قضاء، أو قضاء فقط فيما إذا دل الدليل على وجوب الإعادة دونه، و ذلك فيما إذا تذكر في الوقت و جبت الإعادة عليه، و إذا تذكر في خارج الوقت لم يجب القضاء.

فإجزاء المأتي به عن المأمور به حينئذ هو: كفايته عما أمر به قضاء لا إعادة.



عنه، فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء.

لا أنه (1) يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنى: إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جداً.

=====

وكيف كان؛ فالإجزاء في جميع الموارد يكون بمعنى واحد وهو الكفاية، وليس هناك معنى اصطلاحياً. هذا مضافاً إلى أصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحى، مع إن المعنى الاصطلاحى لو ثبت لكان لازماً للمعنى اللغوي، فلا وجه لإرادته، إذ تكفي إرادة الملزوم عن اللازم.

نعم؛ بقي هنا شيء وهو: تعبير المصنف في مورد الأمر الواقعي بقوله: «يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً».

وفي الأمر الاضطراري والظاهري بقوله: «فيسقط به القضاء». وفي «الوصول إلى كفاية الأصول» ما هذا لفظه: (وإنما عبر المصنف في الأول: بقوله: «فيسقط به التعبد به»). وفي الثاني: بقوله: «فيسقط به القضاء» مع إن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما؛ لأن الكلام في الأول كان في كفاية الإتيان بالأمر عن نفسه، ومن المعلوم: أنه لو أتى بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الأمر، ولسقوط الغرض يسقط الأمر، وإذا سقط الأمر لم يكن مجال لإعادة الفعل إلا بالتعبد ثانياً. والمفروض: أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانياً، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلاً، إذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض. والحاصل: أنه مع ذكر سقوط التعبد لا يحتاج إلى ذكر سقوط القضاء. هذا وجه الأول.

و أما وجه الثاني: فلأن الكلام في كفاية الأمر غير الواقعي عن الأمر الواقعي، ومعلوم:

إن الكفاية ليست لأجل حصول الغرض بالتمام، وإلا لكان واجباً تخييراً من أول الأمر بين الواقعي وغيره، وحين لم يمكن استيفاء الغرض في حال الضرورة وحالة التكليف بالظاهر، فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الأعم من القضاء والإعادة، وأما التعبد ثانياً فلغو محض لأنه مع التمكن في الوقت، وعدم حصول الغرض كانت الإعادة بالأمر الأول، ومعهما في خارج الوقت كان قضاء لعدم حصول الغرض، ومع حصول الغرض لم تكن إعادة ولا قضاء، وعلى كل تقدير لم يكن تعبد ثان.

والحاصل: أنه لا مجال للتعبد الثانوي في مقام الأمر الاضطراري والظاهري فتأمل). انتهى.

(1) أي: اختلاف في نفس الكفاية، فلا «يكون» الإجزاء «هاهنا» أي: في عنوان البحث «اصطلاحاً» جديداً «بمعنى إسقاط التعبد، أو» بمعنى إسقاط «القضاء» الأعم من الإعادة، «فإنه بعيد جداً».

رابعها (1):

الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرة و التكرار لا يكاد يخفى، فإن البحث هاهنا (2) في أن الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلا بخلافه في تلك المسألة.

فإنه (3) في تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى.

=====

وجه البعد: أن إرادة معنى جديد تحتاج إلى نقل و هو خلاف الأصل.

### رابعها الفرق بين مسألة الإجزاء و بين مسألة التكرار و المرة

#### إشارة

(1) أي: رابع الأمر التي ينبغي تقديمها قبل البحث في بيان الفرق بين مسألة الإجزاء و مسألة المرة و التكرار؛ دفعا لتوهم عدم الفرق بينهما، بتقريب: أن الإجزاء هو القول بالمرة، و عدم الإجزاء هو القول بالتكرار، إذ على القول بعدم الإجزاء لا بد من تكرار العمل، و على القول بالإجزاء يكفي المرة، كما أنه بناء على دلالة على التكرار لا بد من تكرار الفعل، و على القول بالمرة يكفي إتيان الفعل مرة.

فالغرض من عقد هذا الأمر هو: دفع هذا التوهم أي: توهم أن هذا النزاع هو عين النزاع في مسألة المرة و التكرار، فلا وجه لإفراد كل منهما بالبحث.

(2) أي: فإن البحث في مبحث الإجزاء. هذا الكلام دفع للتوهم المزبور ببيان الفرق بين المسألتين.

#### و خلاصة الفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن مسألة المرة و التكرار لفظية، و مسألة الإجزاء عقلية، بمعنى: أن البحث في تلك المسألة كأنه في تعيين المأمور به بحسب دلالة الصيغة عليه هل هو الوجودات المتعددة، أو الوجود الواحد؟ فالبحث هناك لفظي. بخلاف مسألة الإجزاء؛ فإن البحث فيها عن أن الإتيان بما هو المأمور به هل يجزي أو لا؟ فالبحث هنا عقلي؛ حيث إن الحاكم بالإجزاء هو العقل. وإن شئت فقل: إن النزاع في مسألة المرة و التكرار صغروي لرجوعه إلى تعيين المأمور به، و في مسألة الإجزاء كبروي؛ لرجوعه إلى أن الإتيان به مجز أم لا؟ فيكون الفرق بين المسألتين من وجهين: أحدهما: كون النزاع في تلك المسألة لفظيا، و هنا عقلي كما عرفت. و الآخر: كون البحث هناك صغرويا و هنا كبروي كما عرفت أيضا.

(3) أي: فإن البحث في مسألة المرة و التكرار إنما هو في تعيين ما هو المأمور به شرعا (بحسب دلالة الصيغة) على المرة أو التكرار (بنفسها، أو بدلالة أخرى) و قرينة خارجية

نعم (1)؛ كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء؛ لكنه لا بملاكه.

وهكذا الفرق بينها (2) وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة فإنه - كما عرفت - عامة كما تقدم ذلك في بحث المرة والتكرار، هذا بخلاف مسألة الإجزاء حيث تجري ولو لم يكن هناك لفظ أصلاً؛ بأن استفيد الطلب من الإجماع مثلاً.

=====

(1) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على الفرق المذكور بين المسألتين.

وحاصل الكلام في توضيح ذلك: أن بين المسألتين وإن كان فرق كما مر؛ إلا إن بينهما جهة مشتركة وهي: كون عدم الإجزاء موافقاً للتكرار عملاً - وإن لم يكن موافقاً له ملاكاً، فإن ملاك التكرار هو كون كل واحد من وجودات الطبيعة الواقعة في حيز الأمر مأموراً به، بخلاف عدم الإجزاء، فإن ملاكه عدم سقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فلا وجه لدعوى: أن القول بالمرة مساوق للإجزاء، والقول بالتكرار مساوق لعدمه.

(2) أي: مسألة الإجزاء، فقوله: «وهكذا الفرق...» إلخ دفع لتوهم آخر وهو: عدم الفرق بين مسألة الإجزاء، وبين مسألة تبعية القضاء للأداء بمعنى: أن النزاع في هذه المسألة هو عين النزاع في تبعية القضاء للأداء بتقريب: أن دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقة لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء وسقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه. وكذلك دلالة على عدم وجوب القضاء مساوقة للإجزاء. وقد دفع المصنف هذا التوهم ببيان الفرق بين مسألة الإجزاء وبين مسألة تبعية القضاء للأداء.

و خلاصة الفرق بينهما هو: أن الكلام في مسألة التبعية إنما هو في دلالة الصيغة على التبعية، وعدم دلالتها عليها. وأما الكلام في مسألة الإجزاء؛ فإنما هو في الإتيان بالمأمور به، فيقال: هل الإتيان بالمأمور به يجزي أم لا؟

فمسألة التبعية لفظية، ومسألة الإجزاء عقلية. هذا مضافاً إلى الاختلاف الموضوعي بينهما؛ حيث إن موضوع وجوب القضاء هو الفوت في الوقت، وموضوع الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به في وقته.

وبالجملة: أن توهم عدم الفرق بين هذه المسألة وبين المسألتين إنما هو بلحاظ إسقاط التعبد ثانياً، وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار؛ و بلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلى تبعية القضاء للأداء.

وقد عرفت: أن الفرق بين هذه المسألة وبين المسألتين في غاية الوضوح. فلا علة بين مسألة الإجزاء وبين مسألتَي المرة والتكرار وتبعية القضاء للأداء.

في أن الإتيان بالمأمور به يجزي عقلا عن إتيانه (1) ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجزي (2)، فلا علاقة بين المسألة و المسألتين أصلا.

إذا عرفت هذه الأمور (3)، فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين:

### فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين

#### الموضع الأول في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجزي عن التعبد به ثانيا

الأول:

أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي - بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا - يجزي عن التعبد به ثانيا؛ لاستقلال العقل (5) بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان

=====

(1) أي: عن إتيان المأمور به ثانيا «أداء» في الوقت، «أو قضاء» في خارج الوقت.

(2) أي: فيجب الإتيان بالمأمور به ثانيا أداء أو قضاء.

و كيف كان؛ فقد تختلف مسألة الإجزاء عن مسألة تبعية القضاء للأداء موضوعا و جهة - على ما في «المحاضرات» -

أما الأول: فلأن الموضوع في هذه المسألة هو الإتيان بالمأمور به، و أنه يجزي عن الواقع أم لا، و الموضوع في تلك المسألة هو: عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت. و من الطبيعي إنه لا جامع بين الوجود و العدم، و عليه: فلا ربط بين المسألتين في الموضوع أصلا.

و أما الثاني: فلأن الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة إنما هي وجود الملازمة بين الإتيان بالمأمور به و إجزائه عن الواقع عقلا، و عدم وجودها، و الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة إنما هي دلالة الأمر من جهة الإطلاق على تعدد المطلوب، و عدم دلالته عليه، فإذن: لا ارتباط بينهما لا في الموضوع و لا في الجهة المبحوث عنها.

(3) أي: الأمور الأربعة التي ينبغي تقديمها على البحث.

(4) حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الموضوع الأول هو: أن الإتيان بالمأمور به مجز عن أمره سواء كان أمره واقعا أم ظاهريا، و أما كونه مجزيا عن أمر آخر؛ كأن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري مجزيا عن الأمر الواقعي و مسقطا له فسيأتي البحث فيه في الموضوع الثاني فانتظر.

فالمبحوث عنه في الموضوع الأول هو: كون الإتيان بالمأمور به مجزيا عن أمر نفسه؛ لا أمر آخر.

(5) قوله: «لاستقلال العقل» دليل على إجزاء كل واحد من المأمور به الواقعي و الاضطراري و الظاهري عن أمر نفسه.





المأمور به على وجهه، لاقتضائه (1) التعبد به ثانياً.

نعم؛ لا- يبعد أن يقال: بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلا عن و حاصل ذلك: أنه بعد صدق الامتثال المتحقق بإتيان المأمور به على وجهه في كل أمر لا يبقى مجال لاقتضاء أمره للتعبد به ثانياً، ضرورة: أن المأتي به لمّا كان واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به، فلا محالة يسقط به الغرض الداعي إلى الأمر، و بسقوطه يسقط الأمر أيضاً لترتبه على الغرض وجوداً و عدماً.

=====

(1) أي: لاقتضاء الأمر «التعبد به» أي: بالمأمور به. و اللام في «لاقتضائه» متعلق بقوله: «لا مجال» أي: لا مجال لاقتضاء الأمر التعبد بالمأمور به ثانياً.

و كيف كان؛ فلا كلام في تحقق امتثال الأمر بإتيان المأمور بذلك الأمر. و إنما الكلام في جواز تبديل الامتثال بالإتيان بفرد آخر للمأمور به يكون هو امتثالاً للأمر و عدم جوازه.

هذا ما استدركه المصنف بقوله: «نعم لا يبعد...» إلخ فهذا استدراك من عدم المجال للتعبد به ثانياً.

و حاصل الكلام فيه: أنه لا يبعد عند المصنف جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر في بعض الموارد، و توضيح ما أفاده المصنف من جوازه في بعض الموارد يتوقف على مقدمة و هي: أن الإتيان بالمأمور به تارة: يكون علة تامة لحصول الغرض؛ كما لو أمر المولى عبده بإهراق الماء في فمه لأجل رفع العطش، فأهرق العبد الماء فيه، فإن المأمور به حينئذ علة تامة لحصول الغرض و هو رفع العطش.

و أخرى: لا يكون علة تامة لحصول الغرض؛ كما لو كان الغرض متوقفاً على فعل اختياري للمولى نفسه، كما في المثال المعروف؛ و هو ما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليتوضأ به أو ليشربه، فأتاه العبد بالماء الصالح لهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يجوز للبعد تبديل الامتثال و الإتيان بفرد آخر من أفراد المأمور به في الصورة الثانية؛ و ذلك فإن مجرد إحضار الماء لا يحصل الغرض، بل يتوقف حصوله على فعل المولى من الشرب و التوضؤ به، ففي هذا الفرض يجوز عقلاً تبديل الامتثال و الإتيان بفرد آخر أفضل منه «لا منضمًا إليه» حتى يكون هناك امتثالان.

كما أشار إلى جواز تبديل الامتثال «في المسألة السابقة» المذكورة في المبحث الثامن، و الضمير في «إليه» في قوله: «لا منضمًا إليه» يرجع إلى التعبد به أولاً؛ أي: ليس للبعد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلا عن التعبد به أولاً - و لا منضمًا إلى التعبد به أولاً - بحيث يكون التعبد بالمأمور به ثانياً بدلا عن التعبد به أولاً في مسقطيته للأمر، و لا

التعبد به أولا لا منضمنا إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة. وذلك (1) فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة (2) لحصول الغرض وإن كان (3) وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن (4) الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء و اطلع عليه العبد، و جب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أولا، ضرورة (5): بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه (6)، و إلا (7) لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه.

=====

منضمنا إلى التعبد به أولا حتى يلزم تعدد التعبد، لأن المفروض: مطلوبة صرف الوجود و عدم تعلق الأمر بمجموع الفردين.

(1) أي: عدم بعد تبديل الامتثال بامتثال آخر.

و حاصل الكلام: أن مورد هذا الجواز إنما هو صورة العلم بعدم كون الامتثال علة تامة لحصول الغرض مع وفائه بالغرض لو اكتفى بالامتثال الأول.

(2) أي: لا يجوز تبديل الامتثال فيما لو كان مجرد امتثاله الأول علة تامة لحصول الغرض؛ إذ لو كان كذلك للزم اجتماع علتين على معلول واحد، و هو محال لكونه مستلزما لتحصيل الحاصل.

(3) أي: و إن كان الامتثال الأول مع الاكتفاء به وافيا بالغرض، إذ المفروض: أن الماء في المثال المذكور قابل لأن يستوفي المولى غرضه كرفع العطش مثلا.

(4) قوله: «فإن الأمر...» إلخ تعليل لقوله: «نعم لا يبعد أن يقال» و توضيح ذلك: أن وجه جواز تبديل الامتثال هو بقاء الأمر بحقيقته؛ و هي: الطلب الموجود في نفس المولى، و بقاء ملاكه و هو: رفع العطش مثلا؛ الذي هو داع للأمر بإحضار الماء، و لا يسقطان بمجرد إحضار الماء، بل يسقط الأمر و الغرض بشربه أو غيره من الأغراض الداعية إلى الطلب، فما لم يتحقق الشرب الراجع للعطش أو غيره لم يسقط الأمر بحقيقته و ملاكه، و لأجل عدم سقوط الأمر حقيقة و ملاكا يجب على العبد الإتيان بالماء؛ لو اطلع على خروج الماء الأول عن قابليته للوفاء بغرض المولى و هو رفع العطش.

(5) قوله: «ضرورة» تعليل لوجوب الإتيان ثانيا.

(6) أي: إلى الطلب.

(7) أي: و إن لم يجب إتيانه ثانيا مع بقاء الغرض لما أوجب الغرض حدوث الأمر، ثم بقاء الغرض مع فرض سقوط الطلب يكشف عن عدم عليته لحدوث الأمر، و هذا

نعم (1)؛ فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل.

و يؤيد ذلك (2) - بل يدلّ عليه (3) - ما ورد من الروايات (4) في باب إعادة من خلف كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 19» مع تصرف ما.

=====

(1) قوله: «نعم فيما كان...» إلخ استدراك على ما تقدم من جواز تبديل الامتثال، وهذا الاستدراك تكرر لما سبق عن المصنف. فيكون مخلا بما هو مقصود المصنف من الإيجاز.

قوله: «بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل» إشارة إلى إلحاق صورة الشك - في علية مجرد الامتثال لسقوط الغرض - بصورة العلم بعدم عليته له في جواز تبديل الامتثال، فيجوز التبديل في كلتا الصورتين، غاية الأمر: أن جوازه مع العلم قطعي، ومع الشك رجائي. فللعبد إلى التبديل سبيل.

(2) أي: يؤيد جواز تبديل الامتثال إذا لم يكن الفرد الأول علة تامة لسقوط الأمر، ولعل التعبير بالتأييد لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغرويات تعدد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبة نفس طبيعة الصلاة، فباب الصلاة المعادة حينئذ أجنبي عن المقام، وهو تبديل الامتثال الذي مورده وحدة المطلوب والأمر.

(3) أي: بل يدل على جواز تبديل الامتثال؛ ما ورد من الروايات لظهور قول الصادق «عليه السلام»: «ويجعلها الفريضة» في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال: «في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال:

يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء». الوسائل، ج 8، باب 54، ص 401، ص 403.

(4) أي: وهي عدّة الروايات المذكورة في الوسائل ج 8، الباب 54، من أبواب صلاة الجماعة. ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام» في حديث قال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها، وإن كان قد صلى فإن له صلاة أخرى» إلى غيرهما من الروايات الواردة في هذا الباب، فهذه الروايات تدل على جواز الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال الأول، وهو الإتيان بالصلاة فرادى. وفي الاستدلال بهذه الروايات على جواز تبديل الامتثال مناقشة وكلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

صلى فرادى جماعة، وأن الله يختار أحبهما إليه.

## الموضع الثاني (1) - وفيه مقامان:

### إشارة

المقام الأول: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة، وفي خارجه قضاء أو لا يجزي؟

=====

(1) أي: الموضع الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي، «و فيه مقامان» المقام الأول: في الأمر الاضطراري، و المقام الثاني: في الأمر الظاهري.

المقام الأول: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي كما لو كان مأمورا بالصلاة مع التيمم، ثم ارتفع العذر في الوقت أو خارجه؛ فهل يجب الإتيان بالصلاة مع الوضوء في الوقت إعادة، أو في خارجه قضاء، أو لا يجب، بل يكون الإتيان بالصلاة مع التيمم مجزيا عنه؟

### تحقيق الكلام في المقام الأول

### الأمر الاضطراري

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو موضوع الكلام فنقول: إن موضوع الكلام هو: ما إذا كان موضوع الأمر الاضطراري متحققا في الواقع بحيث يكون للأمر الاضطراري ثبوت واقعي في حين الإتيان بالعمل، و أما إذا لم يكن الأمر الاضطراري ثابتا واقعا لعدم تحقق موضوعه واقعا؛ فلا يكون هذا الفرض موضوع الكلام لعدم الأمر الاضطراري، كي يقع الكلام في أجزاءه.

إذا عرفت ما هو موضوع الكلام فاعلم: أن الكلام تارة: يقع في مقام الثبوت و أخرى: في مقام الإثبات، و الأول: ما أشار إليه بقوله: «تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء...» إلخ.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و أخرى» أي: في مقام الإثبات يعني: في «تعيين ما وقع عليه» الأمر الاضطراري من الأنحاء في الشريعة المقدسة.

و ملخص ما أفاده المصنف «قدس سره» بحسب مقام الثبوت أربع صور.

الأولى: أن يكون التكليف الاضطراري وافيا بتمام المصلحة و تمام ملاك الأمر الواقعي، و هذه الصورة ما أشار إليه بقوله: «فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري»، إلى قوله: «وافيا بتمام المصلحة...» إلخ.



تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة: في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الأجزاء وعدمه، وأخرى:

في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم: أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة، وكافيا فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن.

وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى: أنه إن كان وافيا به يجزي، فلا يبقى مجال أصلا للتدارك، لا قضاء ولا-إعادة، وكذا لو لم يكن وافيا، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا الثانية: أن لا يكون وافيا بتمام الملاك، بل يكون وافيا ببعض الملاك، وكان المقدار الباقي مما لا يمكن تداركه كما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، إلى قوله: «أو لا يمكن»».

=====

الثالثة: أن يكون وافيا ببعض الملاك والمصلحة، وأمکن تدارك الباقي واستيفاؤه، وكان مما يجب تداركه، كما أشار إليه بقوله: «وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه»».

الرابعة: هذه الصورة، ولكن لا يكون المقدار الباقي الممكن تداركه على حد يلزم استيفاؤه، بل على حد الاستحباب.

إذا عرفت هذه الصور في مقام الثبوت؛ فاعلم:

أن الصورة الأولى: تقتضي الأجزاء بلا كلام لحصول تمام ملاك الأمر الواقعي بالمأمور به الاضطراري، فلا مجال لوجود الأمر الواقعي.

حينئذ. أما جواز البدار - أي: المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري في أول وقت الاضطرار - فهو يتوقف على إحراز وفاء المأمور به الاضطراري بملاك الأمر الواقعي بمجرد الاضطرار، إذ لا إشكال في جوازه حينئذ لعدم فوات مصلحة الواقع به.

وأما إذا كان وفاء المأمور به الاضطراري بالملاك مقيدا باليأس عن ارتفاع الاضطرار، أو بالانتظار إلى آخر الوقت؛ فلا يجوز البدار بدون اليأس؛ لعدم وفاء المأتي به بملاك الأمر الواقعي، ولا يتحقق الأجزاء.

وأما الصورة الثانية: فهي تقتضي الأجزاء أيضا؛ لامتناع تدارك الفائت، ولا يجوز البدار فيها؛ لاستلزام تجويزه للإذن في تفويت مقدار من المصلحة، وذلك قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

لمصلحة كانت فيه (1) لما فيه من نقض الغرض، و تقويت (2) مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ما هو فيه (3) من الأهم فافهم (4).

لا يقال: عليه (5)، فلا مجال لتشريعته و لو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

=====

(1) أي: في البدار، أي: لا يجوز البدار المفوت لمقدار من المصلحة إلا مع تداركه بمصلحة أخرى؛ كمصلحة أول الوقت مثلا، إذ بدون التدارك يلزم نقض الغرض و هو تقويت مصلحة المأمور به الواقعي بلا موجب.

(2) أي: قوله: «و تقويت مقدار من المصلحة» تفسير «لنقض الغرض».

(3) أي: ما هو في البدار من الأهمية، أي: يلزم نقض الغرض لو لا مراعاة الغرض الأهم الذي يكون في البدار. فقوله: «من الأهم» بيان لما الموصولة في قوله:

«ما هو».

(4) لعله إشارة إلى أنه أي: كون المصلحة في البدار أهم من المصلحة الفائتة مجرد فرض في مقام الثبوت؛ إذ لم نظفر في مقام الإثبات بما يدل على اشتغال البدار في شيء من الأبدال الاضطرارية على مصلحة تكون أهم من المقدار الفائت من مصلحة المأمور به الواقعي.

و أما الصورة الثالثة: فلا يجزي المأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي، لأن المفروض: إمكان تداركه مع لزومه، و يجوز البدار كما يجوز في الصورة الرابعة.

و أما الصورة الرابعة: فيجزي الأمر الاضطراري عن الواقعي، لأن المفروض: عدم وجوب تدارك الباقي حتى يجب الإتيان بالفعل ثانيا إعادة أو قضاء لتداركه.

نعم؛ يجوز البدار فيها كما أشار إليه بقوله: «و لا مانع من البدار في صورتين» أي:

هما وجوب تدارك الباقي و عدم وجوبه.

وجه عدم المانع هو: عدم لزوم تقويت شيء من البدار فيهما، و سيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف «قدس سره».

(5) بناء على عدم اشتغال الأمر الاضطراري على تمام مصلحة الأمر الواقعي الاختياري، و الحال: أن الباقي من مصلحة الأمر الواقعي لا يمكن تداركه - كما هو المفروض في الصورة الثانية - فلا مجال حينئذ لتشريع الأمر الاضطراري و لو بشرط الانتظار في آخر الوقت؛ لكونه مفوتا لمقدار من المصلحة، فلا محيص عن الأمر بالمبدل الاختياري بعد خروج الوقت، و ارتفاع الاضطرار لتستوفى المصلحة بتمامها «لإمكان استيفاء الغرض». هذا تعليل لقول: «فلا مجال...» إلخ.



فإنه يقال (1): هذا كذلك لو لا المزاخمة بمصلحة الوقت.

و أما تسويغ البدار، أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى (2) فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرق الاختيار - ذا مصلحة و وافيا بالغرض.

و إن لم يكن وافيا (3)، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت (4)، أو مطلقا و لو

=====

(1) أي: يقال في الجواب: «هذا» أي: الذي ذكرتم من عدم جواز التشريع في الصورة الثانية «كذلك»، أي: كما ذكرتم صحيح، «لو لا المزاخمة بمصلحة الوقت»، و مع المزاخمة يؤخذ بأكمل المصلحتين، و أن ما يستوفى من الأمر الاضطراري من مصلحة الوقت و مقدار من مصلحة الواقع أكمل و أتم من استيفاء المصلحة بالقضاء.

و بعبارة أخرى، أن المكلف يدرك بالأمر الاضطراري مصلحتين:

إحدهما: مقدار من مصلحة الأمر الواقعي الاختياري، و الأخرى: مصلحة الوقت، و هو بالقضاء يدرك مصلحة الأمر الواقعي فقط لا مصلحة الوقت، و لا ريب أن المصلحة الأولى أكمل من الثانية، فهذا هو علة لتشريع الأمر الاضطراري.

(2) أي: و هي وفاء المأمور به الاضطراري بمصلحة المأمور به الواقعي الأولي، و قد عرفت مجمل الكلام فيه، و أما تفصيل ذلك: فحاصله: أن جواز البدار و عدمه في هذه الصور يدوران مدار كيفية دخل الاضطرار في المصلحة، فإن دل دليله على أن مجرد طرو الاضطرار - و لو في جزء من الوقت المضروب للمأمور به الواقعي - يوجب صيرورة الفعل ذا مصلحة تامة جاز البدار، و لا يجب الانتظار إلى آخر الوقت، أو اليأس من ارتفاع الاضطرار في الوقت. و إن دل على أن الاضطرار المستوعب للوقت يوجب صيرورة الفعل الاضطراري ذا مصلحة تامة؛ فلا- وجه لجواز البدار، بل يجب الانتظار إلا إذا علم بقاء العذر إلى آخر الوقت، فإن العلم طريق عقلي لإحراز الموضوع و هو الاضطرار المستوعب، كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 32» مع تصرف ما.

(3) أي: و إن لم يكن الفعل بمجرد الاضطرار وافيا بالغرض فهناك تفصيل.

و توضيح ذلك: أن ما يبقى من المصلحة إن كان تداركه واجبا فلا يجزي الفعل الاضطراري عن المأمور به الواقعي، بل يجب الإتيان بالمبدل إعادة مع بقاء الوقت و قضاء بعد خروجه. و إلى هذا أشار بقوله: «فإن كان الباقي مما يجب تداركه»، و إن لم يكن تداركه واجبا فلا يجب شيء من الإعادة و القضاء؛ إذ المفروض: عدم وجوب تدارك ما فات من المصلحة.

(4) أي: إذا فرض زوال العذر قبل خروج الوقت، كما أن تدارك الباقي قضاء يكون بعد خروج الوقت.

بالقضاء خارج الوقت؛ فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي (1)، بل لا بدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلا فيجزي، ولا مانع عن البدار في صورتين (2).

غاية الأمر: يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال (3)، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار (4) والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

وفي الصورة الثانية: (5) يتعين عليه البدار، ويستحب إعادته بعد طرّو الاختيار.

«وفي نسخة: يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طرّو الاختيار».

=====

(1) وجه عدم الإجزاء هو: أن المفروض: إمكان تداركه، مع لزومه.

قوله: «وإلا- فيجزي» أي: وإن لم يكن الباقي مما يجب تداركه فيجزي؛ لعدم وجوب الباقي حتى يلزم الإتيان بالفعل ثانيا إعادة أو قضاء لتداركه.

(2) أي: وهما وجوب تدارك الباقي وعدمه، وجه عدم المانع هو: عدم لزوم التفويت من البدار فيهما. غاية الأمر: أنه يتخير في الصورة الأولى - أعني: وجوب تدارك الباقي - بين الإتيان بعملين: اضطراري واختياري، فيجوز له البدار بالعمل الاضطراري، ثم يأتي بالاختياري بعد ارتفاع العذر، وبين الإتيان بعمل واحد اختياري بعد ارتفاع الاضطرار، إذ المصلحة التامة تستوفى على كلا التقديرين، غايته: أنه في صورة الإتيان بعملين تستوفى تدريجاً، وفي صورة الإتيان بعمل واحد تستوفى دفعة.

(3) أي: حال الاضطرار.

(4) أي: الانتظار إلى رفع الاضطرار، ثم الإتيان بما هو تكليف المختار.

فالحاصل: أن المكلف يتخير بين البدار - والإتيان بعملين حتى يعلم ياحراز تمام المصلحة بعضها بالعمل الاضطراري في أول الوقت، وبعضها الآخر بالعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار - وبين الانتظار والاقتصار بما هو تكليف المختار.

وجه التخيير: أنه يتمكن من تحصيل الغرض في صورتين.

(5) أي: وهي استحباب تدارك الباقي، فيتعين البدار بالفعل الاضطراري بحيث يقع في الوقت حفظاً لمصلحة الوقت، (و يستحب إعادته بعد طرّو الاختيار) أي: في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

و أما بيان حال الأمر الاضطراري في مقام الإثبات وأنه من أيّ نحو من الأنحاء الأربعة؛ هل هو من النحو المقتضي للإجزاء أم لا؟ فقد أشار إليه بقوله: «و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله» هو الإجزاء.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرار من الأنحاء، وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَدَّ عِيداً طَيِّباً\* وقوله: «عليه السلام»: «التراب أحد الطهورين»(1) و«يكفيك عشر سنين»(2) هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص (1).

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل وهو يقتضي البراءة من و حاصل الكلام في المقام: أن ظاهر قوله تعالى في سورة النساء: 43 - المائدة: 6، و ظاهر قول المعصوم: «التراب أحد الطهورين...» إلخ - في الوسائل، كتاب الطهارة الباب الثالث عشر من أبواب التيمم - هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

=====

و المراد من الإطلاق هنا: هو الإطلاق المقامي لا اللفظي؛ بمعنى: أن المولى إذا كان في مقام بيان وظيفة المضطر - أعني: فاقد الماء - و حكم بالتيمم بدل الوضوء، و لم يحكم بالإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار في الوقت أو في خارجه؛ علم من ذلك إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي وكفايته عنه، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار، إذ لو كان واجبا على المكلف أحدهما لبين المولى و حكم به قطعاً؛ بعد فرض كونه في مقام البيان لتمام ما له دخل في حصول الغرض الذي يترتب على العمل الاختياري.

هذا إذا كان هناك إطلاق مقامي للدليل الاضطراري، و أما إذا كان المولى في مقام الإجمال و الإهمال أي: في مقام تشريع أصل الاضطراري في الجملة، و لم يكن في مقام تمام وظيفة المضطر، فالمرجع حينئذ هو الأصل العملي و هو: أصالة البراءة، لأن الشك حينئذ في أصل التكليف بعد رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه، فيكون الشك في الأول في أصل وجوب الإعادة، و في الثاني: في أصل وجوب القضاء و هو مجرى البراءة، فيقوم البدل و هو التيمم مقام المبدل منه و هو «الوضوء»؛ بلحاظ جميع الآثار و الخواص، فلا بدّ من أن يفي البدل بما يفي به المبدل منه من المصلحة.

(1) أي: غير دليل المأمور به الواقعي الأولي الذي هو المبدل.

ص: 419

1- في الكافي، ج 3، ص 63، ح 4 / التهذيب، ج 1، ص 52، ح 54 / الفقيه، ج 1، ص 105، ح 214 / الوسائل، ج 3، باب 21، ح 381: «التيمم أحد الطهورين».

2- في التهذيب، ج 1، ص 94، ح 35 / الوسائل، ج 3، باب 14، ص 369 / العوالي اللآلي، ج 3، ص 47، ح 34: «يا أبا ذر: يكفيك الصعيد عشر سنين».

إيجاب الإعادة؛ لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى (1)، نعم (2) لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، و لو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.

المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه (3).

=====

(1) وجه الأولوية: أن القضاء تابع للأداء، فإذا لم تجب الإعادة في الوقت لم يجب القضاء في خارج الوقت بطريق أولى؛ لأن الصلاة في الوقت ذات مصلحتين مصلحة الصلاة و مصلحة الوقت، و الصلاة في خارج الوقت ذات مصلحة واحدة و هي مصلحة الصلاة فقط، فإذا جاز تفويت الأول جاز تفويت الثاني بطريق أولى، و بعبارة أخرى: إذا لم تجب الإعادة لم يجب القضاء بطريق أولى.

(2) قوله: «نعم لو دل دليله..» إلخ استدراك على قوله: «فالأصل و هو يقتضي البراءة»، و حاصله: أن ما تقدم من أن مقتضى أصل البراءة هو عدم وجوب القضاء إنما يصح فيما إذا كان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، و أما فيما إذا دل دليل القضاء على أن سبب القضاء موضوعه هو فوت الواقع - و إن لم يكن فريضة حال الاضطرار، كما إن وجوب المأمور به الواقعي لا يكون فريضة حال الاضطرار - فلا يجري أصل البراءة، بل كان القضاء واجباً على المكلف «لتحقق سببه» أي: لتحقق موضوع القضاء و هو عدم فعل الواقع.

و إن أتى المكلف بالغرض القائم بالمأمور به الواقعي الحاصل بالمأمور به الاضطراري، «لكنه مجرد الفرض» أي: كون دليل القضاء كذلك مجرد الفرض، لأن دليل القضاء و هو قولهم «عليه السلام»: «ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك» و «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» (1)؛ ظاهر في فوت الفريضة الفعلية؛ لا فوت الواقع بما هو هو. و من المعلوم: أن المأمور به الواقعي حال الاضطرار ليس الفريضة الفعلية.

هذا تمام الكلام في الأمر الاضطراري، و في المقام الأول الكلام فعلاً في أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي.

### في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

(3) أي: عدم الأجزاء كما لو قام أصل أو أمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة

ص: 420

---

1- في فقه الرضا «عليه السلام» ص 162 / البحار، ج 89، ص 45، ح 15 / المستدرک، ج 2، ص 435، عن فقه الرضا: «... فإن فاتتك الصلاة في السفر و ذكرتها في الحضر، فاقض صلاة ركعتين كما فاتتك، و إن فاتتك في الحضر فذكرتها في السفر؛ فاقضها أربع ركعات صلاة الحضر كما فاتتك».

فصلى بدون سورة، ثم انكشف أن السورة كانت واجبة؛ فهل تكون الصلاة بدون سورة مجزية عن الواقع أو لا؟

وقبل الخوض في محل الكلام لا- بد من التنبيه على ما هو موضوع البحث فنقول: إن موضوع البحث ما إذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي انقطع بانكشاف الواقع، وانتهى أمداه لمعرفة الواقع، فلا يشمل ما إذا كان له وجود تخيلي يتضح انتفاؤه من أول الأمر بانكشاف الواقع؛ كما استند إلى ما تخيل أنه حجة شرعية كخبر فاسق تخيل أنه خبر عادل، فإنه وإن كان في حين العمل معذورا لجهله المركب؛ ولكن لم يثبت في حقه حكم ظاهري واقعا، بل تخيلا.

و السر في عدم دخول مثل هذا الحكم الظاهري في موضوع البحث؛ ما يشير إليه المصنف «قدس سره» في ذيل مبحث الإجزاء؛ من عدم إجزاء الحكم المقطوع به عن الواقع، إذ لا- وجود حينئذ للحكم الظاهري كي يبحث عن إجزاء العمل على طبقه عن الواقع، فهو خارج عن موضوع البحث، فموضوع البحث ما إذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي في زمان محدود يتحدد بانكشاف الخلاف؛ بحيث يكون انكشاف الخلاف رافعا للحكم الظاهري من حينه لا من أول الأمر.

ثم إن للحكم الظاهري إطلاقين:

أحدهما: ما كان للجهل مدخل فيه؛ بخلاف الحكم الواقعي الذي لا مدخل للجهل فيه. وذلك كالأصول العملية التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي، في مقابل ما تدل عليه الأدلة الاجتهادية من الأحكام الواقعية؛ التي لا تناط بشيء من العلم والجهل.

ثانيهما: كل وظيفة مجعولة لغير العالم بالواقع، فيشمل الأحكام الكلية المستفادة من الأدلة الاجتهادية، والأصول العملية، والأحكام الجزئية الثابتة بالأصول الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كأصالة الصحة، واليد، والسوق ونحوها.

ثم المراد بالحكم الظاهري هنا هو هذا المعنى الثاني.

إذا عرفت ما هو موضوع البحث في المقام الثاني؛ فاعلم: أنه يقع الكلام فيه من ناحيتين:

«الأولى»: أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الشرط أو الجزء لم يكن متحققا واقعا فهل يجزي العمل الفاقد للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي إعادة أو قضاء أم لا؟

الثانية: أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة؛ فهل يجزي المأتي به عن المأمور به الواقعي أم لا؟

فقد أشار إلى الناحية الأولى بقوله: «إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف...» إلخ، وإلى الثانية بقوله الآتي: «و أما ما يجري في إثبات أصل التكليف...» إلخ.

وبعد هذا نقول: إن البحث يقع في أجزاء الحكم الظاهري أعم من ثبوته بأصل أو أمانة، وأعم من كون انكشاف خلافه بأمانة ظنية أو بعلم وجداني، وفي المسألة أقوال كثيرة تركنا ذكرها رعاية للاختصار، إذ ليس من المهم ذكر تلك الأقوال، وإنما المهم بيان ما يحتمل من وجوه الأجزاء.

وقد ذهب المصنف «قدس سره» إلى الأجزاء في بعض الأصول دون الأمارات؛ إذا كان اعتبارها بنحو الطريقة.

و خلاصة الكلام فيما أفاده المصنف «قدس سره»؛ من التفصيل بين بعض الأصول و الأمارات في المقام من أجزاء بعض الأصول دون الأمارات إذا كان اعتبارها بنحو الطريقة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بينهما من حيث مفاد دليلهما؛ وهو: أن مفاد دليل الحكم الظاهري و مؤداه في بعض الأصول هو جعل الحكم حقيقة، وعبارة أخرى: يكون مفاد دليله إنشاء الحكم حقيقة كإنشاء الطهارة و الحلية المستفادتين من مثل قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»<sup>(1)</sup>، و «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»<sup>(2)</sup>. حيث إن المستفاد من الرواية الأولى: قاعدة الحلية، و من الثانية: قاعدة الطهارة، و هما - كاستصحاب الطهارة و الحلية - متكفلان لتنقيح ما هو موضوع التكليف.

هذا بخلاف مفاد دليل الحكم الظاهري في الأمارات الشرعية؛ حيث يكون مؤدى دليله ثبوت الحكم واقعا، و الحكاية عن وجوده كذلك.

ص: 422

1- الكافي، ج 5، ص 313، ح 40 / التهذيب، ج 7، ص 226، ح 9 / الوسائل، ج 17، باب 4، ص 89.

2- التهذيب، ج 1، ص 285، ح 119 / الوسائل، ج 3، باب 37، ص 467.

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل و استصحابهما في وجه قوي، و نحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط، و أنه أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الإمارات، فلا- يجزي، فإن دليل حجيته حيث كان بلسان أنه وجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدًا.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم الظاهري إن كان من القسم الأول كان مجزيا؛ لأن لسان الأصول هو إنشاء شرط من الطهارة و الحلية في ظرف الشك، و لازم هذا الإنشاء و جعل هو: كون الشرط أعم من الطهارة و الحلية الواقعتين و الظاهريتين، فتكون الأصول حاكمة على أدلة الشرائط، مثل: «لا صلاة إلا بطهور» الظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية في الصلاة، لأن مثله لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة؛ بخلاف الأصل فإنه متكفل لها، فيكون ناظرا إلى دليل الشرطية، و هذا هو معنى الحكومة، فمقتضى أدلة الأوامر الظاهرية هو: كون الصلاة الفاقدة لشرط أو جزء في حال الشك؛ مثل الصلاة الواجدة للشرط أو للجزء.

هذا بخلاف ما إذا كان الحكم الظاهري من القسم الثاني أي: بأن يكون مفاد دليله ثبوت الحكم واقعا، و الحكاية عن وجوده كذلك - كما هو مفاد الإمارات الشرعية إذا كان اعتبارها بنحو الطريقية كما هو الأقوى عند المصنف «قدس سره» - فلا يجزي؛ لأن مفاد الإمارات ثبوت الواقع لا توسعة دائرة الشرط. و هذا ما أشار إليه بقوله: «و هذا بخلاف ما كان منها» أي: من الأوامر الظاهرية «بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الإمارات فلا يجزي» أي: يجب الإتيان بالعمل ثانيا أداء أو قضاء، لأن مفاد الدليل: أن العمل واجد للشرط واقعا، و بعد انكشاف الخلاف يظهر أن العمل كان فاقدًا للشرط واقعا، فلم ينعد العمل صحيحا حتى لا يجب تداركه، فيجب التدارك و الإتيان به ثانيا. هذا هو معنى عدم الإجزاء.

قوله: «فإن دليله يكون حاكما...» إلخ تعليل للإجزاء. و المراد بدليل الاشتراط مثل:

«لا صلاة إلا بطهور».

هذا (1) على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق و الأمارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية.

و أما بناء عليها، و أن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزى لو كان الفاقد معه - في هذا

=====

### صور المأتي به من حيث الوفاء بالعرض و عدمه

(1) أي: عدم الإجزاء «فيما كان الأمر الظاهري بلسان أنه ما هو الشرط واقعا على ما هو الأظهر الأقوى» عندنا «في الطرق و الأمارات من أن حجيتها على نحو الطريقية، و «ليست بنحو السببية».

الفرق بينهما: أن الأول أعني: الطريقية يجب العمل بالطريق لمجرد كونه طريقا إلى الواقع، و كاشفا ظنيا عنه، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع، فإن صادفه أحرز مصلحة الواقع، و إن لم يصادفه لم يكن له شيء.

و الثاني: أي: السببية و هو أنه يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام الطريق مصلحة مساوية أو راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة ذلك الطريق للواقع.

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أن الإجزاء و عدمه مبدن على القولين؛ فمن يقول: بأن حجية الأمارات من باب الطريقية - و منهم المصنف «قدس سره» - يرى عدم الإجزاء فيما لو قامت الأمانة على شيء، ثم تبين الخلاف، إذ المصلحة الواقعية غير محرزة و الواقع على حاله، «و أما بناء عليها» أي: على السببية و هو القول الثاني و ذلك بمعنى: «أن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحا»، و يكون «كأنه» أي: العمل «واجد له، مع كونه فاقده» في الحقيقة؛ ففي الإجزاء و عدمه تفصيل، إذ الأقسام المتصورة حينئذ أربعة، لأن المأتي به إما واف بتمام الغرض أو لا.

و على الثاني: فالباقي من الغرض إما يمكن استيفاؤه أو لا. و الممكن الاستيفاء إما واجب استيفاؤه أو مستحب على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 1، ص 529»، «فيجزى لو كان الفاقد» للشرط أو الشرط «معه» أي: مع كونه فاقدا «في هذا الحال» أي: في حال قيام الأمانة «كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض»، و هي الصورة الأولى، «و لا يجزى لو لم يكن» العمل الفاقد «كذلك» أي: وافيا بتمام الغرض، و حين عدم الوفاء بتمامه «يجب الإتيان بالواجد» ثانيا «لاستيفاء الباقي إن وجب» الاستيفاء و هي الصورة الثالثة، «و إلا» أي: و إن لم يجب الاستيفاء «لاستحب» الإتيان ثانيا و هي الصورة الرابعة.



الحال - كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض، و لا يجزي لو لم يكن كذلك، و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - و إلا لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه، و إلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطراري. و لا يخفى: أن قضية إطلاق دليل الحجية - على هذا (1) - هو الاجتزاء بموافقته أيضا.

هذا (2) فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف و الطريقية، أو بنحو الموضوعية

=====

(1) أي: على القول: بالسببية هو الاجتزاء بموافقة الأمر الظاهري «أيضا» يعني:

كاقتضاء دليل المأمور به الاضطراري للإجزاء، فهذا من المصنف «قدس سره» تعرض لمقام الإثبات بعد الإشادة إلى مقام الثبوت.

(2) أي: هذا الذي ذكرناه من الإجزاء بناء على السببية، و عدم الإجزاء على الطريقية في بعض الصور واضح؛ فيما إذا كانت كيفية الحجية من حيث السببية و الطريقية معلومة، و أمّا إذا شك و لم يحرز أن الحجية بنحو السببية أو الطريقية فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الإعادة، و المقام الثاني: في القضاء.

أما المقام الأول: الذي أشار إليه المصنف بقوله: «فأصالة عدم الإتيان»؛ فملخصه: أن المرجع فيه هي قاعدة الاشتغال، لكون الشك في الفراغ بعد العلم بشغل الذمة، و عدم إحراز مسقطية المأتي به لما اشتغلت به الذمة من التكليف الفعلي.

وجه عدم إحراز مسقطيته هو: عدم العلم بوفائه بتمام المصلحة أو معظمها، إذ المفروض: عدم إحراز كون الحجية على نحو السببية حتى يكون المأتي به مجزيا عن الواقع.

فالحاصل: أنه لَمَّا كان الشك في وادي الفراغ؛ فلا محيص عن الالتزام بعدم الإجزاء لو كان انكشاف الخلاف في الوقت، فتجب الإعادة.

قال في «منتهى الدراية، ج 3، ص 80» ما هذا لفظه: (لا- يخفى: أن تقريب الأصل بما ذكرناه من قاعدة الاشتغال أولى من جعله استصحاب عدم الإتيان بالمسقط، كما في المتن، و ذلك: لأن المورد من موارد القاعدة لا من موارد الاستصحاب، حيث إن موردها هو الشك في فراغ الذمة؛ بحيث يكون الأثر مترتبا على نفس الشك، و مورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتبا على الواقع.

و من المعلوم: أن المقام من موارد القاعدة؛ لكون لزوم الإتيان ثانيا مترتبا عقلا على نفس الشك في الفراغ؛ لا على عدم الإتيان بالواقع حتى نحتاج إلى إحرازه

و السببية، و أما إذا شك «فيها» و لم يحرز أنها على أي الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

و استصحاب (1) عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي، و لا يثبت كون ما أتى به مسقطا؛ إلا على القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

=====

بالاستصحاب، فأحرازه به يكون من صغريات تحصيل ما هو حاصل وجدانا بالتعبد، و هو من أردأ وجوه تحصيل الحاصل المحال، مضافا: إلى ما يرد على أصالة عدم الإتيان بالمسقط من المناقشات:

إحداها: عدم كون ترك الإتيان بالمسقط أثرا شرعيا و لا موضوعا له؛ مع وضوح اعتبار أحدهما في جريان الاستصحاب.

ثانيتها: أنه مثبت؛ لأن ترتب بقاء الطلب الموجب للإتيان ثانيا على عدم الإتيان بالمسقط عقلي.

ثالثتها: عدم جريانه؛ لتردد المسقط بين ما هو معلوم البقاء، و ما هو معلوم الارتفاع، إذ المسقط لو كان هو الواقع فذلك معلوم البقاء لعدم الإتيان به على الفرض، فيجب فعله، لو كان هو مؤدى الأمانة، فذلك معلوم الارتفاع، فلا- يجب الإتيان بالواقع، و في مثله لا- يجري الاستصحاب للعلم بالبقاء أو الارتفاع، فلا شك في البقاء على كل تقدير).

انتهى.

و العمدة من هذه المناقشات ما عرفته من عدم كون المقام من موارد الاستصحاب بل من موارد القاعدة.

(1) قوله: «و استصحاب..» إلخ، دفع للتوهم بتقريب: أن مقتضى استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت هو: عدم وجوب الإعادة.

و حاصل الدفع: أن استصحاب عدم فعلية التكليف لا يجدي، و لا يثبت عدم وجوب الإعادة إلا بناء على حجية الأصل المثبت؛ وذلك: أن سقوط الإعادة من آثار فعلية مؤدى الأمانة كما هو المفروض على السببية، و ليس من آثار عدم فعلية الواقع حتى يثبت باستصحابه، و إنما يكون من آثاره إذا كان الحكم الواقعي يسقط بقيام الأمانة على خلافه، مع إنه ليس كذلك؛ لعدم سقوط الواقعيات بقيام الأمانة على خلافها، فإثبات سقوط الإعادة باستصحاب عدم فعلية الواقع يكون من قبيل إثبات أثر أحد الضدين باستصحاب عدم الآخر.

ص: 426

و هذا (1) بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، و شك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي؛ كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، ففضية الأصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الإعادة، للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف.

=====

و من المعلوم: أنه من الأصول المثبتة، فلا مجال لاستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت؛ حتى يثبت به عدم وجوب الإعادة، بل المرجح هنا قاعدة الاشتغال؛ لكون الشك في فراغ الذمة بعد العلم باشتغالها بالتكليف.

قوله: «بذلك المأتي»؛ متعلق بقوله: «يشك»، و الباء للسببية، و معنى العبارة: أن منشأ الشك في الفراغ هو العمل بمؤدى الأمانة، مثلا: إذا قامت البيئنة على طهارة ماء فتوضأ به و صلى، ثم تبين خطأ البيئنة، فيقال: إن التكليف بالوضوء بالماء الطاهر الذي هو حكم واقعي قد اشتغلت به الذمة قطعا، و يشك في سقوطه بالوضوء بالماء المتنجس واقعا؛ المحكوم لأجل البيئنة بالطهارة ظاهرا، فقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإعادة لكون الشك في سقوط التكليف لا في ثبوته.

### **الفرق بين الشك في الطريقية و السببية و بين الشك في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي**

(1) أي: هذا الذي ذكرنا - و هو الشك في الأجزاء لأجل الشك في الطريقية و الموضوعية - حيث كان مجراه الاشتغال؛ «بخلاف» ما إذا كان الشك في الأجزاء لأجل الشك في وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بناء على السببية، فإن المرجع فيهما البراءة بعد ارتفاع الاضطرار، أو انكشاف الخلاف.

و أشار إليه بقوله: بخلاف «ما إذا علم أنه مأمور به واقعا» ثانويا، «و شك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي» أم لا؛ «كما في الأوامر الاضطرارية، أو» الأوامر «الظاهرية»، و ليس المراد بها الأمر الظاهري بناء على الطريقية، لأنه على هذا ليس مأمورا به بالأمر الواقعي، بل «بناء على أن يكون الحجية» في الأوامر الظاهرية «على نحو السببية» و الموضوعية، «ففضية الأصل فيها» أي: في الاضطرارية و الظاهرية «كما أشرنا إليه» في المقام الأول «عدم وجوب الإعادة» عند ارتفاع الاضطرار و انكشاف الواقع في الوقت، و الفرق بين الشك في الطريقية و السببية - الموجب للإعادة، و بين الشك في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، أو الظاهري عن الأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار و انكشاف الخلاف الذي لا يوجب الإعادة - أنه في الأول قطع بالاشتغال فيستصحب عدم إتيان متعلقه، و أما في الثاني: فلا يجب «لإتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا» من الأمر الاضطراري و الظاهري.

و أما القضاء (1): فلا يجب بناء على أنه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا (2) فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيدا.

=====

و الأولى في قوله: «فقضية الأصل فيها» تشية الضمير لرجوعه إلى الأوامر الاضطرارية و الظاهرية، و لا يجدي في إفراده دعوى رجوعه إلى الأوامر؛ و ذلك لأن الملحوظ هو:

الأوامر الموصوفة بالاضطرارية و الظاهرية، و بهذا اللحاظ لا بد من تشية الضمير.

(1) أي: قد عرفت في المقام الأول المتكفل لحكم انكشاف الخلاف في الوقت؛ كوجوب الاعادة أو عدم وجوبها.

و أما المقام الثاني: المتكفل لحكم انكشاف الخلاف بعد الوقت، و قد أشار المصنف إليه بقوله: «و أما القضاء فلا يجب...» إلخ.

و حاصل الكلام في المقام الثاني: أنه إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، و لم يحرز كون حجية الأمارات بنحو السببية أو الطريقية؛ ففي وجوب القضاء تفصيل، و هو: أنه بناء على كون القضاء بفرض جديد أي: بأن لا يكون تابعا للأداء لا يجب؛ و ذلك لعدم إمكان إثبات الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان لكونه مثبتا، حيث إن الفوت أمر وجودي، و ترتبه على عدم الإتيان بالفريضة في الوقت عقلي، و الأصل المثبت ليس حجة فينتفي وجوب القضاء لا تنفاه الموضوع، و عدم العلم به.

غاية الأمر: يشك في وجوب القضاء المنفي بالبراءة لكون الشك حينئذ في أصل التكليف، هذا إذا كان القضاء بأمر جديد. و أمّا بناء على كون القضاء بالفرض الأول فيجب ذلك؛ لأنه حينئذ بحكم الإعادة.

(2) أي: و إن لم يكن القضاء بفرض جديد بأن كان تابعا للأداء، أو قلنا: بأن الفوت عبارة عن عدم الإتيان؛ لا أنه أمر وجودي، أو قلنا: بحجية الأصل المثبت؛ فالقضاء واجب بعد رفع الاضطرار، أو انكشاف الخلاف خارج الوقت؛ و كان وجوبه بعين الدليل الذي ذكر في الأداء.

قوله: «فتأمل جيدا»؛ لعله إشارة إلى أن موضوع القضاء لا ينحصر و لا يختص بالفوت؛ بل هو أعم منه و من نسيان الفريضة، و من النوم عليها، فالموضوع للقضاء تركها في تمام الوقت، فأصالة عدم الإتيان لو وجدت هنا لكانت كافية في وجوب القضاء بعد انكشاف الخلاف خارج الوقت، أو إشارة إلى عدم كفاية مجرد كون القضاء بالفرض الأول في وجوب القضاء، بل لا بد من إحراز الفوت، و حينئذ فإن كان الفوت أمرا عدميا

ثم إن هذا كله (1) فيما يجري في متعلق التكليف من الأمارات الشرعية، و الأصول العملية، و أما ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها (2)؛ فلا وجه لإجرائها مطلقاً، غاية الأمر: أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضاً - ذات مصلحة لذلك (3)، و لا ينافي هذا (4) بقاء صلاة الظهر على أمكن إحرازه بالأصل؛ فيجب القضاء، و إن كان وجودها فأحرازه بالأصل مبني على حجية الأصل المثبت، و حيث لا نقول بها فلا يجب القضاء.

=====

(1) أي: ثم إن هذا الكلام الذي ذكر بالنسبة إلى الإعادة و القضاء «فيما يجري في متعلق التكليف» أي: في الناحية الأولى و هي: ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف.

و أما الكلام في الناحية الثانية: و هي ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب ثم انكشف الخلاف و أن الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة. هذا ما أشار إليه بقوله: «و أما ما يجري في إثبات أصل التكليف...» إلخ أي:

و أما ما يجري من الأمارات و الأصول العملية في إثبات نفس الأحكام الشرعية؛ كما إذا قامت أمانة كخبر الثقة، أو أصل كالأستصحاب على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة؛ و بعد الإتيان بها انكشف وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في زمان الغيبة، فلا وجه للإجزاء مطلقاً أي: سواء قلنا: بطريقتي الأمارات أم موضوعيتها.

و أما على الأول: فواضح؛ إذ عرفت عدم الإجزاء على الطريقة.

و أما على الثاني: فلأن غاية ما تقتضيه الموضوعية هي: اشتغال صلاة الجمعة على المصلحة الناشئة من قيام الأمانة أو الأصل على وجوبها، و من الواضح: عدم المنافاة بين وجوب صلاة الجمعة بهذا العنوان، و بين وجوب صلاة الظهر، لتعدد متعلق الوجوبين، إلا إذا قام دليل خاص من إجماع أو غيره على عدم وجوب صلاتين يوم الجمعة، و أن الواجب فيه واحد، فلا بد حينئذ من الإتيان بصلاة الظهر؛ لعدم وجوب غيرها بناء على الطريقة، و الاكتفاء بصلاة الجمعة بناء على الموضوعية؛ إذ المفروض: وجوب إحدى الصلاتين، و قد أتى بها.

(2) أي: الغيبة.

(3) أي: لأجل قيام الأمانة أو الأصل على وجوبها؛ فإنها حينئذ ذات مصلحة على القول بالسببية.

(4) أي: و لا ينافي هذا الذي ذكرنا من صيرورة صلاة الجمعة ذات مصلحة «بقاء

ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى؛ إلا (1) أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

=====

صلاة الظهر على ما هي عليه» في الواقع «من المصلحة»؛ لعدم المحذور في اجتماع المصلحتين الملزمتين في يوم واحد «كما لا يخفى».

غاية الأمر: أن مصلحة الظهر واقعية، و مصلحة الجمعة سببية، فلا مانع من وجوبهما معاً؛ إذ ليس لما يدل على وجوب صلاة الجمعة تعرض لنفي وجوب صلاة الظهر.

### حكم صور قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين

(1) أي: إلا أن يقوم من الخارج دليل خاص على عدم وجوب صلاتين؛ الأعم من الوجوب الواقعي والظاهري الأماري في يوم واحد. إذ لو قام دليل كذلك وقع التنافي بين وجوب الظهر، و وجوب الجمعة. فقولته: «إلا أن يقوم...» إلخ استثناء من عدم المنافاة أي: تتحقق المنافاة مع قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد؛ وذلك أنه مع قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد ثبت التلازم بين ثبوت وجوب إحداهما وبين عدم وجوب الأخرى؛ فحينئذ إذا ثبت وجوب إحداهما بأمانة أو أصل ثبت عدم وجوب الأخرى؛ لما عرفت: من كون وجوب إحداهما ملازماً لعدم وجوب الآخر.

و لكن ليس في الأدلة ما يفيد ذلك إذ غاية ما يستفاد من الضرورة أو الإجماع: عدم وجوب صلاتين واقعتين في يوم واحد؛ لا عدم الوجوب في الأعم من الواقعي والأماري كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 1، ص 536».

ثم لو قام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين لكان مفاده يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون مفاده عدم الوجوبين الواقعيين.

الثاني: عدم الوجوبين الظاهريين.

الثالث: عدم الوجوبين على الإطلاق.

الرابع: عدم وجوب ظاهري مع وجوب واقعي.

والأولان: لا- ينافيان وجوب الإعادة، لأن المأتي به واجب بوجوب ظاهري، و الآخر بوجوب واقعي، وفي الأخيرين يقع التزاحم، فإن كان الأول أهم أو مساوياً فقضية الدليل المذكور هو الأجزاء، وإلا فالإعادة واجبة، فلا وجه لجعل قيام الدليل على عدم وجوب صلاتين ملاكاً لعدم وجوبها مطلقاً. كما في «حاشية المشكيني «رحمه الله»، ج 1، ص 439».

الأول: (2) لا- ينبغي توهم الإ-جزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلا وهو أوضح من أن يخفى، نعم (3) ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال (4)، أو على مقدار

=====

(1) التذنيب: جعل الشيء ذنابة للشيء، و عن الصحاح «الذئاب بالكسر عقيب كل شيء».

### دفع توهم الإجزاء في الأمر التخيلي

(2) التذنيب الأول: في الأمر التخيلي. والغرض من عقد هذا التذنيب هو دفع توهم الإجزاء في الأمر التخيلي، والتلازم في الإجزاء بين الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالأمارات والأصول، وبين الأمر الظاهري العقلي الثابت بالقطع؛ بمعنى: أن المكلف تخيل بوجود الأمر و ليس في الواقع أمر أصلا.

و حاصل الدفع: إن الإ-جزاء في الأوامر الظاهرية الشرعية - على القول به - لا- يلائم الإ-جزاء في الأمر الظاهري العقلي مع انكشاف الخلاف، ضرورة: أن منشأ توهم الإجزاء هو: ثبوت الأمر الظاهري الشرعي، وذلك مفقود في موارد القطع؛ إذ ليس فيها إلا العذر العقلي في ترك الواقع ما دام قاطعا، وبعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء وذلك لعدم إتيان المكلف بنفس المأمور به الواقعي، ولا بما جعله الشارع بمنزلة، فلا وجه للإجزاء. كما أشار إليه بقوله: «لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع...» إلخ إذا لم يكن هناك حكم متقرر له ثبوت، وإنما تخيل ثبوته فهو أجنبي عن بحث الإجزاء؛ إذ لا حكم كي يبحث عن إجزائه وعدمه، فلا إشكال في عدم الإجزاء فيما إذا قطع بحكم ثم انكشف خلافه؛ إذ القطع لا يوجب الأمر لا واقعا ولا ظاهرا، فلا يكون في البين إلا تخيل لثبوت الحكم، فلا وجه لإجزاء المأتي به مع عدم كونه الواقع.

(3) أي: قوله: «نعم ربما يكون...» إلخ استدراك من عدم الإجزاء المستفاد من قوله:

«لا ينبغي توهم الإجزاء». و حاصله: أنه قد يكون ما قطع بكونه مأمورا به مجزيا عن المأمور به الواقعي، وهو ما إذا كان ما أتى به مشتملا على تمام مصلحة الواقع أو معظمها مع امتناع استيفاء الباقي من مصلحة الواقع، فلا يجب الإتيان بالواقع حينئذ لا إعادة ولا قضاء؛ لسقوط الأمر الواقعي بحصول غرضه كلا أو جلا.

(4) أي: في حال القطع لا مطلقا؛ إذ لو كان مشتملا على المصلحة مطلقا وفي كل حال لزم أن يكون عدلا للواجب الواقعي، وأحد فرديه، وأن يخرج عن موضوع البحث وهو إجزاء غير الواقع عن الواقع؛ إذ المفروض حينئذ: كون المأتي به أحد فرديه الواجب الواقعي.

منها، و لو في غير هذا الحال غير ممكن، مع استيفائه استيفاء الباقي منها، و معه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي.

و هكذا الحال في الطرق (1)، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء؛ بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الإتمام و القصر و الإخفات و الجهر (2).

الثاني (3): لا- يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول و الطرق و الأمارات - على ما عرفت تفصيله - لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك و لكن هذا إثباتا يحتاج إلى دليل خاص، و قد ثبت في بعض الموارد؛ كما إذا صلى جهرا في مورد الإخفات، و بالعكس، و كما إذا صلى تماما في السفر مع الجهل بكون الوظيفة غير ما أتى به؛ فإن الدليل دل على الاكتفاء بالعمل، و عدم لزوم الإعادة مع معاقبته على تقصيره في السؤال و التعلم، مما يكشف عن عدم كون ما أتى به متعلقا للحكم؛ و إنما هو محصل لبعض المصلحة بحيث لا يمكن تدارك الباقي، و لذا لا تجب الإعادة، و لكن يعاقب على ذلك لأنه فوّت على نفسه مصلحة الواقع الملزمة.

=====

قوله: «و معه» أي: مع كون المقطوع به مشتتملا على تمام المصلحة، أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي «لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي» بعد الإتيان بالمقطوع، و يكون مجزيا في الصورتين.

(1) أي: الحال في الأمانة المخطئة مثل الحال في القطع المخطئ في عدم الإجزاء، فإذا عمل المكلف بالقياس قاطعا بحجتيه فانكشف عدم حجتيه لا يكون مجزيا، فالعمل المطابق للأمانة المخطئة لا يجزي أصلا؛ إلا إذا كان المأتي به وافيا بتمام المصلحة أو بمقدار منها؛ مع امتناع تدارك الباقي، فالإجزاء حينئذ ليس لأجل اقتضاء الأمر القطعي أو الطريقي له؛ بل لوفاء المأتي به بمصلحة الواقع، أو معظمها. و الأول في القطع بالحكم.

و الثاني: في القطع بالطريق؛ بل الإجزاء «إنما هو لخصوصية اتفاقية» أي: صدفة «في متعلقهما» أي: في متعلق القطع بالحكم، أو الطريق، و المراد بالخصوصية الاتفاقية: هي الوفاء بالمصلحة تماما أو بعضا كما مر.

(2) أي: المشهور هو: صحة التمام في موضع القصر، و الإخفات في مورد الجهر، و بالعكس جهلا بالحكم، و استحقاق العقوبة إن كان الجهل عن تقصير كما عرفت.

فهناك نصوص تدلّ على تمامية الصلاة في تلك الموارد و إجرائها.

### دفع توهم الملازمة بين الأجزاء و التصويب

(3) التذنيب الثاني: في بيان عدم المنافاة بين التخطئة و الإجزاء. و الغرض من هذا



التذنب الثاني هو: ردّ توهم الملازمة بين الأجزاء والتصويب. فإنه قد يتوهم ملازمة القول بالأجزاء للتصويب، وهذا ما يظهر من الشهيد «قدس سره» في تمهيد القواعد من أن الأجزاء في موارد الطرق والأصول مساوق للتصويب؛ لأن مرجع الأجزاء إلى كون الواقع هو مؤدى الأمانة الذي هو التصويب؛ فإن عدم وجوب الإعادة والقضاء بعد العمل بالأصل أو الأمانة وكشف الخلاف معناه: انتفاء الحكم الواقعي الأولي في حق هذا الجاهل، وانحصار حكمه الواقعي في المؤدى، فالأجزاء كاشف عن التصويب وخلق الواقعة عن الحكم الواقعي. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب توهم الملازمة بين الأجزاء والتصويب.

و حاصل ما أفاده المصنف - في ردّ توهم الملازمة بين الأجزاء والتصويب - يتوقف على مقدمة وهي: أنّ للحكم في نظر المصنف مراتب أربع:

1 - مرتبة الاقتضاء. 2 - مرتبة الإنشاء.

3 - مرتبة الفعلية. 4 - مرتبة التجزؤ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم الذي دلت الأدلة على اشتراك العالم والجاهل فيه إنما هو الحكم الإنشائي، فإن أدلة الاشتراك لا تقتضي أكثر من ذلك. أما الحكم الفعلي فهو يختص بالعالم؛ لأن موضوعه هو العلم بالحكم الإنشائي، وبهذا البيان يظهر: أن القول بالأجزاء الذي هو فرع الالتزام بالسببية في حجية الأمانة لا يلزم التصويب بمعنى ارتفاع الحكم الواقعي؛ لبقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه، ولكنه بمرتبته الإنشائية، والأمانة المخالفة مانعة عن فعليته. فالحكم الواقعي بمرتبته الإنشائية محفوظ في موارد الأصول والأمانات، فالواقعة لا تخلو عن الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب؛ بل الحكم الإنشائي ثابت، والمنفي بقيام الأمانة على الخلاف هو الحكم الفعلي، وكذلك الثابت في موارد الإصابة هو الحكم الفعلي.

و كيف كان؛ فالحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء عند أداء الأصل أو الأمانة على خلافه، وإنه لا يصير فعلياً في غير مورد الإصابة؛ من دون فرق بين موارد الأجزاء وعدمه.

غاية الأمر: أنه إذا انكشف الخلاف ففي موارد الأجزاء يبقى على إنشائيته لتدارك غرضه، أو لغير ذلك؛ لا أنه ينتفي بالمرة، وعلى فرض عدم كشف الخلاف تستمر إنشائيته، والمكلف معذور.

الموارد، فإن (1) الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها (2)، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل، والملتفت والغافل؛ ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية (3) بحسب (4) ما يكون فيها من المقتضيات، وهو (5) ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعطي، وهو منفي في غير موارد الإصابة (6) وإن لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر

=====

(1) قوله: «فإن الحكم الواقعي...» إلخ دفع لتوهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب.

(2) أي: في موارد الأصول والأمارات.

(3) أي: لا العناوين الثانوية كالحرج والاضطرار ونحوهما.

(4) قوله: «بحسب» قيد للأحكام؛ أي: الخطابات تشتمل على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية كالصوم والصلاة ونحوهما، بحسب ما في تلك من الملاكات المقتضية لتشريع الأحكام، فالموضوع المقتضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب إنشاءً، والموضوع المقتضي للحرمة محكوم عليه بالحرمة كذلك، وهكذا، فمن في قوله:

«من المقتضيات» بيان لما الموصولة في قوله: «ما يكون»، وضمير «فيها» يعود إلى الموضوعات.

(5) أي: الحكم الإنشائي «ثابت في تلك الموارد» أي: موارد الإجزاء، هذا إشارة إلى دفع توهم التصويب في موارد الإجزاء؛ بأن الإجزاء فيها يستدعي خلو الواقعة عن الحكم وهو معنى التصويب.

وحاصل الدفع: أن الواقعة لا تخلو عن الحكم حتى يلزم التصويب، بل الحكم موجود وثابت وهو: الحكم الإنشائي المشترك بين العالم والجاهل، والمنفي كما عرفت هو: الحكم الفعلي في غير موارد الإصابة.

(6) أي: إصابة الأمانة مطلقاً. أي: «وإن لم نقل بالإجزاء»، فكلمة إن في قوله: «وإن لم نقل بالإجزاء» وصلية.

وحاصل الكلام: أن القول بالإجزاء لا يوجب فعلية الحكم الواقعي؛ لأن الحكم إنما يصير فعلياً إذا كان هناك بيان، والمفروض: عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي في مورد أدت الأمانة إلى خلافه. فحينئذ الحكم الواقعي باق على إنشائيته كبقائه عليها بناء على الإجزاء، فالفرق بين صورتها الإجزاء وعدمه إنما هو في سقوط الحكم الإنشائي في الصورة الأولى، وبقائه على حاله في الصورة الثانية.

الظاهري، و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة، و سقوط التكليف بحصول غرضه (1)، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه و هو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأمانة، كيف (2)؟ و كان الجهل بها - بخصوصيتها أو بحكمها - مأخوذاً في موضوعها، فلا بدّ من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

=====

(1) أي: كما في موارد الأصول بناء على جعل الحكم، و كما في موارد الأمانة بناء على القول بحجيتها من باب السببية. «أو لعدم إمكان تحصيله» كما إذا لم يمكن استيفاء الباقي «غير التصويب...» إلخ، فقوله: «سقوط التكليف» مبتدأ «و غير التصويب» خبره.

فمعنى العبارة: أن سقوط التكليف لجهة من الجهات غير التصويب المجمع على بطلانه، و هو: خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأمانة.

(2) أي: كيف يكون الإجزاء تصويبا مجمعا على بطلانه، و قد كان مقابلاً للتصويب؟ فإنه «كان الجهل بها» أي: بالواقعة «بخصوصيتها»؛ كما في الشبهة الموضوعية «أو بحكمها» أي: الواقعة؛ كما في الشبهة الحكمية «مأخوذاً في موضوعها» أي: في موضوع الأمانات، «فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته» الإنشائية «محموظاً فيها» أي: في موارد الأصول و الأمانات.

و كيف كان؛ فغرضه من قوله: «كيف؟ و كان الجهل بها...» إلخ هو بيان الفرق بين الإجزاء و التصويب.

و حاصل الفرق: أنه كيف يكون الإجزاء تصويبا، مع إن نفس دليل اعتبار الأمانة و الأصل يدل على ثبوت الحكم الواقعي الذي هو ضد التصويب المساوق لخلو الواقعة عن الحكم؟

أما دلالة دليل اعتبار الأمانة و الأصل على وجود الحكم الواقعي: فلأن الشك في الحكم الواقعي موضوع في الأصول و ظرف في الأمانات، فالشك في الحكم الواقعي دخيل موضوعاً أو ظرفاً في ثبوت حكم الأمانة أو الأصول، فلا بد من الحكم الواقعي كي يتعلق به الشك. فنفس دليل اعتبار الأمانة و الأصل ينفي التصويب؛ و هو خلو الواقعة عن الحكم.

فالمتحصل مما ذكره المصنف «قدس سره»: أن توهم استلزام الإجزاء في الأوامر الظاهرية للتصويب بالمعنى المذكور فاسد؛ كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 95» مع تصرف متناً. هذا تمام الكلام في بحث الإجزاء.

تلخيص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو المراد من القيود المأخوذة في عنوان مسألة الإجزاء، فالمراد من الوجه في قوله: «على وجهه» هي الكيفية المعتبرة في الأمور به شرعا و عقلا، و ليس المراد منه قصد الوجه الذي قيل باعتباره في العبادة.

الدليل على ذلك: أنه لولا المراد بالوجه ما ذكرنا - بأن كان المراد به ما يعتبر في الأمور به شرعا فقط - لزم أولا: أن يكون قوله «على وجهه» قيدا توضيحيا لا قيدا احترازيا؛ مع إن الأصل في القيد أن يكون احترازيا.

و ثانيا: يلزم خروج الواجبات التعبدية عن البحث؛ مع إن محل البحث هو الأعم.

ثم المراد بالاعتناء هو الاعتناء بمعنى العلية و التأثير؛ لا بمعنى الكشف و الدلالة.

و بعبارة أخرى: أن الاعتناء واسطة في الثبوت للإجزاء، و ليس واسطة في الإثبات و سببا للعلم بالإجزاء.

و المراد بالإجزاء - في عنوان المسألة - : معناه اللغوي و هو الكفاية؛ لا - معناه الاصطلاحي و هو: إسقاط الإعادة و القضاء. نعم؛ لازم الكفاية هو: إسقاط الإعادة و القضاء، و مع إمكان حمله على المعنى اللغوي لا حاجة إلى جعل المراد منه معناه الاصطلاحي.

2 - الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرة و التكرار، و مسألة تبعية القضاء للأداء: أن البحث في هذه المسألة عقلي، و في المسألتين لفظي؛ فإن البحث في هذه المسألة عن أن إتيان الأمور به بعد ثبوت كونه مأمورا به يجزي أم لا؟ و في المسألتين يكون البحث في دلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار، و دلالتها على أن القضاء تابع للأداء أم لا؟ بل تدل على أن القضاء إنما هو بأمر جديد فيكون البحث فيهما لفظيا.

3 - الكلام في الإجزاء يقع في موضعين:

الأول: في إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه.

و الثاني: إتيان المأمور به بأمر عن أمر آخر؛ كالإتيان بالمأمور الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الأولي.

و خلاصة الكلام في الموضوع الأول: إنه لا كلام في إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه.

وإنما الكلام في جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بأن يأتي بفرد آخر بحيث يكون هو امتثالا للأمر وعدم جوازه، و لكن يجوز تبديل الامتثال عند المصنف في بعض الموارد و هو: فيما إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به أولاً علة تامة لحصول الغرض، مثل: الإتيان للشرب و لم يشربه المولى مثلاً.

الموضع الثاني وفيه مقامان:

المقام الأول: في أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأولي أم لا؟

المقام الثاني: في أن الإتيان بالمأمور به الظاهري هل يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا يجزي؟

و أما الكلام في المقام الأول: فتارة: يقع في مقام الثبوت، و أخرى: في مقام الإثبات.

و أما مقام الثبوت فالفروض و الاحتمالات المتصورة فيه هي أربعة: لأن التكليف الاضطراري إما أن يكون وافياً بتمام المصلحة و الغرض من الأمر الواقعي الأولي أو لا يكون وافياً بها، بل يبقى شيء أمكن استيفاءه، أو لم يمكن، و ما أمكن كان بمقدار يجب استيفاءه، أو بمقدار يستحب.

فيقع الكلام تارة في الإجزاء، و أخرى في جواز البدار؛ أي: المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري. أما الإجزاء فلازم الجميع إلا الصورة الثالثة؛ فلا يجزي المأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي؛ لأن المفروض: إمكان تداركه مع لزومه.

و أما البدار: فلا يجوز في الصورة الثانية؛ لما فيه من نقض الغرض، و تقويت مقدار من المصلحة. و لا مانع منه في الصورتين الأخيرتين.

و أما الصورة الأولى: فتسويغ البدار فيها يدور مدار كون العمل الاضطراري بمجرد الاضطرار و افياً بغرض الأمر الأولي، أو بشرط الانتظار، أو بشرط اليأس من رفع الاضطرار؛ فيجوز البدار في الأول دون الأخيرين.

و أما في مقام الإثبات: فإن كان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يدل على أن مطلق الاضطرار - و لو في بعض الوقت - يكفي لتعلق التكليف الاضطراري؛ فالظاهر: هو الإجزاء؛ و إلا فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة؛ لكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف، فلا يجب القضاء بطريق أولى؛ لأن القضاء تابع للأداء، فإذا لم تجب الإعادة في الوقت لم يجب القضاء في خارجه بطريق أولى. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما الكلام في المقام الثاني: أي: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي؛ فيقع من ناحيتين:

الأولى: فيما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف؛ فهل يجزي الفاقد للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي أم لا؟

الثانية: فيما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمراً آخر؛ فهل يجزي المأتي به عن المأمور به الواقعي أم لا؟

وأما ما أفاده المصنف في الناحية الأولى فهو: الإجزاء في موارد بعض الأصول دون الأمارات؛ إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، وعدم الإجزاء مطلقاً في الناحية الثانية.

وأما الإجزاء في بعض الأصول دون الأمارات إذا كان اعتبارها من باب الطريقية - فمبني على الفرق بين بعض الأصول والأمارات إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، والفرق بينهما إنما هو من حيث مفاد دليلهما؛ فإن مفاد دليل الحكم الظاهري في بعض الأصول هو: جعل الحكم وإنشأه حقيقة؛ كإنشاء الطهارة والحلية، ولازم هذا الإنشاء والجعل هو: كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وكذا الحلية، فتكون الأصول حاكمة على أدلة الشرائط مثل: «لا صلاة إلا بطهور»؛ الظاهر في اشتراط الطهارة الواقعية في الصلاة، لأن مثله لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة؛ بخلاف الأصل فإنه متكفل لها، فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية وهذا معنى الحكومة.

هذا بخلاف ما إذا كان مفاد دليل الحكم الظاهري ثبوت الحكم واقعا، والحكاية عن وجوده واقعا؛ كما هو مفاد الأمارات الشرعية إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، وهو الحق عند المصنف، فلا يجزي؛ لأن مفاد الأمارات ثبوت الحكم الواقعي؛ لا توسعه دائرة الشرط.

وأما على القول باعتبارها من باب السببية: ففي الإجزاء وعدمه تفصيل: أي: يجزي فيما إذا كان المأتي به وافيا بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن العمل الفاقد وافيا بتمام الغرض.

هذا مع العلم بكيفية حجية الأمارات؛ بأن يعلم ويحرز كون اعتبارها من باب الطريقية أو السببية، وأما عند الشك فمقتضى أصالة عدم الإتيان هو: عدم الإجزاء، وجوب الإعادة في الوقت.

وهذا فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت. وأما فيما إذا انكشف خارج الوقت، ولم

يحرز كون حجية الأمارات بنحو الطريقية أو السببية؛ ففي وجوب القضاء تفصيل: بين ما إذا كان القضاء بفرض جديد، وما إذا كان تابعا للأداء، فلا يجب على الأول، ويجب على الثاني.

هذا تمام الكلام في البحث من الناحية الأولى.

وأما الناحية الثانية وهي: ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمرا آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة؛ كما إذا قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة؛ فلا وجه للإجزاء مطلقا؛ أي: قلنا: بطريقية الأمارات، أو بموضوعيتها.

4 - تذييلان:

التذنب الأول: في الإجزاء في الأمر التخيلي، بمعنى: أن المكلف تخيل بوجود الأمر، ولم يكن في الواقع أمر أصلا، وهناك قد يتوهم الإجزاء في الأمر التخيلي ويقال:

بالتلازم بين الإجزاء في الأمر الظاهري الشرعي الثابت بالأمانة أو الأصل، وبين الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي الثابت بالقطع.

وحاصل الدفع للتوهم المزبور: أن الإجزاء في الأوامر الظاهرية الشرعية على القول به لا- يلازم الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي مع انكشاف الخلاف؛ إذ موضوع الإجزاء هو: ثبوت الأمر الظاهري الشرعي، وهو مفقود في موارد القطع؛ إذ ليس فيها إلا العذر العقلي في ترك الواقع ما دام قاطعا، وبعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء؛ لعدم إتيان المكلف بالمأمور به الواقعي، ولا بما جعله الشارع بمنزله.

التذنب الثاني: في ردّ توهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب المجمع على بطلانه؛ بتقريب: أن مرجع الإجزاء إلى كون الواقع هو مؤدى الأمانة، وخلو الواقعة عن الحكم الواقعي، وانحصار الحكم في مؤدى الأمانة وهو التصويب.

وحاصل الردّ: أن الحكم الواقعي الإنشائي؛ المشترك بين العالم والجاهل محفوظ في موارد الأصول والأمارات، فالواقعة لا تخلو عن الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب، بل الحكم الواقعي موجود وثابت، فلا تلازم بين الإجزاء والتصويب.

5 - أما آراء المصنف في بحث الإجزاء فيتلخص في أمور تالية:

1 - المراد بالوجه في عنوان المسألة هو: إتيان المأمور به بجميع ما يعتبر فيه شرعا وعقلا.

2 - المراد بالافتضاء هو: الافتضاء بمعنى العلية والتأثير؛ لا بمعنى الكشف والدلالة.

ص: 439

3 - المراد بالجزاء: معناه اللغوي؛ و هو: الكفاية؛ لا الاصطلاحي أي: إسقاط الإعادة و القضاء.

ثم لا إشكال في إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه؛ وإنما الكلام و الإشكال في تبديل الامتثال بامتثال آخر، و يجوز تبديل الامتثال عند المصنف إذا لم يكن الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض.

4 - الاتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن الأمر الواقعي الأولي في جميع الصور الأربع؛ إلا في الصورة الواحدة و هي: أن لا يكون التكليف الاضطراري وافيًا بتمام المصلحة، و كان الباقي مما يمكن تداركه مع لزومه.

هذا في مقام الثبوت و أما في مقام الإثبات: فالمتبع هو الإطلاق - لو كان - فيقتضي الإجزاء، و عند انتفائه فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة و القضاء.

5 - أما رأي المصنف في الأمر الظاهري فهو: التفصيل بين الأصول و الأمارات فيجزي في الأول دون الثاني.

6 - و كذلك لا يجزي المأمور به بالأمر التخيلي عن الأمر الواقعي.

7 - لا تلازم بين الإجزاء و التصويب.

ص: 440



الأمر الأول: موضوع علم الأصول 7

رأى المصنف فى العرض الذاتى 8

الفرق بين قول المصنف و غيره فى العرض الذاتى 10

مسائل العلم عند المصنف 12

الجواب عن إشكال تداخل علمين فى بعض المسائل 16

تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات 17

موضوع علم الأصول عند المصنف 19

المراد بالسنة ما يعم حكايتهأ 24

تعريف علم الأصول عند المصنف 25

تعريف الوضع 28

أقسام الوضع 30

التحقيق فى وضع الحروف 33

الفرق بين الاسم و الحرف فى الوضع 40

تلخيص البحث فى معنى الحروف 44

رأى المصنف فى وضع الحروف 45

ملاك صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له 45

إطلاق اللفظ و إرادة نوعه 47

إطلاق اللفظ فى نوعه ليس من استعمال اللفظ فى المعنى 52

خلاصة البحث فى إطلاق اللفظ على اللفظ 56

تبعية الدلالة للإرادة 56



الدليل على عدم التبعية 59

الإشكال على كشف الدلالة التصديقية عن الإرادة 61

وضع المركبات 63

خلاصة البحث في وضع المركبات 66

تبادر المعنى من اللفظ من علامات الحقيقة 66

توضيح صحة الحمل من علامات الحقيقة 69

الاطراد من علامات الحقيقة 72

تعارض أحوال اللفظ 76

صور تعارض أحوال اللفظ 78

بحث الحقيقة الشرعية 82

الأقوال في الحقيقة الشرعية 83

كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية 87

الثمرة بين القول بالثبوت و النفي 90

بحث الصحيح و الأعم 92

الصحة بمعنى التمامية 95

الكلام في تصوير الجامع على الصحيح 98

الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة 99

الإشكال في تصوير الجامع على الأعمى 102

الوجه الرابع في تصوير الجامع على مذهب الأعمى 107

قياس وضع ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير و الأوزان 109

ثمرة النزاع هي إجمال الخطاب على الصحيح 112

الإشكال على ظهور الثمرة في النذر 115

استدلال الصحيحى بوجهه 116

استدلال الأعمى بوجهه 121

الإشكال على الاستدلال بالأخبار للأعم 124

جريان نزاع الصحيح و الأعمى فى المعاملات 129

ص: 442

- أقسام دخل الشيء في الأمور به 133
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 138
- الاشترك 140
- فساد القول بوجوب الاشتراك 144
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 145
- استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد 146
- ردّ المصنف القول بالتفصيل بين التثنية و الجمع بين المفرد 153
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 154
- تحرير محل النزاع في مبحث المشتق 156
- الفرق بين المشتق الأصولي و النحوي 164
- ابتناء الحكم في المرضعة الثانية على خلاف المشتق 167
- خلاصة البحث 169
- الإشكال على كون اسم الزمان من المشتق 171
- خروج الأفعال و المصادر عن المشتق 174
- عدم دلالة الفعل على الزمان 175
- امتياز الماضي عن المضارع 178
- خلاصة البحث 182
- امتياز الحرف عن الاسم و الفعل 190
- اختلاف المشتقات من حيث المبادئ 192
- تأسيس الأصل 198
- الاستدلال على كون المشتق حقيقة في المتلبس 202

الإيراد على برهان التضاد 205

الإشكال على صحة السلب 212

خلاصة البحث 217

أدلة الأعمى 218

الجواب عن الاستدلال بالآية على الأعم 221

ص: 443

الإشكال على جواب المصنف 224

خلاصة البحث 227

في بساطة مفهوم المشتق 228

جواب المصنف عن إشكال الفصول على الشريف 230

انحلال «الإنسان ناطق» إلى قضيتين: ضرورة و ممكنة 234

إصلاح برهان الشريف على بساطة المشتق 240

خلاصة البحث 243

الفرق بين المشتق و المبدأ 245

خلاصة البحث 250

الإشكال على شروط الفصول في صحة الحمل 253

كيفية حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة 254

الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات 257

خلاصة البحث 263

الثمرة العلمية و العملية على بحث المشتق 267

بيان ما هو مختار المصنف في مباحث المشتق 268

المقصد الأول: في الأوامر 271

التحقيق في معنى مادة الأمر 273

اعتبار العلو في معنى الأمر 281

في كون الأمر حقيقة في الوجوب 284

ردّ المصنف استدلال وضع الأمر لمطلق الطلب 288

خلاصة البحث مع رأي المصنف 290

اتحاد الطلب و الإرادة 291

كيفية اتحاد الطلب و الإرادة 298

جواب المصنف عن استدلال الأشاعرة على المغايرة 303

ردّ المصنف على القول بالكلام النفسي 305

دفع إشكال تخلف المراد عن الإرادة 310

ص: 444



الجواب عن إشكال الجبر 313

المراد من الخبر المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه» 316

خلاصة البحث مع رأي المصنف 320

الفصل الثاني في صيغة الأمر 325

ردّ على القول بكون صيغة الأمر للندب 334

خلاصة البحث مع رأي المصنف 336

في مدلول الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب 337

خلاصة البحث مع رأي المصنف 341

التعدي و التوصلي 345

اعتبار قصد القرية عقلا 347

جواب المصنف عن فرض تعدد الأمر 355

المرجع عند الشك في الامثال هي أصالة الاشتغال 361

خلاصة البحث مع رأي المصنف 366

مقتضى إطلاق الصيغة 370

في الأمر الواقع عقيب الخطر 371

خلاصة البحث مع رأي المصنف 373

في المرة و التكرار 374

ما هو المراد المرة و التكرار 378

ثمرة مسألة المرة و التكرار 384

خلاصة البحث مع رأي المصنف 387

في الفور و التراخي 390

الفرق بين الأوامر الإرشادية و المولوية 394

خلاصة البحث مع رأي المصنف 397

الكلام في الأجزاء 399

توضيح معاني «وجهه» 400

تفسير معنى الاقتضاء 402

ص: 445

إن النزاع في الأمر الاضطراري و الظاهري يكون صغروبيا و كبرويا 404

الفرق بين الإجزاء بالمعنى الاصطلاحي و العرفي 406

الفرق بين مسألة الإجزاء و بين مسألة التكرار و المرة 408

تحقيق الكلام في المقام الأول 414

أحكام صور الأمر الاضطراري في مقام الإثبات 415

في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي 420

صور المأتي به من حيث الوفاء بالعرض و عدمه 424

الفرق بين الشك في الطريقة و السببية و بين الشك في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي 427

حكم صور قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين 430

دفع توهم الإجزاء في الأمر التخيلي 431

دفع توهم الملازمة بين الأجزاء و التصويب 433

خلاصة بحث الإجزاء 436

آراء المصنف في بحث الأجزاء 439

الفهرس 441

ص: 446

## المجلد 2

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2





فصل في مقدمة الواجب (1)

و قبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور:

**الأول: البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته**

إشارة

الظاهر: أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة: البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية.

=====

**بيان ما هو محل الكلام في مقدمة الواجب**

(1) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن المراد بالمقدمة هنا ليس مطلق ما لا بد منه في وجود الشيء؛ حتى تشمل عدم الأضداد المقارن لوجود الشيء المطلوب، بل المراد منها ما وقع في طريق وجود الشيء، و ما كان متقدما عليه؛ سواء كان علة تامة أو ناقصة بتمام أقسامها من الشرط، و عدم المانع و غيرها، فإذا تعلق الأمر الوجوبي بما يحتاج و يتوقف وجوده على غيره واحدا كان ذلك الغير أم متعددا يسمى ذلك الغير مقدمة.

فيقع الكلام في أنه هل هناك ملازمة بين وجوب الشيء و مطلوبيته، و بين وجوب ذلك الغير و مطلوبيته بحسب الواقع و مقام الثبوت أم لا؟ و الحاكم بذلك هو العقل، فتجب المقدمة بعد حكم العقل بالملازمة؛ إلا إن المراد بوجوبها ليس هو الوجوب العقلي بمعنى: لا بدية إتيان المقدمة؛ لأن ثبوت وجوبها بهذا المعنى ضروري لا مجال للنزاع فيه، بل المراد من وجوب المقدمة في المقام: هو الوجوب الغيري التبعية؛ بمعنى: أن الأمر لو كان ملتفتا إلى نفس المقدمة، لأوجبها كما أوجب ذي المقدمة، فيكون المراد بالملازمة هي: الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته بهذا المعنى.

إذا عرفت ما هو محل الكلام فاعلم: أن الغرض من عقد هذا الأمر الأول هو: إثبات كون هذه المسألة من المسائل الأصولية، لا الفقهية، و لا الكلامية و لا المبادئ الأحكامية، و لا التصديقية، و فرض هذه المسألة بنحو تكون من المسائل الفقهية أو الكلامية أو غيرها - و إن كان ممكنا - إلا إن المصنف يقول: إنها من المسائل الأصولية؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليها. و هو وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي؛ مثل: أن يفرض البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها، فإنها بذلك تكون



لا- عن نفس وجوبها (1)، كما هو المتوهم من بعض العناوين، كي تكون فرعية؛ وذلك (2) لوضوح: إن البحث كذلك لا يناسب الأصولي.

=====

من المسائل الأصولية؛ لأن نتيجتها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو: وجوب المقدمة المعينة كالوضوء مثلاً.

و أما كونها من المسائل الفقهية: فبأن يبحث فيها عن نفس وجوب المقدمة.

و أما كونها من المسائل الكلامية: فلأن البحث فيها عقلي، كما أن البحث في علم الكلام كذلك؛ فيكون من مسائل علم الكلام.

و أما كونها من المبادئ الأحكامية: فلأن المراد من تلك المبادئ هو حالات الأحكام الشرعية، و من المعلوم: أن استلزام وجوب ذي المقدمة لوجوب مقدمته من الحالات العارضة للأحكام.

و أما كونها من المبادئ التصديقية: فلأن موضوع علم الأصول على المشهور هي:

الأدلة الأربعة، و البحث عن هذه المسألة يرجع إلى وجود الموضوع أعني: حكم العقل وعدمه. فتكون من المبادئ التصديقية.

و خلاصة ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن المقصود من رسم الأمر الأول بيان أمرين: الأول: أن مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية كما عرفت.

الثاني: أنها عقلية لا لفظية؛ فإن الكلام ليس إلا في استقلال العقل في الحكم بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، و ليس الكلام في دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدمته كي تكون المسألة لفظية؛ كما يظهر من صاحب المعالم «رحمه الله».

و كيف كان؛ فمسألة مقدمة الواجب من المسائل العقلية الأصولية؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية على مبحث مقدمة الواجب، فلا وجه للالتزام بكونها مسألة فقهية، أو جعل البحث فيها استطرادياً.

(1) أي: لا يكون البحث في هذه المسألة عن نفس وجوب المقدمة بأن يكون البحث في أن المقدمة واجبة أم لا؟ كي تكون المسألة فرعية «كما هو المتوهم من بعض العناوين»، حيث جعل مدار البحث وجوب المقدمة على ما في حاشية السيد القزويني على القوانين حيث قال: «اختلف القوم في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به و هو المعبر عنه بمقدمة الواجب على أربعة أقوال» فإن هذه العبارة ظاهرة في كون المسألة فقهية؛ لأن موضوعها فعل المكلف، فلو كان البحث عن الوجوب كانت المسألة مسألة فقهية؛ بخلاف ما إذا كان البحث عن الملازمة، فإن الملازمة ليست من عوارض فعل المكلف.

(2) قوله: «و ذلك...» إلخ بيان لعدم كون المسألة فقهية.

و الاستطراد (1) لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصولية.

ثم الظاهر أيضا (2): أن المسألة عقلية، و الكلام في استقلال العقل بالملزمة و عدمه؛ لا لفظية (3) كما ربما يظهر (4) من صاحب المعالم حيث (5) استدل على النفي و حاصله: أن البحث عن نفس وجوب المقدمة بحث فقهي؛ لكون المبحوث عنه من عوارض فعل المكلف، و هو مما لا يناسب الأصولي؛ هذا بخلاف البحث عن الملازمة بين الوجوبين؛ فإنه بحث أصولي يناسب التعرض له في الأصول.

=====

(1) قوله: «و الاستطراد» دفع لما يمكن أن يقال: إن جعل البحث في وجوب المقدمة، و إن كان يستدعي أن يكون البحث فقهيًا إلا إن ذكره في الأصول لأجل الاستطراد.

و حاصل الدفع: إنه لا وجه للاستطراد بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية؛ بأن يجعل البحث عن الملازمة، فلا ينبغي حينئذ التشبث بالاستطراد.

### مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية عقلية

(2) أي: كما أن الظاهر: هو كون هذه المسألة أصولية؛ كذلك الظاهر: كونها عقلية؛ لأن الحاكم بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته هو العقل، كما أشار إليه بقوله: «و الكلام في استقلال العقل بالملازمة و عدمه».

(3) أي: لا تكون المسألة لفظية بمعنى: أن اللفظ الدال على وجوب الشيء دال على وجوب مقدماته.

(4) أي: يظهر كون المسألة لفظية من صاحب المعالم؛ و إن لم يكن كلامه صريحًا في ذلك.

(5) قوله: «حيث استدل على النفي...» إلخ؛ بيان لمنشا استظهار كون المسألة لفظية من كلام صاحب المعالم «قدس سره»، ص 170.

### و خلاصة الكلام أن منشأ الاستظهار يرجع إلى أمرين:

الأول: استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث أي: المطابقة، و التضامن، و الالتزام. و بديهى أن انتفاءها يقتضي عدم الدلالة اللفظية؛ لا انتفاء الدلالة العقلية.

الثاني: ذكره هذا المبحث في مباحث الألفاظ.

و الأول: ما أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «حيث استدل على النفي...» إلخ؛ فإنه ظاهر في كون البحث لفظيًا؛ و إلا لم يتم هذا الاستدلال.

بانتفاء الدلالات الثلاث؛ مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة (1): أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الإشكال؛ فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات، و الدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.

=====

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ»؛ فإنه ظاهر في كون البحث لفظيا؛ وإلا لا وجه لذكره في بحث الألفاظ.

(1) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليل لقوله: «ثم الظاهر أيضا...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن مقام الإثبات و الدلالة كدلالة اللفظ على المعنى تابع و فرع لمقام الثبوت أعني: ثبوت المعنى في الخارج. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن النزاع في دلالة اللفظ - في المقام - على الملازمة بالمطابقة أو التضامن أو الالتزام؛ تابع و فرع لثبوت الملازمة واقعا، فبدون ثبوتها واقعا لا يصح النزاع في دلالة اللفظ و عدمها عليها إثباتا.

و من المعلوم: أن الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها محل الإشكال أي: لم تتحقق بعد، فلا- وجه لتحرير النزاع في مرحلة الإثبات، و الدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في جهتين:

الأولى: هل هذه المسألة أصولية أو غير أصولية؟

الثانية: هل هي لفظية أو عقلية؟

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد ذكر المصنف ما حاصله: من أن هذه المسألة أصولية، لأن البحث فيها إنما هو عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته، وليس البحث فيها عن وجوب المقدمة كي تكون المسألة فرعية. و بما أن البحث عن الملازمة تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الشرعي؛ فتكون هذه المسألة مسألة أصولية.

و أما الجهة الثانية: فالظاهر: أن المسألة عقلية؛ لأن الحكم بالملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها من العقل، فلا تكون المسألة لفظية؛ كما ربما يظهر من صاحب المعالم «رحمه الله» حيث استدل على نفي وجوب المقدمة بعدم الدلالات الثلاث الظاهر في كونها لفظية.

## الأمر الثاني: (1) في تقسيمات المقدمة

### إشارة

أنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات:

منها: تقسيمها إلى داخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها. والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

=====

أما رأي المصنف «قدس سره»: فهو أنها من المسائل الأصولية لا الفرعية، ومن المسائل العقلية لا اللفظية. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

### تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية

### إشارة

(1) الأمر الثاني في تقسيم المقدمة إلى تقسيمات عديدة باعتبارات شتى:

الأول: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية.

الثاني: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية.

الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجود، ومقدمة العلم.

الرابع: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع فنقول: إن المقدمة التي هي مصبّ ومقسم للتقسيمات المذكورة عبارة عن مطلق ما يتوقف عليه الشيء.

وأما توضيح ما هو المراد من المقدمة الداخلية والخارجية فيتوقف على مقدمة وهي: أن كل واحد منهما على قسمين: الداخلية بمعنى الأخص والأعم، والخارجية كذلك.

وأما الداخلية بالمعنى الأخص فهي: أجزاء المأمور به الداخلة في حقيقته قيّداً وتقيّداً؛ مثل: القراءة في الصلاة مثلاً، فكما هي بنفسها دخيلة في المأمور به ومقومة له؛ فكذلك تقيدها بكونها مسبقة بتكبيرة الإحرام، وملحوقه بالركوع والسجود دخيل في حقيقة المأمور به.

وأما الداخلية بالمعنى الأعم: فهي خارجة عن حقيقة المأمور به قيّداً والداخلة فيه تقيّداً؛ مثل: طهارة البدن واللباس عن الخبث، و

الاستقبال و الطهارة من الحدث ونحوها؛ فإنها خارجة عن حقيقة الصلاة المأمور بها قيّداً، ولكنها داخلة فيها تقيّداً؛ بمعنى: أن المأمور به حصة من الصلاة؛ وهي الصلاة المقيدة بها لا مطلقاً.

وأما المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص: فهي غير دخيلة في المأمور به أصلاً لا قيّداً ولا تقيّداً؛ بل إنما يتوقف وجود المأمور به الواجب في الخارج عليها؛ مثل: الكون على

ص: 9

وربما يشكل (1) في كون الأجزاء مقدمة له و سابقة عليه؛ بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.

و الحل: (2) أن المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدمة هو الأجزاء بشرط السطح، و قطع المسافة؛ فإن الواجب - و هو الكون على السطح - يتوقف على نصب السلم في الأول، و الحج يتوقف على قطع المسافة في الثاني.

=====

و أما المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم: فهي عين المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم؛ أي:

الخارجة عن المأمور به قيّدا، و الداخلة فيه تقيّدا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالمقدمة الداخلية هي: الداخلية بالمعنى الأخص، و بالمقدمة الخارجية هي: الخارجية بالمعنى الأعم المقابلة للداخلية بالمعنى الأخص.

و من هنا ظهر الفرق بينهما، فلا حاجة إلى بيان ذلك.

(1) قد تعرض المصنف في البحث عن المقدمة الداخلية لجهتين:

الجهة الأولى: هي الإشكال في صحة إطلاق المقدمة عليها.

الجهة الثانية: هي الإشكال في دخولها في محل النزاع.

و الذي قرّره المصنف هو: عدم دخولها في محل النزاع؛ كما أشار إليه بقوله: «إنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع». فانتظر وجه ذلك.

و أما حاصل الكلام في الجهة الأولى: فقد يستشكل في مقدمية الأجزاء؛ و يقال:

كيف تكون الأجزاء مقدمة داخلية للمأمور به الواجب؟ و الحال أن المقدمية تتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون المقدمة غير المأمور به الواجب.

و الثاني: أن تكون سابقة عليه.

و كلا الأمرين: منتف في المقدمة الداخلية؛ لأن المقدمة الداخلية كما عرفت هي:

نفس الأجزاء، و الأجزاء عين المركب، فلا مغايرة بينهما أصلا، و لا تكون الأجزاء سابقة عليه؛ لأن نفس الشيء لا يكون سابقا عليه.

و بعبارة أخرى: مقدمة الشيء عبارة عما يقع في طريق وجوده، و الشيء لا يقع في طريق نفسه. و كيف كان؛ فلا مغايرة بين الأجزاء و المركب منها؛ ليكون للأجزاء وجود غير وجود الكل حتى تجب الأجزاء غيريا، و يجب الكل نفسيا. فتنحصر المقدمة بالخارجية، و لا تعقل المقدمة الداخلية أصلا.

(2) أي: حل إشكال عينية المقدمة للمأمور به الواجب. و توضيح ذلك يتوقف على

ص: 10

الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما. وبذلك ظهر: أنه لا بدّ في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بدّ في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

و كون (1) الأجزاء الخارجية كالهولي و الصورة؛ هي الماهية المأخوذة بشرط لا مقدمة: وهي: أن المقدمة الداخلية وإن كانت نفس الأجزاء؛ إلا أن تلك الأجزاء إذا لوحظت لا بشرط فهي مقدمة، و إذا لوحظت بشرط شيء فهي ذو المقدمة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ذوات الأجزاء معروضة للاجتماع فتكون سابقة على الكل؛ لسبق المعروض على العارض، و مغايرة معه و لو بالمغايرة الاعتبارية، فما هو ملاك المقدمة من السبق و المغايرة موجود في الأجزاء، فلا إشكال في كونها مقدمة داخلية للواجب.

و في «منتقى الأصول» قال في الجواب عن هذا الإشكال ما هذا لفظه: «إن الأجزاء بالأسر فيها جهتان واقعتان: إحداها مترتبة على الأخرى، فإن في كل جزء جهة ذاته، و جهة اجتماعه مع غيره من الأجزاء. و لا يخفى: أن جهة الذات متقدمة على جهة اجتماع الذات مع الذات الأخرى تقدم المعروض على العارض، لأن جهة الاجتماع عارضة على الذوات، و عليه فنقول: إذا لوحظت الأجزاء بجهة ذاتها كانت المقدمة، و إذا لوحظت بوصف الاجتماع و الانضمام كانت الكل، فالمقدمة سابقة على الكل، و ذي المقدمة سبق المعروض على العارض، و هذا سبق يصح إطلاق المقدمة عليها». انتهى مورد الحاجة.

«و بذلك ظهر: أنه لا بدّ في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط...» إلخ أي: بما ذكر من الفرق بين المقدمة الداخلية و ذبيها: بأن المقدمة الداخلية هي نفس الأجزاء لا بشرط، و ذبيها هي الأجزاء بشرط الاجتماع «ظهر»: أن اعتبار الجزئية منوط بأخذ الشيء بلا شرط، و اعتبار الكلية منوط باشتراط الاجتماع.

وجه الظهور: أن المقدمة الداخلية هي الأجزاء، و حيث تبين الفرق بين المقدمة الداخلية و الكلية ظهر الفرق بين الجزء و الكل، و بظهور الفرق بينهما ظهر خاصية كل منهما إجمالاً على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 12».

(1) قوله: «و كون الأجزاء الخارجية...» إلخ دفع للإشكال و حاصل الإشكال: أنّ ما ذكرتم من أن الأجزاء مأخوذة على نحو لا بشرط ينافي ما يقوله أهل المعقول: من أن الأجزاء الخارجية - كالهولي و الصورة - مأخوذة بشرط لا، فما أفاده المصنف «قدس سره» من أخذ الأجزاء ملحوظة لا بشرط ينافي ما ذكره أهل المعقول من أنها ملحوظة بشرط لا؛ لوضوح التنافي بين الماهية «لا بشرط»، و بين الماهية «بشرط لا».



ينافي ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية، من الجنس و الفصل، وأن الماهية إذ أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا لا بالإضافة إلى المركب فافهم (1).

ثم لا يخفى: أنه ينبغي خروج الأجزاء (2) عن محل النزاع، كما صرح به بعض.

=====

و حاصل الدفع: أنه لا تنافي بينهما. وجه عدم المنافاة هو: عدم وحدة الإضافة فيهما.

### الفرق بين اللابشرط الأصولي و اللابشرط الفلسفي

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اللابشرط في اصطلاح الأصولي إنما هو بالإضافة إلى الكل؛ بمعنى أنه إذا قوبل الجزء بالكل فيؤخذ الأول لا بشرط، و الثاني:

بشرط شيء.

و أما اللابشرط الفلسفي - في المادة و الصورة و الجنس و الفصل - فإنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر؛ بمعنى: أنه إذا قوبلت الأجزاء الخارجية - كالمادة و الصورة أي: كالبدن و النفس الناطقة - بالأجزاء التحليلية التي يحللها العقل إلى جنس و فصل، فيؤخذ الأول:

أي: الأجزاء الخارجية بشرط لا الاعتباري، فلا يقبل الحمل. و الثاني: لا بشرط الاعتباري فيقبل الحمل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإضافة فيهما مختلفة؛ لأن اللابشرط في اصطلاح الفلسفي و أهل المعقول إنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر كما عرفت. و أما اللابشرط الأصولي فهو بالإضافة إلى الكل فقط، فلا تنافي بينهما؛ إذ يشترط في التنافي وحدة الإضافة المنتفية في المقام؛ لما عرفت: من أن الجزء الخارجي أخذ لا بشرط لا بالإضافة إلى الجزء الآخر - و هو الجزء التحليلي - لا بالإضافة إلى المركب و الكل، و الجزء الداخلي في المقام أخذ لا بشرط بالإضافة إلى المركب و الكل.

(1) لعله إشارة إلى عدم المنافاة بينهما حتى مع وحدة الإضافة أيضا، و ذلك لاختلاف الغرض و المقصود؛ لأن غرض الأصوليين و مقصودهم من اعتبار الأجزاء لا بشرط بالإضافة إلى المركب، أي: مقصودهم لا بشرط عن الاجتماع و الاتصال.

و مقصود أهل المعقول من اعتبار الأجزاء الخارجية بشرط لا بالإضافة إلى المركب هو:

عدم صحة الحمل عليه، أي: الأجزاء الخارجية بشرط لا غير قابلة للحمل على المركب؛ في مقابل الأجزاء التحليلية المأخوذة لا بشرط، فيصح حملها عليه، و يقال: الإنسان ناطق.

(2) هذا الكلام من المصنف هو تعرضه للبحث عن المقدمة الداخلية من الجهة الثانية وهي: النزاع و الكلام في دخولها في محل النزاع، يقول المصنف «قدس سره» بخروجها

و ذلك (1) لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتبارا، فتكون واجبة بعين وجوبه، و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لا تمتنع اجتماع المثليين.

و لوقيل (2) بكفاية تعدد الجهة، و جواز اجتماع الأمر و النهي معه، لعدم تعددها (3) عن محل النزاع، كما صرح بخروجها عنه بعض الأعلام و هو سلطان العلماء على ما في «بدائع الأفكار»، و محل النزاع هو وجوب المقدمة بالوجوب الغيري.

=====

(1) وجه خروج الأجزاء عن محل النزاع: أن وجوب المقدمة غيري ترشحي؛ بمعنى:

أنه يترشح إليها من وجوب ذي المقدمة. هذا إنما يصح فيما إذا لم تكن المقدمة عين الواجب، و أما فيما إذا كانت عين الواجب - كما هو المفروض في المقام؛ حيث تكون الأجزاء الداخلية عين الكل و هو الواجب - فتكون المقدمة حينئذ واجبة بالوجوب النفسي الضمني؛ لأنها عين الكل الذي هو متعلق الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء، و مع هذا الوجوب النفسي لا تتصف الأجزاء بالوجوب الغيري.

و بعبارة أخرى: أن مرجع عدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيري إلى وجود المانع من تعلق الوجوب الغيري فيها. و توضيح ذلك: أن الأجزاء لما كانت عين الكل في الوجود؛ كان الأمر النفسي المتعلق بالكل متعلقا بها حقيقة، فهي متعلقة للوجوب النفسي، و عليه:

فيلزم من تعلق الوجوب الغيري - بناء على ثبوت مقتضيه - اجتماع حكيمين على موضوع واحد، و هو محال لأجل اجتماع المثليين، و هو في المنع كاجتماع الضدين، فالأجزاء لا تكون متعلقة للوجوب الغيري و إن ثبت مقتضيه فيها؛ لوجود المانع و هو استلزامه للمحال، و هو اجتماع المثليين أعني: اجتماع الوجوب النفسي و الغيري في الجزء.

(2) كلمة لو في قوله: «و لوقيل بكفاية تعدد الجهة...» إلخ وصلية أي: لا تمتنع اجتماع المثليين في المقام؛ و لو على القول بكفاية تعدد الجهة في جواز اجتماع المثليين، و اجتماع الأمر و النهي؛ و ذلك لعدم تعدد الجهة هاهنا في الجزء، لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان لكان محله و مصبه نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها، فإن المقدمية علة للوجوب؛ لا أن الوجوب منصب على المقدمة بعنوان كونها مقدمة، بل الوجوب الغيري متعلق بنفس الجزء كالوجوب النفسي، فلم يتعدد محل الوجوب كي يكون مصححا للاجتماع على القول بكفاية تعدد الجهة.

(3) أي: لعدم تعدد الجهة هاهنا. هذا دفع لتوهم تعدد الجهة في المقام، و معه لا يلزم اجتماع المثليين.

هاهنا، لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها، و التوسل بها إلى المركب المأمور به، ضرورة: أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة؛ لأنه المتوقع عليه لا عنوانها.

نعم (1)؛ يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون.

=====

و حاصل الدفع: أن تعدد الجهة المجدي في دفع محذور الاجتماع مفقود هنا؛ لأن الجهة في المقام تعليلية لا تقييدية.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الجهة على قسمين: التعليلية و التقييدية.

الفرق بينهما: أن الأولى: هي علة للحكم لا موضوعا له، فلا يتعلق الحكم بها مثل مقدمة المقدمة، فهي جهة تعليلية لا تقييدية.

هذا بخلاف الثانية: أي: الجهة التقييدية و هي: ما يقع موضوعا للحكم و الخطاب مثل: الصلاة واجبة، و الغصب حرام، أو كقول الشارع: صلّ و لا تغصب، فالصلاة موضوع الوجوب، و الغصب موضوع الحرمة، و الصلواتية و الغصبية جهتان تقيديتان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كانت الجهة تعليلية فتعدها لا يجدي، و لا ينفع في دفع محذور اجتماع الحكمين المثليين؛ لعدم تعلق الحكم بالجهة حتى يكون تعدها موجبا لتعدد الموضوع، فإن الجهات التعليلية أجنبية عن موضوع الحكم، و لهذا تعدها لا يوجب تعدد الموضوع.

و أما إن كانت الجهة تقييدية: فتعدها يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين في موضوع، لأن المفروض: أنه يتعدد الموضوع بتعدد الجهة، و لذا يندرج في باب التزاحم لا التعارض كما يأتي تفصيل ذلك في محله.

فالحاصل: أن الجهة في المقام لما كانت تعليلية فتعدها لا يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين، فتوهم: كفاية تعدد الجهة في دفع المحذور المذكور واضح البطلان و الفساد. فالنتيجة هي: إن ذوات الأجزاء ليست واجبا نفسيا ضمنيا و واجبا غيريا؛ لاستلزامه المحال، بل هي واجبة نفسية ضمنية.

### **الفرق بين الجهة التعليلية و الجهة التعبدية**

(1) هذا بيان منه لنفي كون عنوان المقدمة جهة تقييدية، بل جهة تعليلية. أي: بعد أن نفي المصنف معروضية عنوان المقدمة للوجوب الغيري - لأن هذا العنوان ليس جهة تقييدية - استدرك على ذلك و قال: إن المقدمة جهة تعليلية لترشح الوجوب الغيري على المعنون، و هو ذات المقدمة، «فانقدح بذلك» أي: بكون المقدمة جهة تعليلية لا تقييدية، و أن الوجوب يعرض ذات المقدمة، لا عنوانها: ظهر فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي، و الوجوب الغيري باعتبارين؛ باعتبار كون الجزء في

فانقده بذلك: فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي و الغيري، باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري، اللهم (1) إلا إن يريد أن فيه (2) ملاك الوجوبين، وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمل.

=====

ضمن الكل واجب نفسي، و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل، و يتوقف عليه الكل واجب غيري.

وجه الفساد: أنه يلزم اجتماع المثليين، و تعدد الاعتبار لا يوجب تعدد الموضوع؛ لما عرفت: من أن عنوان المقدمة جهة تعليلية لا يمكن أن يكون مصبًا و متعلقًا للوجوب الغيري، فلا بد أن يكون نفس الذات موردا للوجوب الغيري، فيلزم اجتماع المثليين الذي هو مستحيل.

(1) هذا الكلام من المصنف توجيه للتوهم المزبور و حاصله: أن مراد المتوهم من اتصاف كل جزء من الأجزاء بالوجوب المقدمي هو اتصافه بملاك الوجوب المقدمي، لا بنفس الوجوب المقدمي حتى يلزم اجتماع المثليين.

(2) أي: أن في كل جزء من الأجزاء ملاك الوجوبين؛ لا- وجوبين فعليين، «وإن كان واجبا بوجوب واحد» أي: وإن كان كل جزء فعلا «واجبا بوجوب واحد نفسي»، من دون الوجوب الغيري، وإنما يكون كل جزء واجبا بوجوب واحد نفسي لا بوجوب واحد غيري؛ «لسبقه» أي: لسبق الوجوب النفسي على الغيري؛ لتوقف الوجوب الغيري على الوجوب النفسي دون العكس، و بعد ما كان الجزء واجبا نفسيا امتنع فيه الوجوب الغيري؛ لاستحالة اجتماع المثليين كما عرفت غير مرة.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ما أفاده المصنف في الحاشية حيث قال عند قوله:

«فافهم». وجهه: إنه لا يكون فيه أيضا ملاك الوجوب الغيري حيث لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل الذي يتوقف على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدمة كي يجب بوجوبه أصلا). انتهى مورد الحاجة.

فخلاصة وجه التأمل: هو عدم صحة التوجيه المزبور؛ و ذلك لمنع وجود ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء أيضا؛ ضرورة: توقف المقدمة على تعدد الوجود؛ و المفروض: أن الأجزاء عين الكل وجودا، و ليست غيره حتى تتصف بالمقدمية، فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن الالتزام بالمقدمة الداخلية مما لا وجه له.

هذا (1) كله في المقدمة الداخلية.

=====

## المقدمة الخارجية

(1) هذا الكلام «كله في المقدمة الداخلية. و أما المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجا عن المأمور به، و كان له دخل في تحققه»، أي: المقدمة الخارجية هي خارجة عن حقيقة المأمور به، و لها دخل في تحقق المأمور به. و تذكير الضمير في قوله: «له» - مع إنه يرجع لى المقدمة - إنما هو باعتبار الموصول في قوله: «ما كان».

و الكلام في المقدمة الخارجية في مقامين:

المقام الأول: في تعريف المقدمة الخارجية، و ما هو المراد من خروجها.

و المقام الثاني: في أقسامها.

و أما خلاصة الكلام في المقام الأول: فالمقدمة الخارجية: هي خارجة عن حقيقة المأمور به، في مقابل المقدمة الداخلية الداخلة في ماهية المأمور به كأجزائه أعم من الأركان وغيرها، و للمقدمة الخارجية دخل في تحقق المأمور به من دون أن تكون داخلة في ماهيته. هذا ملخص الكلام في المقام الأول. و قد سبق الفرق بينهما في أول تقسيم المقدمة إليهما فلا نعيد تجنبنا عن التكرار، و أما الكلام في المقام الثاني؛ و هو: بيان أقسام المقدمة الخارجية:

1 - المقتضي - و يقال له السبب أيضا - و هو: المؤثر في المقتضى بالفتح؛ كالنار في إحراق الجسم.

2 - الشرط و هو: ما له دخل في تأثير المقتضي في المقتضى كمحاذاة الخشب للنار، فإن النار ما لم تكن محاذاة لشيء لم تحرقه.

3 - عدم المانع أي: عدم ما يمنع عن تأثير المقتضي في المقتضى؛ كعدم رطوبة الخشب، فإن الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق، فعدمها يكون من مقدمات وجود الإحراق.

4 - المعدّ و هو: ما يقرب المعلول إلى العلة كتهيئة الخشب، و وسيلة الإضرار، و نحو ذلك. و الحاصل: أن كل شيء توقف عليه وجود شيء آخر في الخارج من دون أن يكون له تأثير فيه، و لا في تأثير المقتضي فيه فهو معد.

5 - العلة التامة و هي: مجموع المقتضي، و الشرط، و عدم المانع، و المعد. فإذا تحقق الجميع فقد تحقق المقتضي و المعلول فهرا بلا فصل زمني؛ و إن كان يتأخر المعلول عن علته رتبة.

و أما المقدمة الخارجية؛ فهي: ما كان خارجا عن المأمور به، و كان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه. و قد ذكر لها أقسام و أطيل الكلام في تحديدها (1) بالنقض (2) و الإبرام (3)؛ إلا أنه غير مهم (4) في المقام.

=====

6 - السبب: و هو يطلق على العلة التامة، و على العلة الناقصة كالمقتضي مع عدم الشرط أو وجود المانع، و على الجزء الأخير من العلة المركبة كالشرط المتأخر، و إجازة البيع الفضولي و غيره. و قد عرّف السبب بأنه: ما يلزم من وجوده الوجود، و من عدمه العدم لذاته.

و الشرط بأنه: ما يلزم من عدمه عدم المشروط، و لا يلزم من وجوده وجوده.

و المانع بأنه: ما لا يلزم من عدمه عدم شيء، بل يلزم من وجوده عدم شيء.

و المعد بأنه: ما يلزم من مجموع وجوده و عدمه الوجود؛ كالذهاب بالنسبة إلى الكون في محل مخصوص، فإن إيجاد الخطوة و إعدامها موجب للوصول.

(1) أي: في تحديد تلك الأقسام. أي: قد أطلوا الكلام بالنقض و الإبرام في هذه التحديدات كما في التقريرات و غيره.

(2) أي: كتنقض حدّ السبب طردا بالجزء الأخير من العلة التامة، و من المركب، و بلوازم السبب و غير ذلك، لصدق حدّ السبب على الجميع، إذ يلزم من وجودها وجود العلة التامة و المركب و السبب، و من عدمها عدمها، و عكسا: بعدم شموله - كما في الفصول - كما إذا كان لشيء أسباب، فإنه لا يلزم من عدم أحدها العدم مع قيام الآخر مقامه.

(3) أي: كإرجاع الأسباب العديدة إلى القدر المشترك الذي هو سب واحد، فلا يلزم انتقاض حد السبب عكسا، بجعل كلمة - من - في التعريف للسببية؛ حتى لا يلزم انتقاض حدّه طردا، فراجع البدائع، و التقريرات و غيرهما من الكتب المبسطة.

(4) أي: وجه عدم كونه مهما - كما في التقريرات - هو: أن المقصود من هذا التقسيم تشخيص ما هو مراد المفصل في وجوب المقدمة؛ بين السبب و الشرط و غيرهما، فقال: بوجوب المقدمة في السبب و الشرط دون غيرهما، إلا إن المصنف لما لم يرتض هذا التفصيل لدخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع من دون خصوصية لبعضها، فليس التعرض لحدودها بمهم. كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 122». و كيف كان فجعل؛ بعض الأقسام المذكورة من المقدمة الخارجية محل تأمل. هذا تمام الكلام في تقسيم مقدمة الواجب إلى الداخلية و الخارجية.

و أما البحث في التقسيم الأول من تقسيمات مقدمة الواجب فيتلخص في أمور:

1 - الفرق بين المقدمة الداخلية، و المقدمة الخارجية: أن الأولى عبارة عن الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها؛ مثل: أجزاء الصلاة من تكبير وركوع و سجود و تسليم، و لا تتكوّن الصلاة إلاّ منها، و هي بنفسها هي التي نسميها مقدمة داخلية.

و أما المقدمة الخارجية فهي: عبارة عن الأمور الخارجة عن ماهية المأمور به، و لكنها مما لا يكاد يوجد المأمور به بدون تلك المقدمة؛ و ذلك كالشرط، و المقتضي، و عدم المانع، و المعدّ.

2 - ربما يشكل البعض في كون الأجزاء مقدمة داخلية للمأمور به؛ بتقريب: أن المقدمة يجب أن تكون سابقة على المأمور به ذهنا و خارجا، و أن تكون مغايرة له.

و المركب في محل الكلام ليس إلاّ نفس الأجزاء، فلا تكون الأجزاء سابقة عليه، و لا مغايرة معه؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء متقدما على نفسه.

و حل هذا الإشكال بأن يقال: إن المقدمة هي نفس الأجزاء على نحو لا بشرط، و ذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع أي: بشرط شيء، و بهذا الاعتبار تحصل الاثنيّة، و المغايرة بين المقدمة و ذیها، فتكون نفس الأجزاء معروضة للاجتماع، فتكون الأجزاء سابقة على الكل لسبق المعروض على العارض، فحينئذ ما هو ملاك المقدمة من السبق و المغايرة موجود في الأجزاء، فلا إشكال في كونها مقدمة داخلية للواجب.

3 - دفع إشكال التنافي بين اعتبار الأجزاء في باب المقدمة الداخلية لا بشرط، و بين اعتبار الأجزاء الخارجية في باب الفرق بين المادة و الصورة، و بين الجنس و الفصل بشرط لا؛ بتقريب: أن التنافي بين الماهية لا بشرط، و الماهية بشرط لا واضح و ضوح الشمس في النهار. هذا ملخص إشكال التنافي.

و حاصل الدفع: إنه لا تنافي بينهما لتعدد الإضافة، لأن الأجزاء في باب المقدمة لا بشرط بالإضافة إلى الكل، و الأجزاء الخارجية في باب الفرق بين الأجزاء الخارجية و الأجزاء التحليلية بشرط لا؛ إنما هو بالإضافة إلى الجزء الآخر.

4 - خروج المقدمة الداخلية عن محل النزاع، فلا تكون واجبة بالوجوب الغيري؛ لأجل لزوم اجتماع المثليين في محل واحد، و هو محال.

و لا يكفي تعدد الجهة لدفع محذور لزوم اجتماع المثليين؛ و لو على القول بكفاية تعدد

و منها (1): تقسيمها إلى العقلية، و الشرعية، و العادية.

=====

الجهة في جواز الاجتماع؛ لأن ذلك فيما إذا كانت الجهة تقييدية، و الجهة في المقام تعليلية، تعددها لا يوجب تعدد الموضوع.

و من هنا ظهر: فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي و الغيري باعتبارين؛ باعتبار كون الجزء في ضمن الكل واجب نفسي، و باعتبار كونه مما يتوقف عليه الكل واجب غيري، وجه الفساد: أنه يلزم اجتماع المثليين، و قد عرفت: أن تعدد الاعتبار لا يوجب تعدد الموضوع.

و أما توجيه التوهم المزبور؛ بأن المراد باتصاف كل جزء بالوجوبين هو: اتصافه بملاك الوجوبين مردود بما أشار إليه بقوله: «فافهم» من عدم ملاك للوجوب الغيري أصلاً، إذ لا وجود للجزء غير وجوده في ضمن الكل، و المقدمية تتوقف على تعدد الوجود.

5 - المقدمة الخارجية هي: عبارة عما كان خارجاً عن ماهية المأمور به، و لها دخل في تحقق المأمور به، و لها أقسام:

1 - المقتضي: كالنار بالنسبة إلى الإحراق.

2 - الشرط: كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

3 - عدم المانع: بأن لا يكون هناك مانع عن تحقق الشيء؛ كعدم الرطوبة بالإضافة إلى الحطب، فإن الرطوبة مانعة عن الإحراق.

4 - المعدد: و هو ما يقرب المعلول إلى علته؛ كتهيئة الخشب للإحراق.

5 - و أما نظرية المصنف:

فهي: دخول المقدمة الخارجية في محل الكلام دون المقدمة الداخلية؛ إذ لا يمكن أن تكون المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب الغيري؛ لاستلزامه اجتماع المثليين المستحيل عقلاً. هذا تمام الكلام في تلخيص البحث.

## الفرق بين المقدمة العقلية و الشرعية و العادية

(1) من تقسيمات المقدمة: «تقسيمها إلى العقلية و الشرعية و العادية»، و قد مرّ: أن المقدمة تنقسم إلى تقسيمات عديدة، و بعض هذه التقسيمات ثنائية، و بعضها ثلاثية، و بعضها رباعية، و قد تقدم الكلام تفصيلاً في تقسيمها ثنائياً إلى المقدمة الداخلية، و المقدمة الخارجية. و هذا التقسيم إنما هو تقسيمها ثلاثياً إلى العقلية، و الشرعية، و العادية.



و الفرق بين هذا التقسيم الثلاثي، وبين التقسيم الثنائي المتقدم: أن التقسيم المتقدم كان باعتبار أنحاء الدخل، و كيفية تأثير المقدمة من كونها علة أو جزءا لها، أو شرطا لتأثيرها، و هذا التقسيم يكون باعتبار الحاكم بالمقدمية هل هو العقل أو الشرع أو العادة؟

و أما تعريفها: فالعقلية: ما توقف وجود الشيء عليها عقلا؛ كالعلة بالنسبة إلى

ص: 19

فالعقلية هي: ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه.

والشرعية على ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعا، ولكنه لا يخفى: رجوع الشرعية إلى العقلية، ضرورة: إنه لا يكاد يكون مستحيلا شرعا إلا إذا أخذ فيه شرطا وقيدا، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقليا.

وأما العادية: فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة؛ بحيث المعلول. والمراد بالنسبة إلى الإرادة حيث يستحيل وجود المعلول، والمراد بدون وجود العلة والإرادة.

=====

والشرعية: ما توقف وجود الشيء عليها شرعا؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، والفرق بين هاتين المقدمتين: أن المقدمة العقلية يستحيل وجود ذبيها بدونها تكوينيا.

والمقدمة الشرعية يستحيل وجود ذبيها جعلا وهو ما جعله الشارع شرطا للواجب.

والعادية: ما توقف وجود الشيء عليها عادة كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح، بحيث يمكن تحقق ذي المقدمة بدونها كالسحب بالحبل مثلا، إلا إن العادة جرت على الصعود بواسطة السلم، وحاصل ما أفاده المصنف بعد التقسيم والتعريف هو:

رجوع الكل إلى العقلية.

وأما الشرعية: فلأن توقف وجود الشيء عليها شرعا لا يكون إلا بأخذها شرطا في المأمور به الواجب، ومن البديهي: أن استحالة المشروط بدون شرطه عقلية. هذا معنى رجوع المقدمة الشرعية إلى العقلية.

وبعبارة أخرى: توقف وجود الواجب - بما أنه واجب - على وجود الشرط مما يحكم به العقل بعد أخذه شرطا.

وأما العادية فرجوعها: إلى العقلية؛ بمعنى دون معنى آخر.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة هي: أن المقدمة العادية تارة: تكون بمعنى: كون التوقف عليها بحسب الاعتياد مع إمكان وجود ذبيها بدونها؛ نظير لبس الحذاء أو الرداء عند الخروج إلى الحوزة العلمية لحضور الدرس.

وأخرى: تكون بمعنى: أن التوقف عليها فعلا واقعي؛ لكنه باعتبار عدم إمكان غيره عادة لا عقلا؛ كتوقف الصعود على السطح على نصب السلم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقدمة العادية بالمعنى الأول خارجة عن المقسم؛ بمعنى: إنها لا تكون مقدمة حقيقة، وبالمعنى الثاني؛ وإن كانت داخلة في المقسم إلا إنها ترجع إلى العقلية، والدليل عليه: هو ضرورة: استحالة الصعود على السطح بدون مثل نصب السلم عقلا لغير الطائر فعلا، وإن كان الطيران على السطح ممكنا ذاتا.

يمكن تحقق ذهابها بدونها، إلا إن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي (1) وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا إنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت (2) بمعنى: أن التوقف عليها وإن كان فعلا واقعا كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلا إنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلية، ضرورة: استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، وإن كان طيرانه ممكنا ذاتا. فافهم (3).

=====

(1) جواب الشرط في قوله: «فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة» فهي أي: المقدمة العادية «وإن كانت غير راجعة إلى العقلية». وجه عدم رجوعها إلى العقلية هو: كون المقدمة بحسب العادة فقط، من دون توقف عليها وجودا؛ بحيث يمكن عادة تحقق ذي المقدمة بدونها، مثل: ما جرت العادة على لبس الرداء قبل الخروج من الدار، فهي مما لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع؛ لعدم التوقف الوجودي كي يترشح الوجوب إليها على القول بالملازمة.

(2) هذا معطوف على قوله: «فإن كانت...» إلخ، أي: وإن كان المقدمة العادية بمعنى: ما أستحيل وجود ذي المقدمة بدونها عادة، وإن لم يكن مستحيلا عقلا؛ نظير نصب السلم للصعود على السطح، فهي أيضا راجعة إلى العقلية، فإن الصعود على السطح بلا نصب السلم لغير الطائر فعلا مستحيل عقلا وإن كان طيرانه ممكنا ذاتا.

وبعبارة أخرى: أن الممتنع واقعا «تارة»: يكون امتناعه لأمر برهاني عقلي؛ كالكون على السطح بدون طي المسافة، حيث إنه مترتب على الطفرة التي قام البرهان على امتناعها، «وأخرى»: لأمر طبيعي عادي كطيران الإنسان؛ فإن امتناعه إنما هو لعدم كون الجسم الثقيل بطبعه قابلا للطيران إلا بقاسر خارجي من جناح أو قوة خارقة للعادة؛ فإنه ليس ممتنعا برهانا، لكنه بالقياس إلى عادم القاسر المزبور محال عقلا.

فالمراد بالمقدمة العادية: ما هو مقدمة لما يمتنع بدونها عادة، وإن لم يمتنع في نفسه عقلا؛ كامتناع الصعود على السطح بدون نصب السلم وغيره من أسباب الصعود، فإنه محال عادة وإن كان في نفسه ممكنا عقلا، فوجوده بدون السبب محال عقلا، فلا محالة ترجع المقدمة العادية إلى العقلية؛ لكون توقف الصعود على السطح لغير القادر فعلا على الطيران عقليا.

(3) لعله إشارة إلى منع رجوع المقدمة العادية إلى العقلية؛ لأن المناط في المقدمة العقلية هو: كون التوقف عقليا، ومع فرض إمكان الطيران عقلا لا يكون توقف الصعود على نصب السلم عقليا، بل يكون عاديا.

## تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة، و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم

و منها: (1) تقسيمها إلى مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة، و مقدمة الوجوب، و مقدمة العلم.

=====

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - المقدمة: إما عقلية إن امتنع وجود ذي المقدمة بدونها عقلا؛ كالعلة بالنسبة إلى المعلول. وإما شرعية إن امتنع وجوده بدونها شرعا؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة. وإما عادية إن امتنع وجوده بدونها عادة؛ كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود.

2 - رجوع الأخيرين إلى العقلية. أما الشرعية: فلأن توقف وجود الشيء عليها شرعا لا يكون إلا بأخذها شرطا في الواجب، واستحالة المشروط بدون شرطه عقلية. وأما رجوع العادية: فلأن نصب السلم مثلا من المقدمات العقلية للصعود بالنسبة إلى من لا يقدر على الطيران أو غيره.

3 - أما رأي المصنف فهو: دخول المقدمة العقلية في محل النزاع، وكذلك الشرعية لرجوعها إليها. وأما العادية: فإن رجعت إلى العقلية فهي داخلية في محل النزاع؛ وإلا فلا تكون مقدمة حقيقة.

(1) و من تقسيمات المقدمة؛ تقسيمها إلى أربعة أشياء و هي: مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة، و مقدمة الوجوب، و مقدمة العلم، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تعريف كل واحدة منها.

المقام الثاني: في دخولها في محل النزاع.

### و أما ملخص الكلام في المقام الأول فهو حسب ما يلي:

1 - مقدمة الوجود هي: ما يتوقف عليها وجود الواجب، في الخارج مثل: قطع المسافة بالنسبة إلى الحج.

2 - مقدمة الصحة هي: ما يتوقف عليها صحة الواجب مثل: الطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإن صحة الصلاة متوقفة على الطهارة، وبدونها لا تصح الصلاة.

3 - مقدمة الوجوب هي: ما يتوقف عليها وجوب الواجب مثل: الاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

4 - مقدمة العلم هي: ما يتوقف عليها العلم بوجود الواجب مثل: غسل مقدار زائد من الوجه واليدين في الوضوء ليعلم أنه أتى بالواجب حتما. هذا تمام الكلام في المقام الأول.



لا يخفى: رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، و لو على القول بكون الأسمي موضوعة للأعم، ضرورة: أن الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها (1)، كما لا يخفى.

و لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع (2)، و بدهة (3) عدم

=====

### الفرق بين المقدمة الوجوب و مقدمة الوجود و مقدمة الصحة

و أما المقام الثاني: فنقول: إنه لا إشكال في دخول مقدمة الوجود في محل النزاع، كما لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع.

و أما مقدمة الصحة فهي أيضا داخلة في محل النزاع؛ لأنها ترجع إلى مقدمة الوجود؛ «و لو على القول بكون الأسمي موضوعة للأعم».

و أما رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود - على القول بوضع الأسمي للصحيح - فواضح إذ بانتفاء مقدمة الصحة على هذا القول ينتفي الوجود من أصله؛ و ذلك فإن الكلام في مقدمة الواجب، و الواجب هو الصحيح ينتفي بانتفاء مقدمة الصحة.

و أما رجوعها إليها - على القول الأعمي - : فلأن مقدمة الصحة على هذا القول و إن لم تكن مقدمة لوجود الشيء؛ لأن المسمى يتحقق بدونها، و لكن الكلام في هذا البحث إنما هو في مقدمة الواجب، و الواجب هو الصحيح فقط.

و من الواضح: توقف وجود الصحيح على مقدمة الصحة؛ و إن لم يتوقف وجود مسمى الصلاة عليها، و كيف كان؛ فكان مرجع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، فتكون داخلة في محل النزاع. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود...» إلخ.

(1) أي: المسمى بأحد الأسمي. و حاصل الكلام: أن الطهارة على القول الأعمي و إن كانت مقدمة للصحة و ليست مقدمة للوجود؛ إلا إن الكلام إنما هو في مقدمة الواجب، و ليس العمل بدون الطهارة واجبا، فكانت الطهارة مقدمة لوجود ما هو الواجب.

(2) أي: وجه خروج مقدمة الوجوب عن النزاع هو: أن محل النزاع في وجوب المقدمة، و لا يمكن وجوبها قبل تحقق ذبيها، و قبل اتصافه بالوجوب؛ لأن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذبيها، و المفروض: إنه لا وجوب للواجب قبل تحقق مقدمة الوجوب، و أما بعد تحققها فلا معنى لترشح الوجوب إليها؛ لاستلزامه طلب الحاصل.

(3) قوله: «و بدهة...» إلخ، عطف على «خروج...» إلخ، و معنى العبارة حينئذ: لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، و لا إشكال أيضا في بدهة عدم اتصاف المقدمة بالوجوب المقدمي المترشح من قبل الوجوب المشروط بهذه المقدمة؛

اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمة العلمية (1) وإن كالأستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج، فإنها لا تتصف بهذا الوجوب المقدمي؛ لأن الاستطاعة من قبيل جزء العلة لوجوب الحج، فهي متقدمة على الوجوب تقدم العلة على المعلول، فلا يعقل ترشح الوجوب عن المعلول على العلة؛ لأنه مستلزم لتحصيل الحاصل إن ثبت وجوب المقدمة من أمر خارج، أو تقدم الشيء على نفسه إن أريد إثباته من نفس وجوب ذي المقدمة، وكلاهما محال؛ على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 128» مع تصرف ما.

=====

وبالجملة: أن مقدمة الوجوب خارجة عن محل النزاع؛ لأن الوجوب النفسي لا يتحقق إلا بعد تحققها؛ نظير الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، ومعه لا يعقل فرض ترشح الوجوب من ذبها عليها؛ للزوم طلب الحاصل.

(1) أي: المقدمة العلمية كمقدمة الوجوب أيضا خارجة عن حريم نزاع وجوب مقدمة الواجب، لأنها مما لا يتوقف عليها وجود الواجب واقعا، فإن الصلاة إلى كل جهة من الجهات المحتملة للقبلة لا تكون دخيلة في حصول نفس الواجب الواقعي، نعم؛ هي دخيلة في حصول ما هو واجب عقلا- وهو حصول العلم بالامثال، فتكون واجبة بالوجوب العقلي الإرشادي من باب وجوب الإطاعة لا الوجوب الشرعي المولوي من باب الملازمة؛ لعدم كونها مقدمة له، ولهذا يقول المصنف: «إلا إنه من باب وجوب الإطاعة إرشادا» أي: إلا إن الوجوب في مقدمة العلم عقلي محض من باب حكم العقل بدفع الضرر المترتب على مخالفة الواجب المنجز.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن المقدمة العلمية لا ربط لها بالمقام، ومحل الكلام أصلا؛ وإنما هي عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان جميع المحتملات إرشادا إلى حصول الإطاعة والامثال، فانحصرت المقدمة المبحوث عنها في مقدمة الوجود.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - التقسيم الثالث للمقدمة هو تقسيمها إلى أربعة أشياء:

1 - مقدمة الوجود. 2 - مقدمة الصحة. 3 - مقدمة الوجوب. 4 - مقدمة العلم.

والفرق بينها واضح.

2 - لا إشكال في دخول مقدمة الوجود في محل النزاع، كما لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب، ومقدمة العلم عن محل النزاع.

أما وجه خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع: فلأن المقدمة التي يتوقف عليها

استقل العقل بوجوبها؛ إلا إنه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز؛ لا مولويا من باب الملازمة، و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

ومنها (1): تقسيمها إلى المتقدم، و المقارن، و المتأخر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة، و حيث أنها كانت من أجزاء العلة، و لا بد من تقدمها بجميع أجزائها الوجوب قبل وجودها لا وجوب لذيها حتى يترشح منه الوجوب إليها، و بعد وجودها لا معنى لوجوبها للزوم طلب الحاصل.

=====

و أما خروج مقدمة العلم عن محل النزاع: فلعدم كون ذبيها - أعني: العلم - واجبا شرعيا حتى يترشح الوجوب منه إليها، فالوجوب فيها وجوب عقلي من باب حكمه بوجوب الإطاعة و الامتثال حذرا من عقوبة مخالفة الواجب.

و أما مقدمة الصحة: فهي داخلة في محل النزاع؛ لرجوعها إلى مقدمة الوجود حتى على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم، لأن الكلام في مقدمات ما هو الواجب و هو أخص من الموضوع له، إذ الواجب إنما هو الصحيح دون الأعم. و أما على الصحيح فرجوعها إلى مقدمة الوجود واضح.

3- رأي المصنف هو: دخول مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة في محل النزاع؛ دون مقدمة الوجوب، و مقدمة العلم.

## تقسيم المقدمة إلى المتقدم و المقارن و المتأخر

### إشارة

(1) و من تقسيمات المقدمة: «تقسيمها إلى المتقدم»: كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، «و المقارن»: كالأستقبال لها، «و المتأخر»: كغسل الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم الماضي، و هذا التقسيم الثلاثي تقسيم للشرط الذي هو أحد المقدمات؛ و هو على أقسام، و توضيح ما هو محل الإشكال من تلك الأقسام يتوقف على مقدمة و هي بيان أقسام الشرط و هي ثلاثة:

1 - شرط المكلف به. 2 - شرط التكليف. 3 - شرط الوضع.

### ثم كل واحد على ثلاثة أقسام:

#### 1 - أقسام شرط المكلف به:

1 - الشرط المتقدم على المشروط كالطهارة للصلاة؛ بناء على أن المراد بالطهارة هي الغسلات الثلاث، و المسحات الثلاث؛ لا الطهارة المعنوية المسببة عنها، و إلا فهي من الشرط المقارن.



على المعلول أشكال الأمر في المقدمة المتأخرة؛ كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة 2 - الشرط المقارن: كالستر، و الاستقبال للصلاة.

=====

3 - الشرط المتأخر: كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند جماعة؛ فإن المشروط - وهو صوم النهار السابق - مقدم وجودا على الأغسال الواقعة في الليلة المتأخرة. هذا تمام الكلام في أقسام شرط المكلف به.

## 2 - أقسام شرط التكليف.

1 - الشرط المتقدم على التكليف المشروط: كما لو قال المولى: إن جاءك زيد يوم الخميس فيجب عليك إطعامه في يوم الجمعة، فالشرط حاصل يوم الخميس وهو مجيء زيد، والمشروط هو: وجوب الإطعام يحصل في يوم الجمعة.

2 - الشرط المقارن: كالبلوغ، والعقل ونحوهما.

3 - الشرط المتأخر: كما لو قال المولى: إن سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم مثلا، فالشرط - وهو السفر - لاحق - والمشروط - وهو وجوب التصدق - سابق، هذا تمام الكلام في شرط التكليف.

## 3 - أقسام شرط الوضع:

1 - الشرط المتقدم: كما في شروط الوصية التمليلية؛ فإنه لو أوصى زيد بإعطاء بيته بعد موته إلى عمرو، ثم مات زيد بعد سنة؛ فحينئذ يتملك عمرو البيت، وقد فصل بين العقد وهو شرط التملك وبين التملك سنة كاملة.

2 - الشرط المقارن: كاشتراط الماضوية، والعربية، والتنجز في العقود والايقاعات؛ فإنها مقارنة مع الأثر الحاصل منها زمانا كالملكية وغيرها.

3 - الشرط المتأخر: كإجازة في العقد الفضولي؛ بناء على الكشف، فالملكية للمشتري حاصلة حين العقد بشرط الإجازة، وهي متأخرة عنها. هذا تمام الكلام في أقسام الشرط.

و أما المقتضي: فالظاهر أن له قسمين لا أكثر: المقارن، والمتقدم. والأول: كالعقد في أغلب المعاملات؛ المقارن لحصول الأثر من النقل والانتقال زمانا.

والثاني: كالعقد في الوصية، لأنه سابق على حصول الأثر.

إذا عرفت هذه المقدمة. فاعلم: إنه لا- إشكال في الشرط المقارن في جميع تلك الأقسام؛ وإنما الإشكال في الشرط المتأخر، ولكن المصنف لم يقتصر في الإشكال على الشرط المتأخر، بل أورده على الشرط المتقدم أيضا.

بدعوى: أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلا بد من أن يكون مقارنا مع المشروط زمانا، فكما لا يعقل أن يكون الشرط متأخرا عن

المشروط فكذلك لا يعقل أن

ص: 26

صوم المستحاضة عند بعض، و الإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك، بل (1) في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه كالعقد في الوصية و الصرف و السلم (2)؛ بل (3) في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها (4) حين يكون متقدما عليه، فلا بد من أن يكون مقارنا للمشروط زمانا.

=====

و من هنا قال المصنف «قدس سره»: «فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات».

توضيح ذلك: أنه يعتبر في العلة أن تكون موجودة حين وجود معلولها؛ بداهة: امتناع تأثير المعدوم في الوجود، فكما يمتنع تأثير الشيء قبل وجوده؛ كما هو الحال في الشرط المتأخر، فكذلك يمتنع تأثيره بعد انعدامه كما هو الحال في الشرط المتقدم، و عليه: فلا يعقل تأثير الوصية في الملكية، لأنها معدومة حين الموت فيلزم تأثير المعدوم في الوجود.

فتلخص مما ذكرناه: أن إشكال عدم مقارنة أجزاء العلة للمعلول لا يختص بالمقدمة المتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر، بل يعم الشرط المتقدم؛ و ذلك لفقدان مقارنة أجزاء العلة زمانا للمعلول في كل من الشرط المتقدم و المتأخر، و لزوم تأثير المعدوم في الوجود، و انفكاك المعلول عن العلة زمانا في كليهما.

(1) أي: «بل» يشكل الأمر «في الشرط، أو المقتضي المتقدم على المشروط زمانا المتصرم» أي: المنقضي ذلك الشرط «حينه» أي: حين المشروط كالملكية للموصى له في عقد الوصية؛ فإنها تترتب على الموت مع انعدام العقد حينه.

(2) أي: أن الملكية في هذه الموارد مترتبة على الموت و القبض و التقابض مع انعدام العقد حينها.

(3) غرض المصنف «قدس سره» من قوله: «بل في كل عقد...» إلخ هو: تعميم إشكال انخرام القاعدة العقلية - وهي: اعتبار مقارنة أجزاء العلة للمعلول زمانا - لكل عقد و لو غير الوصية التمليلية و الصرف و السلم.

توضيح ذلك: أن الإيجاب و القبول و أجزاءهما من الأمور التدريجية المتصرمة، فالجزء الأخير من القبول مقارن للأثر دون غيره من سائر أجزاء القبول، و جميع أجزاء الإيجاب.

و هذا ما أشار إليه بقوله: «بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه»، فإن تقييد الأجزاء بالغالب إنما هو لإخراج الجزء الأخير من القبول، لأنه مقارن للأثر.

(4) أي: لتصرم الأجزاء و انعدامها حين تأثير العقد، فهذا تعليل لتعميم الإشكال لكل عقد.

توضيح ذلك: أن أجزاء العقد متصرمة لكونها من الكلام الذي هو تدريجي الحصول؛ بحيث يتوقف وجود كل جزء منه على انعدام جزء آخر منه، و لذا لا يكون

تأثيره؛ مع ضرورة: اعتبار مقارنتها معه زمانا، فليس إشكال انخراط القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الألسنة - بل يعم الشرط و المقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر.

و التحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخراط القاعدة فيها لا- يخلو: إما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

=====

الموجود من أجزائه حين التأثير إلا- الجزء الأخير من القبول كما عرفت، فيلزم تأثير المعدوم في الوجود، أو تأخير المعلول عن العلة زمانا «مع ضرورة: اعتبار مقارنتها معه زمانا» أي:

اعتبار مقارنة أجزاء العقد مع الأثر زمانا ضروري.

قوله: «فليس إشكال انخراط القاعدة العقلية...» إلخ متفرع على الإضراب الذي أفاده بقوله: «بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط».

### الفرق بين الشرط الاصطلاحي وغيره

فالمحصل من جميع ما ذكرناه: إن إشكال عدم مقارنة أجزاء العلة للمعلول؛ لا يختص بالمقدمة المتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر، بل يعم المقدمة أيضا؛ لفقدان مقارنة أجزاء العلة زمانا للمعلول في كل من الشرط المتقدم والمتأخر، ولزوم تأثير المعدوم في الوجود، و انفكاك المعلول عن العلة زمانا في كليهما.

و كيف كان؛ فالإشكال يسري إلى كل عقد، و بهذه التسرية ألزم المصنف نفسه وغيره من الأعلام بحل الإشكال؛ لأن الالتزام به في هذه الموارد و نظائرها يستلزم فقها جديدا و أحكاما غريبة، إذ الإشكال لو كان يقتصر على الشرط المتأخر خاصة؛ لأمكن الالتزام به و نفي الشرط المتأخر، و توجيه ما ورد مما ظاهره ذلك لقله مواده، أما بعد أن صار الإشكال ساريا في موارد كثيرة جدا فالالتزام به مشكل جدا، فلا بد من حله.

وقد أشار المصنف إلى حله بقوله: «و التحقيق في هذا الإشكال أن يقال...» إلخ، و توضيح ما أفاده المصنف في مقام حل الإشكال يتوقف على مقدمة: و هي أن الشرط المتقدم أو المتأخر إما شرط للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به، فالأقسام ستة حاصلة من ضرب الاثنين - و هما المتقدم و المتأخر - في الثلاثة. أعني: التكليف، و الوضع، و المأمور به.

ثم الشرط على جميع التقادير المذكورة يتصور على نحوين: 1 - الشرط الاصطلاحي و هو: ما يكون بوجوده الخارجي شرطا. 2 - الشرط الغير الاصطلاحي و هو: ما يكون بوجوده العلمي شرطا لا بوجوده الخارجي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الشرط في محل الكلام هو: ما يكون بوجوده العلمي شرطا و هو مقارن للمشروط في جميع الأقسام المذكورة، فلا مجال لإشكال



أما الأول (1): فكون أحدهما شرطا له ليس إلا إن للحاظة دخلا في تكليف الأمر تقدم الشرط على المشروط، أو تأخره عنه؛ سواء كان شرطا للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به.

=====

أما الأول: - شرط التكليف - فلا يلزم تقدم الشرط على المشروط ولا تأخره عنه؛ في مثل ما إذا قال المولى: إن جاءك زيد يوم الخميس فيجب عليك إطعامه في يوم الجمعة، أو قال: إن سافرت يوم الاثنين فتصدق بدينار قبله بيوم، فالشرط في المثال الأول ليس هو نفس المجيء السابق، وكذا في المثال الثاني، ليس هو نفس السفر اللاحق؛ حتى يقال:

يلزم تقدم الشرط في المثال الأول، وتأخره في المثال الثاني، بل الشرط هو لحاظ المجيء و تصوره في المثال الأول، و لحاظ السفر و تصوره في المثال الثاني.

و من البديهي: أن اللحاظ، و التصور مقارن للتكليف؛ أي: إيجاب الإطعام في المثال الأول، و إيجاب التصديق في المثال الثاني.

هذا معنى ما سبق في المقدمة من أن الشرط هو: ما كان بوجوده العلمي شرطا، فالشرط هو: لحاظه و تصوره لا وجوده العيني كما هو ظاهر إطلاق الشرط في سائر الموارد.

و الوجه و الدليل على ذلك: أن كل فعل اختياري - و منه التكليف - معلول للإرادة التي لا تتعلق بوجود شيء إلا لمصلحة موجبة لترجيح وجوده على عدمه، و تلك المصلحة تارة: تقوم بذات الشيء فقط، و أخرى: به مضافا إلى غيره المقارن له، أو المتقدم عليه، أو المتأخر عنه، فلأجل دخل ذلك الغير في المصلحة الموجبة لترجيح الوجود على العدم يلاحظه المكلف - بالكسر - سواء كان ذلك الغير مقارنا، أو مقديما، أو مؤخرا، و من المعلوم: أن التصور مقارن للتكليف، و إنما المتقدم أو المتأخر هو: وجود الملحوظ خارجا لا- نفس اللحاظ المفروض كونه شرطا، فلا تنخرم القاعدة العقلية و هي: استحالة انفكاك الأثر عن المؤثر، و تأثير المعدوم في الوجود، أو انفكاك العلة عن المعلول.

فالمتحصل من الجميع هو: أن الشرط هو اللحاظ لا الوجود الخارجي، و انخرام القاعدة العقلية إنما يلزم فيما إذا كان الشرط هو الثاني دون الأول؛ لوضوح: كون اللحاظ من الشرط المقارن، لا من الشرط المتقدم أو المتأخر.

### **الجواب عن الإشكال في الشرط المتقدم و المتأخر**

(1) المراد بالأول: هو شرط الحكم تكليفيا كان أو وضعيا، فحينئذ المراد بالثاني: هو شرط المأمور به، و بعبارة واضحة: أن المراد بالأول هو: شرط التكليف و الوضع، «فكون أحدهما» أي: المتقدم أو المتأخر «شرطا له» أي: للتكليف «ليس إلا إن للحاظة دخلا في تكليف الأمر» أي: أن الشرط هو لحاظ الشرط المتقدم أو المتأخر؛ لا الوجود الخارجي،

كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا إن لتصوره (1) دخلا في أمره - بحيث لولاه (2) لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر - كذلك (3) المتقدم أو المتأخر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه (4) بما هو، كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به، بحيث لولاه (5) لما رغب فيه، و لما أراده و اختاره، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها (6) دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته شرطا (7)؛ لأجل (8) دخل لحاظه في حصوله، كان مقارنا بمعنى: إن الوجود العيني للشرط المتقدم أو المتأخر ليس دخيلا في المشروط؛ حتى يستشكل بلزوم تأثير المعدوم في الموجود.

=====

(1) أي: لتصور المقارن للتكليف دخل في أمر الأمر.

(2) بحيث لو لا تصور المقارن لم يكن للأمر داع إلى الأمر.

(3) قوله: «كذلك» معادل لقوله: «فكما أن اشتراطه»، فمعنى العبارة حينئذ: فكما أن اشتراط التكليف بما يقارنه زمانا كاشتراطه بالوقت ليس إلا إن لتصور ما يقارن التكليف دخل في أمر الأمر؛ «كذلك المتقدم و المتأخر»، فإن الدخيل في الأمر هو لحاظها أي: وجودهما العلمي لا العيني.

(4) أي: كان من مبادئ الأمر «بما هو كذلك» أي: بما هو فعل اختياري «تصور الشيء» أي: تصور المأمور به «بأطرافه» أي: المقدم منه، و المؤخر، و المقارن.

(5) أي: لو لا تصور الشيء المأمور به لما رغب في ذلك الشيء، و لما أراده و اختاره؛ لتوقف الإرادة على التصور المذكور.

و المتحصل من الجميع: أن الشرط في جميع أقسام الشرط هو اللحاظ أي: لحاظ الشرط المتقدم و المتأخر كما هو الأمر في الشرط المقارن و اللحاظ مقارن للمشروط.

(6) أي: لتصور الأطراف «دخل في حصول الرغبة فيه» أي: الرغبة في الطلب.

(7) قوله «شرطا» مفعول، «فيسمى» أي: فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في إرادة الشيء شرطا لذلك الشيء.

(8) اللام في قوله: «لأجل لحاظه» للتعليل، و متعلق بقوله: «فيسمى» أي: فيسمى كل ما لتصوره دخل في حصول الرغبة في الشيء و إرادته «شرطا لأجل دخل لحاظه في حصوله»، أي: لأجل دخل لحاظ كل واحد في حصول الرغبة. و تذكير ضمير حصوله الراجع إلى الرغبة بتأويل الرغبة بالميل، و إلا فالأولى تأنيث الضمير.

له (1) أو لم يكن كذلك (2)، متقدما أو متأخرا، فكما في المقارن (3) يكون لحاظه في الحقيقة شرطا، كان فيهما (4) كذلك فلا إشكال، و  
كذا الحال في شرائط الوضع

=====

(1) أي: كان وجود الملحوظ من تلك الأطراف خارجا مقارنا لحصول الرغبة، أو متقدما عليه، أو متأخرا عنه.

(2) أي: لم يكن مقارنا، بل كان متقدما أو متأخرا.

(3) أي: فكما في الشرط المقارن «يكون لحاظه» أي: يكون لحاظ المقارن في الحقيقة شرطا.

(4) أي: كان في الشرط المتقدم والمتأخر أيضا لحاظهما شرطا. فلا إشكال في الشرط المتقدم والمتأخر بالنسبة إلى التكليف؛ إذ  
المفروض: أن الشرط فيهما هو اللحاظ وهو مقارن للمشروط.

فحاصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال عن شرط التكليف: أن ما هو مأخوذ في التكليف شرطا مقارن له زمانا وهو لحاظ المتقدم أو  
المتأخر وجودهما العلمي، وما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير مأخوذ فيه، وهو وجودهما الخارجي، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية.  
هذا تمام الكلام في شرط التكليف، «و كذا الحال في شرائط الوضع» كالملكية والزوجية ونحوهما من الأحكام الوضعية؛ أي: الحال في  
شرائط الأحكام الوضعية هو الحال في شرائط الأحكام التكليفية؛ في أن الشرط حقيقة في الحكم الوضعي هو اللحاظ أيضا، فعقد الفضولي  
الملحوظ معه الإجازة - وهي الشرط المتأخر - يؤثر في الملكية مثلا، ومن البديهي: أن لحاظ الإجازة مقارن للملكية، فليس الشرط  
متأخرا.

وكيف كان؛ فالحال في شرائط الوضع هو نفس الحال في شرائط التكليف، من دون لزوم انخرام القاعدة العقلية فيهما؛ لأن الوضع  
كالملكية، والزوجية، والطهارة والنجاسة ونحوها؛ اعتبارات من المعتبر، والاعتبار فعل اختياري ناشئ عن الإرادة؛ الناشئة عن تصور  
المصلحة، وذلك يتحقق بعد تحقق الوجود العلمي للشرط؛ كما أشار إليه بقوله:

«فإن دخل شيء في الحكم به» أي: بالوضع إلى أن قال: «ليس إلا ما كان بلحاظه» أي:

بوجوده العلمي «يصح انتزاعه» أي: انتزاع الحكم الوضعي كالملكية، «و بدونه» أي بدون اللحاظ «لا يكاد يصح اختراعه عنده» أي:  
عند الحاكم، ومحصل ما ذكره المصنف: أن وجود الشرط العلمي دخيل في الانتزاع؛ لا وجوده الخارجي حتى يقال:

بانفكاك الشرط عن المشروط.

فالمتحصل من الجميع: أن الشرط في التكليف هو: الوجود العلمي المتقدم، أو



مطلقا و لو كان مقارنا، فإن دخل شيء في الحكم به و صحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن؟ فتأمل (1) تعرف.

و أما الثاني (2): فكون شيء شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به المتأخر، بل المقارن و هو مقارن مع المشروط زمانا، فالصلاة التي تلحظ بالإضافة إلى البلوغ، و العقل، و القدرة، و الحياة، تكون مأمورا بها و واجبة، فلحاظها مقارن مع المشروط الذي هو الوجوب، و كذا الحال في الوضع؛ لأن عقد الفضولي الملحوظ معه إجازة المالك يؤثر في الملكية، فلحاظ الإجازة يكون مع العقد المذكور دائما، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية في شيء من شرائط الحكم التكليفي و الوضعي.

=====

(1) أي: تأمل في المقام حتى تعرف حقيقة المراد. و يمكن أن يكون إشارة إلى أن ما ذكره المصنف من: أن الشرط في الحقيقة هو: التصور و اللحاظ لا يصح بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأنه منزه عن التصور و اللحاظ، و في المقام كلام طويل في تصحيح الشرط المتأخر، بل هنا أقوال، و قد تركنا الأقوال في تصحيح الشرط المتأخر، مع ما فيها من النقض و الإبرام رعاية للاختصار.

(2) أي: ما كان المتقدم أو المتأخر شرطا للمأمور به. و حق العبارة أن تكون هكذا:

و أما الثالث بدل قوله «و أما الثاني»؛ لأن مجرد ذكر القسم الثاني - و هو شرط الحكم الوضعي - في أثناء القسم الأول - أعني: شرط الحكم التكليفي لا يسوغ التعبير عن القسم الثالث بقوله: «و أما الثاني».

## أقسام قبح الأشياء و حسنها

و كيف كان؛ فتوضيح ما أفاده المصنف في شرائط المأمور به يتوقف على مقدمة و هي: أن حسن الأشياء و قبحها على أقسام:

الأول: أن يكون كل واحد منهما ذاتيا: بأن يكون الشيء علة تامة للحسن أو القبح مثل الإحسان، و الظلم، حيث يكون الحسن ذاتيا للإحسان، و القبح ذاتيا للظلم.

الثاني: أن يكون الشيء مقتضيا للحسن أو القبح؛ كالصدق و الكذب، فإن الصدق مقتض للحسن، و الكذب مقتض للقبح، و الفرق بين هذا القسم الثاني و القسم الأول هو: أن كل واحد من الحسن و القبح لا ينفك عن الشيء في القسم الأول؛ بخلاف القسم الثاني فإن الحسن ينفك عن الصدق، كما أن القبح ينفك عن الكذب؛ فيما إذا كان الصدق سببا لقتل مؤمن، و الكذب سببا لنجاة مؤمن من القتل.

بالإضافة إليه وجه و عنوان؛ به يكون حسنا، أو متعلقا للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات؛ مما لا شبهة فيه و لا شك يعتريه، و الإضافة كما تكون إلى المقارن؛ تكون إلى المتأخر، أو المتقدم بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهاءة: أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا، فلولا حدوث المتأخر في محله، لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضا، و لذلك أطلق الثالث: أن يكون حسن الشيء و قبحه بالوجوه و الاعتبارات؛ بأن لا يكون الشيء علة للحسن و القبح و لا مقتضيا لهما؛ بل كان الاتصاف بهما بالوجوه و الاعتبارات؛ بأن يكون حسنا بوجه و اعتبار، و قبيحا باعتبار آخر؛ كضرب اليتيم مثلا؛ فإنه حسن إذا كان للتأديب، و قبيح إذا كان للتشفي.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حسن المأمور به في محل الكلام من القسم الثالث؛ فإن شرط المأمور به يكون دخيلا في حصول الإضافة من الإضافات المحصلة لعنوان يكون المأمور به لأجله حسنا، و متعلقا للأمر؛ سواء كانت تلك الإضافة إضافة التقارن؛ كإضافة الصلاة إلى الاستقبال، أو التقدم؛ كإضافتها إلى الوضوء قبلها، أو التأخر؛ كإضافة صوم المستحاضة إلى الغسل الواقع في الليلة المستقبلية، فإطلاق الشرط على المتقدم أو المتأخر إنما هو لأجل كون كل واحد منهما طرفا للإضافة، و الشرط حقيقة هو نفس الإضافة التي تكون مقارنة للمشروط دائما، فلا تقدم و لا تأخر في الشرط، حتى يلزم انخرام القاعدة العقلية.

فالمتحصل من الجميع: أن معنى كون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا كونه دخيلا في صيرورة المأمور به معنونا بعنوان به يكون حسنا و متعلقا للإرادة، و كما يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمر مقارن معنونا بعنوان به يكون حسنا و متعلقا للإرادة، فكذلك يمكن أن يصير بسبب إضافته إلى أمر متقدم أو متأخر معنونا فعلا- بعنوان حسن؛ موجب لإرادته و الأمر به، لأن اختلاف العناوين باختلاف الإضافات؛ كاختلاف الحسن و القبح باختلاف العناوين مما لا شك فيه مثل الكذب الذي بنفسه قبيح، و لكنه إذا أضيف إلى خلاص المؤمن من الظالم فهو حسن، و لم يأت هذا الحسن إلا من إضافته لخلاص المؤمن.

عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأن (1) المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن.

وقد حقق في محله: أنه بالوجوه والاعتبارات، و من الواضح: أنها (2) تكون بالإضافات، فمنشأ توهم الانخرام: إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت (3): أن إطلاقه (4) عليه فيه - كإطلاقه على المقارن - إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره (5) فيه؛ كدخل تصور سائر الأطراف والحدود التي لو لا لحاظها لما حصل

=====

(1) قوله: «لأن المتقدم...» إلخ تعليل لعدم انخرام القاعدة العقلية.

و حاصل ما أفاده المصنف: أن الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به؛ ليس ونفس المتأخر أو المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به؛ حتى يقال: بأنه يستلزم تأثير المعدوم المتأخر أو المتقدم في المأمور به، ويلزم تأخر الشرط الذي هو جزء العلة عن المشروط، أو تقدمه عليه زماناً، بل الشرط هو: الوصف المنتزع عن إضافة المأمور به إلى ذلك المتقدم أو المتأخر، و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زماناً، فلا يرد إشكال تأخر الشرط أو تقدمه عن المأمور به.

(2) أي: الوجوه والاعتبارات «تكون بالإضافات».

(3) أي: وقد علمت عند قولنا: «و الإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر...» إلخ.

(4) أي: إطلاق الشرط على المتأخر في شرط المأمور به كإطلاقه على المقارن؛ «إنما يكون لأجل كون المتأخر طرفاً للإضافة...» إلخ. فالمتقدم أو المتأخر ليس مؤثراً إلا في الإضافة فقط، و حيث أنها خفيفة المثونة فلا بأس بكون المتأخر أو المتقدم سبباً لانتزاع عنوان حسن أو قبيح؛ يوجب تعلق الغرض به أمراً أو زجراً، فإطلاق الشرط على نفس المتأخر مسامحة، و هذا الإطلاق صار منشأ لتوهم انخرام القاعدة العقلية في الشرط المتأخر للمأمور به.

(5) أي: كما كان إطلاق الشرط في الحكم التكليفي والوضعي لأجل دخل تصور ذلك المتأخر أو المتقدم في الحكم التكليفي أو الوضعي، فدخلهما في الحكم كدخل سائر الأطراف والحدود التي لو لا لحاظها - حين إرادة الحكم - لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع؛ كالحكم بالملكية مثلاً فإنه لا يصح إلا بعد لحاظ جميع ما له دخل في العقد الموجب لذلك؛ من بلوغ المتعاقدين، ورضاء المالك وغيرهما.

له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع. وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدها (1)، و لم يسبقني إليه أحد فيما أعلم. فافهم واغتنم.

و لا يخفى: أنها (2) بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع، و بناء على الملازمة و كيف كان؛ فالشرط في الحقيقة هو: إضافة خاصة للمأمور به، و الإضافة مقارنة مطلقاً للمأمور به؛ بمعنى: أن الشيء لا يكون متعلقاً للأمر إلا إذا كان معنونا بعنوان حسن، يستلزم تعلق الأمر به، و من الواضح: أن اختلاف الحسن و القبح إنما هو باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات، فالشيء باعتبار إضافة خاصة يكون ذا وجه به يتصف بالحسن.

=====

و عليه: فالذي يكون دخيلاً في تعلق الأمر و صيرورة الشيء مأموراً به هو نفس إضافة ذات المأمور به إلى أمر آخر بإضافة خاصة؛ لا نفس الأمر، الآخر الذي يكون طرف الإضافة، و على هذا فشرطية شيء للمأمور به مرجعها إلى كون إضافة المأمور به إليه محصلة لوجه يوجب اتصافه بالحسن، فمرجعها إلى دخالة إضافة المأمور به في تعلق الأمر، و تأثيرها فيه، و من المعلوم: أنه كما تكون إضافة شيء إلى أمر مقارن له موجبة لتعونه بعنوان حسن به يكون متعلقاً للأمر؛ كذلك يمكن أن تكون إضافته إلى أمر متقدم عليه، أو متأخر عنه؛ موجبة لذلك فالتأثير في الحقيقة في جميع ذلك إلى الإضافة، و هي الشرط حقيقة، و هي مقارنة للمأمور به مطلقاً، أما نفس الأمر المقارن أو المتقدم أو المتأخر: فإطلاق الشرط عليه باعتبار أنه طرف الإضافة لا غير؛ لا باعتبار أنه الشرط حقيقة كي يتوهم استلزام ذلك تأثير المعدوم في الموجود في مورد الشرط المتأخر أو المتقدم.

فالمتحصل من الجميع: أن الشرط في الحقيقة أمر مقارن للمشروط - سواء كان الحكم أو المأمور به - و إطلاق الشرط على الأمور المتأخرة و المتقدمة، بل المقارنة بلحاظ نوع من العلاقة و الارتباط بينها، و بين ما هو الشرط حقيقة، و المؤثر في الواقع. كما في «منتقى الأصول ج 2، ص 111» مع تصرف منا.

قوله: «و لم يسبقني إليه أحد فيما أعلم» كأنه افتخار منه على ما أفاده في بعض فوائده. «فافهم» إشارة إلى الدقة لكونه مسبقاً باغتنم.

(1) فوائد الأصول، ص 57، فائدة في تقدم الشرط على المشروط.

## دخول شرائط المأمور به بجميع أقسامها في محل النزاع

(2) أي: شرائط المأمور به «بجميع أقسامها» أي: متقدمة كانت أو مقارنة أو متأخرة داخلية في محل النزاع؛ يعني: هل إنها واجبة أم لا؟ لاشتراك الجميع في المناط و هو:

يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق، إذ بدونه (1) لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه (2)، فلولا اغتسالها (3) في الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم.

=====

التوقف و المقدمية، فبناء على الملازمة يتصف اللاحق منها بالوجوب، كما يتصف المقارن و السابق.

(1) أي: بدون اللاحق لا تحصل الموافقة؛ فقوله: «إذ بدونه...» إلخ تعليل لاتصاف الشرط المتأخر بالوجوب لوجود المناط فيه.

(2) أي: مراعى بإتيان الشرط؛ سواء كان سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً.

(3) أي: فلولا اغتسال المستحاضة في الليل - الذي تقدم الصوم عليه في النهار على القول بالاشتراط بالغسل - لما صح الصوم في اليوم المنتقضي المتقدم. فالغسل في الليلة الآتية من الشرط المتأخر، و بدونه يبطل الصوم؛ لعدم انطباق المأمور به على فاقد الشرط.

و قوله: «فلولا» متفرع على وجوب الشرط المتأخر.

و المتحصل من الجميع: أن شرائط المأمور بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع. أما شرائط التكليف و الوضع فهي خارجة عن محل النزاع.

و أما خروج شرائط التكليف: فلعدم تعقل ترشح الوجوب على شرائطه، لتأخره عنها.

و أما شرائط الوضع: فلعدم الوجوب أصلاً حتى يقع النزاع في وجوب مقدماته.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:**

1 - من تقسيمات المقدمة: تقسيمها إلى ما تكون متقدمة زماناً على ذيلها، و ما تكون متأخرة عنه، و ما تكون مقارنة له، فمن أمثلة المقدمة هو: العقد في الوصية، و الصرف، و السلم، بل غالب الأجزاء من كل عقد.

و من أمثلة المتأخرة: أغسال الليلة الآتية المعتبرة - عند بعض - في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق، و مثلها الإجازة المتأخرة في عقد الفضولي بناء على الكشف.

ثم إنه ربما يستشكل في المقدمة المتأخرة بتقريب: أن المقدمة من أجزاء العلة، فلا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول، و على هذا، فكيف تتصور مقدمية الأمر المتأخر؟ بل يرد الإشكال في الشرط و المقتضي المتقدمين زماناً المتصرمين حين الأثر أيضاً؛ كالعقد في الوصية، بل غالب الأجزاء في كل عقد.

2 - الجواب عن الإشكال المذكور يتوقف على مقدمة وهي: أن الموارد التي توهم فيها انخرام القاعدة العقلية لا تخلو عن أقسام ثلاثة؛ فإن كل واحد من المتقدم أو المتأخر إما أن يكون شرطا للتكليف؛ كالأستطاعة لوجوب الحج، أو كالقدرة مثلا، أو لأمر وضعي كالإجازة في الفضولي، أو للمأمور به؛ كالأغسال الليلية في صوم المستحاضة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المتقدم أو المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطا للتكليف، وإنما الشرط هو لحاظه وهو مقارن للتكليف.

وكذلك الحال في شرائط الوضع، فإن الأمور الوضعية كالملكية مثلا لما كانت أمورا اعتبارية وانتزاعية فيمكن دخالة أمور متأخرة في اعتبارها وانتزاعها، وليس معنى ذلك إلا أن للحاظ هذه الأمور دخلا في اعتبارها، فالملكية مثلا إنما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الإجازة ولو في زمان متأخر، وأما شرائط المأمور به: فمعنى كون شيء شرطا له ليس إلا كونه دخيلا في صيرورة المأمور به معنونا بعنوان؛ به يكون حسنا و متعلقا للإرادة، وكما يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمر مقارن معنونا بعنوان به يكون حسنا و متعلقا للإرادة؛ فكذلك يمكن أن يصير بسبب إضافته إلى أمر متقدم أو متأخر معنونا بعنوان حسن موجب لإرادته والأمر به.

فالشرط في الحقيقة ليس هو المتأخر أو المتقدم المعدومين عند تحقق المشروط حتى يقال: بانخرام القاعدة العقلية؛ بل الشرط هو الوصف المنتزع عن إضافة المأمور به إلى المتقدم أو المتأخر؛ وذلك الوصف مقارن للمأمور، فلا يلزم تقدم الشرط أو تأخره عن المأمور به.

3 - شرائط المأمور به بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع؛ بخلاف شرائط التكليف والوضع فهي خارجة عن محل النزاع. أما خروج شرائط التكليف: فلعدم ترشح الوجوب على شرائطه لتأخره عنها. وأما شرائط الوضع: فلعدم الوجوب أصلا حتى يقع النزاع في وجوب مقدماته.

4 - رأي المصنف:

هو: دخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع؛ أي: من دون فرق بين المقارن و المتقدم و المتأخر، فيحكم بوجوب الجميع على تقدير الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

ص: 37

## الأمر الثالث في تقسيمات الواجب: (1)

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط،

### إشارة

وقد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس، مع إنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم.

=====

(1) بعد ما فرغ المصنف «قدس سره» عن تقسيمات مقدمة الواجب شرع في تقسيمات الواجب وهي متعددة:

التقسيم الأول: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وفي هذا التقسيم يبحث عن جهات:

ونذكرها إجمالاً قبل تفصيل البحث عنها. فنقول:

الجهة الأولى: فيما ذكر لكل من المطلق والمشروط من تعريفات.

الجهة الثانية: في كون هذه التعاريف حقيقية أو لفظية.

الجهة الثالثة: في أن الظاهر من كلام الأصوليين هو: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان.

الجهة الرابعة: في رجوع القيد إلى مفاد الهيئة أعني: الوجوب، و تقييد الوجوب به، أو إلى المادة أعني: الواجب.

و أما تفصيل الكلام في الجهة الأولى فنقول: إنه قد ذكر لكل منهما تعاريف. منها:

ما أفاده صاحب الفصول تبعاً للسيد عمود الدين من: أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الشرائط العامة المعتبرة في التكليف؛ من البلوغ، والعقل، والقدرة؛ كالصلاة مثلاً حيث إن وجوبها بعد حصول الشرائط العامة لا يتوقف على شيء، والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة على شيء آخر؛ كالحج فإن وجوبه بعد الشرائط العامة مشروط بالاستطاعة.

ومنها: ما عن التفتازاني والمحقق الشريف والمحقق القمي: من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالصلاة حيث إن وجودها صحيحاً يتوقف على الطهارة، ولا يتوقف وجوبها عليها؛ إذ هي واجبة على المكلف سواء كان مع الطهارة أو بدونها.

والواجب المشروط حينئذ هو: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالحج مثلاً حيث إن وجوبه يتوقف على الاستطاعة، كما إن وجوده في الخارج يتوقف عليها أيضاً.





ومنها: ما عن بعض - أي: صاحب الفصول أيضا - من: أن الواجب المطلق ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على أمر غير حاصل، ويقابله المشروط وهو: ما يتوقف تعلقه بالمكلف على أمر غير حاصل؛ فيصح أن يقال: إذا استطعت يجب عليك الحج، ولا يصح أن يقال: إذا توفضت تجب عليك الصلاة.

### عدم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و الشروط

و أما تفصيل الكلام في الجهة الثانية: فإن حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» هو:

أن هذه التعاريف لفظية، وليست بحقيقية؛ لأنها ليست مطّردة و لا منعكسة أي: ليست مانعة الأغيار، و لا جامعة الأفراد.

أما عدم كونها مانعة الأغيار: فلا تتقاض تعريف كل واحد منهما بالآخر؛ وذلك أن وجوب الصلاة يتوقف على ما يتوقف عليه وجودها، و كذلك وجوبها يتوقف على أمر زائد على الشرائط العامة مثل الوقت؛ لأنه ما لم يتحقق الوقت لم يتحقق وجوبها، و لا وجودها صحيحا.

و الحال: أن الصلاة لا- تخرج عن كونها واجبا مطلقا؛ سواء تحقق الوقت أم لم يتحقق، فينطبق تعريف الواجب المشروط على الصلاة بالإضافة إلى الوقت حسب التعريف الأول و الثاني، كما أنه ينطبق تعريف الواجب المطلق على الحج بالنسبة إلى قطع الطريق، مع إن الصلاة لا تخرج عن كونها واجبا مطلقا، و الحج لا يخرج عن كونه واجبا مشروطا.

أما عدم كونها جامعة الأفراد - حسب التعريف الثاني - فلأن هذا التعريف للمشروط لا يشمل مثل الحج مما يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده؛ ضرورة: أن وجود الحج لا- يتوقف على الاستطاعة الشرعية؛ لإمكان تحققه بدونها أي: مع الفقر، فلا ينعكس حد المشروط، إذ ليس جامعا للأفراد، و لهذا يقول المصنف: إن التعريفات المذكورة تعريفات لفظية؛ فلا مجال حينئذ للنقوض المذكورة في الكتب على تعريفات الواجب المطلق و المشروط؛ لأنهم ليسوا بصدد تحديدهما حتى يرد النقض عليها طردا و عكسا، و إنما هم كانوا في مقام شرح الاسم المقصود به معرفة المعنى في الجملة؛ كتعريف سعادة بأنها نبت.

ثم إطلاق المطلق على الواجب المطلق، و إطلاق المشروط على الواجب المشروط إنما هو بما لهما من المعنى العرفي و اللغوي، و ليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما، كما أشار إليه بقوله: «و الظاهر إنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق

و الظاهر: أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط؛ بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي، كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة: اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ، و العقل (1).

=====

و المشروط)؛ بل يطلق كل من المطلق و المشروط بما له من المعنى العرفي؛ و هو: كون الوجوب مطلقا يعني غير منوط بشيء. هذا في الواجب المطلق، و كونه منوطا به في الواجب المشروط.

فالمتحصل: أنه ليس لهم اصطلاح جديد حتى يقال: إنهم اختلفوا في تعريف كل منهما؛ بل هم بصدد شرح الاسم؛ و بيان المعنى العرفي، فلا معنى للنقض و الإبرام.

و أما تفصيل الكلام في الجهة الثالثة: - أعني كون كل من وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفين إضافيين لا حقيقيين - فهي ما أشار إليه بقوله: «كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان» بمعنى: أنه يمكن أن يكون شيء واحد بالإضافة إلى شيء مطلقا، و بالإضافة إلى الآخر مقيدا و مشروطا؛ مثل وجوب الصلاة مثلا فإنه مطلق بالإضافة إلى الطهارة، و مشروط بالإضافة إلى الزوال و دخول الوقت، و كذلك وجوب الحج فإنه مطلق بالإضافة إلى السير و قطع المسافة، و مشروط بالإضافة إلى الاستطاعة.

فهذا دليل واضح على أن الإطلاق و الاشتراط أمران إضافيان؛ إذ لو لم يكن كل واحد منهما كذلك - بأن كانا حقيقيين - لم يكد يوجد هناك واجب مطلق من جميع الجهات، و لا واجب مشروط كذلك، كما أشار إليه بقوله: «و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق» أي: و إن لم يكن الوصفان إضافيين؛ بأن كانا حقيقيين لم يكن وجه للبحث عن الواجب المطلق أصلا، إذ لم يوجد هناك واجب مطلق من جميع الجهات، و لا واجب مشروط كذلك؛ إذ ليس في الواجبات الشرعية ما يكون مشروطا بكل شيء، و لا مطلقا بالإضافة إلى كل شيء.

(1) أي: أن كل واجب مشروط بالنسبة إلى الشرائط العامة و هي أربعة: القدرة، و العلم، و العقل، و البلوغ.

و أما تفصيل الكلام في الجهة الرابعة: - و هي النزاع المعروف بين الشيخ الأنصاري و غيره من الأعلام - فهو: أن القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل هي ترجع إلى مفاد الهيئة أو إلى المادة.

فالحري (1) أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

ثم الظاهر (2): أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه

=====

(1) وقبل تفصيل البحث في الجهة الرابعة نذكر ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 42» من توضيح عبارة المتن: «فالحري أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه» أي: أن الواجب مع كل شيء من مقدماته الذي يلاحظ الواجب معه «إن كان وجوبه غير مشروط به»؛ بأن كان المولى يريد الواجب على كل حال «فهو مطلق بالإضافة إليه» أي: إلى ذلك الشيء؛ أعني: المقدمة، «وإلا» أي: وإن لم يكن كذلك - بأن كان وجوب الواجب بشرط وجود تلك المقدمة - «فمشروط كذلك» أي: بالإضافة إلى تلك المقدمة، وإن كان كل من الواجبين المطلق بالإضافة والمشروط بالإضافة «بالقياس إلى شيء آخر» من المقدمات «بالعكس».

فالمطلق مشروط، والمشروط مطلق، فالصلاة بالإضافة إلى الطهارة واجب مطلق، والحج بالإضافة إلى الزاد مشروط، وإن كانت الصلاة بالإضافة إلى شيء آخر كالوقت مشروطا، والحج بالإضافة إلى شيء آخر كالسير مطلقا.

### رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب عند الشيخ «قدس سره»

(2) هذا الكلام من المصنف توطئة لبيان النزاع بين الشيخ الأنصاري، وبين غيره من الأعلام - والمصنف منهم - وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أن للأمر مثلا-هيئة تقييد الوجوب، ومادة هي متعلق الوجوب، فإذا قيد الأمر بقيد كان حتما ظرف الفعل في زمان حصول ذلك الشرط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مبنى الشيخ «قدس سره» على أن القيد يرجع إلى المادة، والهيئة تبقى على إطلاقها، فالوجوب في الحال، وإنما الواجب متأخر، فإذا قال: «حج إن استطعت» وجب على المكلف في الحال الحج الواقع بعد الاستطاعة.

وأما على مبنى المصنف وغيره من الأعلام: فالقيد يرجع إلى مفاد الهيئة، والمادة تنقيد بتبع مفادها، فالوجوب كالواجب متأخر فلا يجب في الحال، وإنما يجب الحج بعد الاستطاعة.

وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «إن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط» أي: تقدم في كلامه الإشارة إلى الواجب المشروط حيث قال: «ضرورة: اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور»، وقال أيضا: «إن كان وجوبه غير مشروط فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك».

مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي (1)، ضرورة: أن ظاهر خطاب «إن جاءك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة (2)، وأن طلب الاكرام وإيجابه معلق على المجيء (3)، لا أن الواجب فيه (4) يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعليا و مطلقا، وإنما الواجب يكون خاصا و مقيدا، و هو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة (5) «أعلى الله مقامه»، مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة (6) واقعا، ولزوم كونه من قيود

=====

(1) أي: ظاهر الخطاب التعليقي هو: كون نفس الوجوب مشروطا.

وجه الظهور: هو أن المعلق على الشرط هو الجزاء؛ كوجوب الإكرام المعلق على المجيء في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فيكون الشرط قيدا لهيئة الجزاء التي وضعت للنسبة الطلبية، فالوجوب المستفاد من الهيئة معلق على الشرط، فقبل حصوله لا وجوب أصلا.

(2) أي: من قيود الهيئة الجزائية كما هو رأي المصنف، لا من قيود المادة كما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ لأن أكرم عند التحليل: «وجوب الإكرام».

و من البديهي: أنه لو قيل وجوب الإكرام مشروط بالمجيء يفهم منه: أن المضاف أي:

لفظ الوجوب مقيد و مشروط بالمجيء؛ لا أن المضاف إليه أعني: لفظ الإكرام مقيد به.

(3) أي: لو لا المجيء لا إيجاب ولا وجوب.

(4) أي: ليس الشرط من قيود المادة، بأن يكون الواجب في الطلب مقيدا بالشرط كما يقول الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ حيث يكون الواجب خاصا أعني: مخصوصا بزمان المجيء و هو الإكرام على تقدير المجيء في المثال المذكور على رأي الشيخ «قدس سره».

(5) نسبه إلى الشيخ الأعظم: صاحب مطارح الأنظار. راجع ج 1، ص 236.

(6) أي: فقد وقع الكلام بين الأعلام في إمكان الواجب المشروط؛ بمعنى: إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، و تقييد الوجوب به؛ بحيث لا يتحقق إلا بعد تحققه. و عمدة الأقوال فيه قولان:

أحدهما: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما في التقريرات: من عدم إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، وإنما هو راجع إلى الواجب، فالوجوب فعلي مطلق؛ كما أشار إليه المصنف بقوله: «مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا، ولزوم

المادة لبأ، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا.

=====

كونه من قيود المادة لبأ».

و ثانيهما: ما التزم به المصنف تبعا للمشهور من: إمكان رجوع القيد إلى الوجوب، و تعليق تحققة على الشرط.

و حاصل ما نسب إلى الشيخ الأنصاري يرجع إلى دعويين: دعوى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، و دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لبأ مع اعترافه بأن مقتضى القواعد العربية هو رجوع القيد إلى الهيئة في الجملة الشرطية لا إلى المادة.

### و قد استدل الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما ذهب إليه بوجهين:

و قد استدل الشيخ الأنصاري «قدس سره» على ما ذهب إليه بوجهين(1):

الوجه الأول: - و هو الدليل على الدعوى الأولى -: أن مفاد الهيئة معنى حرفي غير قابل للإطلاق و التقييد؛ لأن التقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة و الضيق، و الحرف موضوع للمعنى الجزئي الحقيقي، و من البديهي: أن الجزئي غير قابل للتقييد، فيمتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة؛ لعدم قابليته للتقييد، فإن ما هو قابل له هو المعنى الكلي حيث يصدق على حصص متعددة، فيكون قابلا للإطلاق و التقييد. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «أما امتناع كونه من قيود الهيئة» إلى أن قال: «فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب - الذي يدل عليه الهيئة - فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة»، فيكون الوجوب حينئذ مطلقا، و حاليا، و الواجب مقيدا و استقباليا.

الوجه الثاني - و هو الدليل على الدعوى الثانية: و هي ما أشار إليه بقوله: «و أما لزوم كونه من قيود المادة لبأ» - هو شهادة الوجدان بعدم اشتراط الوجوب و الطلب في شيء من الموارد.

توضيح ذلك بعد تقديم مقدمة و هي: أن الإنسان العاقل إذا توجه إلى شيء إما أن يتعلق به طلبه باعتبار اشتماله على المصلحة الداعية للأمر، أو لا يتعلق به طلبه، أما الفرض الثاني: فهو خارج عن محل الكلام، و أما الفرض الأول: فهو على قسمين:

أحدهما: أن يتعلق به الطلب بلا قيد لترتب المصلحة عليه بلا تعليق على شيء؛ كما إذا طلب الماء مطلقا.

و ثانيهما: أن يتعلق به مع قيد و خصوصية كما إذا طلب الماء بقيد البرودة و الصفاء و هذا القسم يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون القيد غير اختياري؛ كالبلوغ، و الوقت المقيد بهما الصلاة.

ص: 43

أما امتناع كونه من قيود الهيئة: فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة؛ حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب - الذي يدل عليه الهيئة -، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

و أما لزوم كونه (1) من قيود المادة لـ: فلأن العاقل إذا توجه إلى شيء و التفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.

و على الأول: فإما أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية (2)، وأخرى: لا- يكون كذلك (3)، و ما كان من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه (4) على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك (5)، على اختلاف الأغراض ثانيهما: أن يكون القيد اختيارياً؛ كالاستطاعة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التقييد في جميع هذه الأقسام و الصور راجع إلى المادة، فالقيد سواء كان اختيارياً أو غير اختياري قيد للمادة؛ و هو الواجب لا الوجوب و هو مفاد الهيئة، فرجوع القيد إلى المادة أمر وجداني يلتفت إليه كل أحد، و يجده من نفسه، و بهذين الوجهين استدلل الشيخ الأنصاري على ما ذهب إليه من عدم رجوع القيد إلى الهيئة، و رجوعه إلى المادة.

(1) قوله: «و أما لزوم كونه» - أي: الشرط من قيود المادة - إشارة إلى الدليل على الدعوى الثانية؛ بمعنى: أنه بعد امتناع رجوع القيد إلى الهيئة يتعين رجوعه إلى المادة.

(2) أي: كالطهارة للصلاة، و الاستطاعة للحج.

(3) أي: لا يكون من الأمور الاختيارية؛ كالوقت بالنسبة إلى الصلاة.

(4) أي: الأمر الاختياري قد يكون مأخوذاً في الطلب «على نحو يكون مورداً للتكليف»؛ بحيث يتوجه التكليف إلى الفعل حال تحقق ذلك الأمر الاختياري؛ كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة، فيجب تحصيل ذلك الأمر الاختياري من باب المقدمة للواجب المطلق.

(5) أي: وقد لا- يكون الأمر الاختياري مورداً للتكليف؛ كالاستطاعة لمن تمكن من تحصيلها، فإنها لم تقع مورداً للتكليف، فلا يتوجه التكليف إلى المقدمة؛ بل يجب الإتيان بالواجب على تقدير حصول المقدمة و هو الواجب المشروط.

ثم اختلاف وقوع شيء مطلقاً أو مقيداً ناشئ من اختلاف الأغراض الداعية إلى

الداعية إلى طلبه و الأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد، و القول بعدم التبعية كما لا يخفى.

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل (1) المقرر لبحثه بأدنى تفاوت، و لا يخفى ما فيه (2).

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة (3)، فقد حققناه سابقا: أن كل واحد من ذلك؛ بمعنى: أنه ربما يكون الغرض طلبه مطلقا و ربما يكون مشروطا. و لا فرق في اختلاف وقوع شيء مطلقا أو مقيدا بين القول بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد، و القول بعدم التبعية، فكما أنه بناء على التبعية يكون الوجوب حاليا و القيد راجعا إلى المادة؛ كذلك بناء على عدم التبعية، و مذهب الأشعري فإنه يقول: بأن تصور الفعل علة تامة للميل إلى الأمر و الطلب مطلقا، أو مقيدا بشيء.

=====

نعم؛ على القول بالتبعية يكون الاختلاف المزبور ناشئا من اختلاف المصالح و الأغراض.

و كيف كان؛ فقالت العدلية: بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد؛ فإن الله تعالى لا يفعل و لا يأمر و لا ينهى إلا لغرض و فائدة؛ نظرا إلى أن الفعل بلا غرض و فائدة عبث، و العبث قبيح، و القبيح يستحيل عليه تعالى.

و قالت الأشاعرة: بعدم تبعية الأحكام للمصالح و المفسد؛ بل جوّزوا عليه تعالى أن يفعل أو يأمر أو ينهى بغير غرض و فائدة؛ نظرا إلى أن الفعل بلا غرض و فائدة عبث، و العبث قبيح، و القبيح يستحيل عليه تعالى.

و قالت الأشاعرة: بعدم تبعية الأحكام للمصالح و المفسد؛ بل جوّزوا عليه تعالى أن يفعل أو يأمر أو ينهى بغير غرض و فائدة؛ بتوهم: أن الفعل لغرض و فائدة من شأن الناقص المستكمل بذلك الغرض و الفائدة، و هو «تبارك و تعالى» كامل لا نقص فيه، غفلة عن أن النقص إنما يلزم إذا كان النفع عائدا إليه تعالى، و أما إذا كان عائدا إلى غيره فلا يوجب ذلك نقصا فيه تعالى.

(1) أي: و هو العلامة الميرزا أبو القاسم النوري؛ كما في «منتهى الدراية» ج، 2 ص 163.

### إشكال المصنف على استدلال الشيخ

(2) أي: ما في استدلال الشيخ الأنصاري من الإشكال.

(3) هذا جواب عن الاستدلال بالوجه الأول؛ و هو: الدليل على الدعوى الأولى.

و حاصل جواب المصنف عن الوجه الأول هو: أن مفاد الهيئة و إن كان معنى حرفيا؛ إلا إن المعنى الحرفي لا يختلف عن المعنى الاسمي في كونه مفهوما كليًا، و إن اختلف معه في كيفية الوضع و نحوه، فكما أن المعنى الاسمي يقبل التقييد لقابليته للسعة و الضيق؛ كذلك المعنى الحرفي لما حققه المصنف في المعاني الحرفية؛ من اشتراكهما في

الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف (1) وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى؛ بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد؛ مع إنه لو سلم أنه فرد (2) فإنما يمنع عن المفهومية التي هي موضوع الإطلاق والتقييد، فيكون المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي كلياً قابلاً للإطلاق والتقييد.

=====

فكل من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام، والخصوصية تنشأ من ناحية الاستعمال؛ فيمتنع دخلها في الموضوع له، كما أشار إليه بقوله: «وإنما الخصوصية...» إلخ.

وبالجملة: أن المعنى الحرفي كلي قابل للتقييد؛ كالمعنى الاسمي، فلا مانع حينئذ من رجوع القيد إلى الهيئة لكون معناها كلياً لا جزئياً حقيقياً، ويصح أن يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ويراد منه: أن الطلب عند المجيء ثابت لإكرام زيد.

(1) أي: غاية ما يقال في الفرق بين الاسم والحرف هو: أن الاسم وضع ليراد معناه بما هو هو، والحرف وضع ليراد معناه حالة لغيره، واللحاظان خارجان عن المعنى، فلا يكون معناه جزئياً ذهنياً. فإن لحاظ الآلية في الحروف كالحاظ الاستقلالية في الأسماء إنما هو من مشخصات الاستعمال، لا من خصوصيات المعنى، ومن طوارئه، ولوازمه كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي.

(2) هذا هو الجواب الثاني عن الوجه الأول، وحاصل ما أفاده المصنف من الجواب عن الوجه الأول:

ثانياً: أننا لو سلمنا أن الهيئة مستعملة في الفرد من الطلب فنقول: إن الفرد لا يقبل التقييد إذا أنشئ أولاً مطلقاً، ثم أريد تقييده، فهذا الفرد لا يمكن تقييده عقلاً؛ لأن الفرد بمجرد الإنشاء يتشخص بتشخص خاص، ولا يعقل انقلاب الشخص المنشأ مطلقاً إلى الشخص المقيد، هذا بخلاف ما إذا أنشئ من أول الأمر مقيداً بحيث يلاحظ القيد والمقيد فيصّب عليهما الإنشاء مرة واحدة، فالممتنع هو الأول دون الثاني.

وبعبارة أخرى: أن التقييد على قسمين: أحدهما: إيجاد شيء مقيداً ومضيقاً؛ نظير ضيق فم الركبة. والآخر: تضيق ما أوجد موسعاً، والمقام نظير القسم الأول.



التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غاية الأمر: قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً، ثم تقييده ثانياً، فافهم (1).

فإن قلت: على ذلك (2)؛ يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله؛ فلا بد أن لا يكون قبل وكيف كان؛ فملخص الجواب: أن الطلب الخاص الذي هو مفاد الهيئة لم يقيد بشيء بعد إنشائه بالصيغة حتى يقال: إن الجزئي غير قابل للتقييد؛ بل أنه أنشئ مقيداً؛ بمعنى: أن المتكلم تصور الطلب بجميع خصوصياته المقصودة ثم أنشأ بالهيئة مقيداً بالخصوصية وهي الشرط، فالشرط قرينة تدل على الخصوصية، والصيغة تدل على الطلب المطلق، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، كما أشار إليه المصنف بقوله: «قد دل عليه بدالين» أي: دل على المقيد بدالين: الأول: الهيئة: الثاني: الشرط، فلا محذور في هذا التقييد أصلاً.

=====

(1) لعله إشارة إلى أن المعنى الحرفي - على مذهب الشيخ الأنصاري - بذاته جزئي حقيقي؛ لا أنه كلي، وإنما جزئيته من ناحية الإنشاء، فلا إطلاق له في حد ذاته حتى يصح إنشاؤه مقيداً.

أو إشارة إلى أنه لو سلم أن الطلب إذا أنشئ أولاً مطلقاً فلا يقبل التقييد بعد، فماذا يقال في مثل: أكرم زيدا إن جاءك؟ بحيث آخر الشرط عن الطلب، ولم يقل إن جاءك زيد فأكرمه، فإن الطلب حينئذ قد أنشئ أولاً مطلقاً، فكيف يقيد بالشرط بعد؟ فينحصر الجواب الذي لا يرد عليه الإشكال في الجواب الأول وهو: أن المعنى الحرفي كلي قابل للتقييد.

### الإشكال على رجوع القيد إلى الهيئة

(2) أي: على ما ذكرت من كون الشرط قيماً للهيئة والطلب المستفاد منها: «يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ»، وهذا الاعتراض على المصنف دليل آخر أي: دليل ثالث على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري؛ من رجوع القيد إلى المادة لا إلى الهيئة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الإنشاء والمنشأ كالإيجاد والوجود، والعلة والمعلول؛ في استحالة الانفكاك بينهما، فكما لا ينفك الوجود عن الإيجاد، والمعلول عن العلة؛ فكذلك لا ينفك المنشأ عن الإنشاء؛ لأن الإنشاء علة للمنشأ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أن تقييد المنشأ - وهو مفاد الهيئة - يرجع إلى تقييد الإنشاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على تقدير كون الشرط قيماً للهيئة - كما هو رأي المصنف لا قيماً للمادة كما هو رأي الشيخ - يلزم انفكاك الإنشاء زماناً عن المنشأ؛ لأن

حصوله طلب وبعث، وإلاّ لتخلف عن إنشائه وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به (1) بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً.

=====

الطلب لا يحصل إلاّ بعد حصول شرطه حسب الفرض، و المفروض: أن الإنشاء حالي، و المنشأ - و هو الطلب - استقبالي، فينفك الإنشاء عن المنشأ، و هو مستحيل؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة؛ لأنّ الإنشاء علة للمنشأ، فحينئذ لا محيص عن رجوع الشرط إلى المادة كما هو رأي الشيخ الأنصاري.

وقد أجاب عن هذا الاعتراض بقوله: «قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله...» إلخ.

و توضيح ما أفاده المصنف من الجواب يتوقف على مقدمة و هي: أن الإنشاء - وإن كان علة للمنشأ - إلاّ إنه ليس علة تامة في جميع الموارد؛ بل قد يكون علة تامة كإنشاء الوجوب للصلاة مثلاً على نحو مطلق و بلا قيد، فلا يلزم الانفكاك أصلاً لحصولهما فعلاً. و قد يكون علة ناقصة؛ بأن يكون الإنشاء جزء العلة، و جزؤها الآخر هو الشرط؛ كإنشاء الوجوب للحج بشرط الاستطاعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يلزم الانفكاك على الأول، و أما على الثاني: وإن كان يلزم ذلك إلاّ إنه مما لا محذور فيه؛ لورود الإنشاء على المقيد بشرط، فحصوله بمجرد الإنشاء مستلزم للخلف، فشان الإنشاء حينئذ هو شأن الإرادة في أنه إذا تعلقت بشيء متأخر فلا يقع المراد قبله، و إلاّ يلزم الخلف و كذا الإنشاء؛ فإذا تعلق بشيء مقيد بأمر متأخر فلا يقع المنشأ قبله.

(1) أي: كالأخبار بأمر على تقدير «بمكان من الإمكان»؛ أي: فكما لا يوجب تعليق المخبر به - في قولك: إن جاء زيد يكرمه عمرو - تعليقاً في الأخبار؛ فكذلك تعليق المنشأ لا يوجب تعليقاً في الإنشاء، فتوهم: كون المنشأ و الإنشاء كالإيجاد و الوجود التكوينيين غير قابلين للتعلق، و أن تعليق المنشأ يسري إلى الإنشاء فاسد؛ لعدم صحة قياس المنشأ و الإنشاء بالإيجاد و الوجود، بل الإنشاء نظير الأخبار؛ لا الإيجاد التكويني، فالإنشاء لأمر على تقدير كالأخبار به على تقدير بمكان من الإمكان، «كما يشهد به» أي:

بإمكان إنشاء أمر على تقدير أمر «الوجدان»؛ كإنشاء تمليك معلق على الموت في الوصية التمليلية مثلاً.

وقيل: كان الأولى على المصنف تبديل - الوجدان - بالدليل؛ لأن ترتب الأثر في موارد تخلف المنشأ عن الإنشاء زماناً إنما هو بالدليل الشرعي، لا الوجدان، إلاّ إن يريد بالوجدان حكم العقلاء و العرف بذلك، غاية الأمر: أن الشرع أمضاه.

و كيف كان؛ فقد يقال: إن قياس الإنشاء بالإخبار قياس مع الفارق؛ بناء على ما هو نظرية المشهور من أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، فيكون الإنشاء والمنشأ نظير الإيجاد والوجود، فلا يمكن تخلف المنشأ عن الإنشاء، كما لا يتخلف الوجود عن الإيجاد.

و أما بناء على ما هو نظرية الأستاذ السيد الخوئي «قدس سره»؛ من أن الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز من قول أو فعل: فيصح قياس الإنشاء بالإخبار في صحة التعليق، و يندفع الإشكال المذكور من أصله؛ إذ يمكن أن يكون الاعتبار حالياً، و المعتبر أمراً متأخراً، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً، فالتفكيك بين الاعتبار و المعتبر - و إن كان يلزم - إلا أنه لا محذور فيه، و لا يقاس ذلك بالتفكيك بين الإيجاد و الوجود في التكوينيات، و يشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليكية، فلو قال الموصي: هذه الدار لزيد بعد وفاتي؛ فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته، مع إن الاعتبار فعلي، و من البديهي: أن هذا ليس إلا من ناحية أن الموصي اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة. و من هنا لم يستشكل أحد في صحة تلك الوصية حتى من القائلين برجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

قوله: «فتأمل جيداً» لعله إشارة إلى إشكال و جواب. و أما تقريب الإشكال فيقال: إن المنشأ إذا كان بعد حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأن الإنشاء حين وجود الشرط معدوم.

و أما الجواب: فأولاً: بالنقض، و هو أن المنشأ إذا كان بعد حصول الشرط المتقدم يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ إذ المفروض: أن الشرط المتقدم أيضاً جزء من العلة، فلولا له لم يكن وجوب.

و ثانياً: بالحل، و هو: أن المنشأ أمر اعتباري، فيصح أن يكون منشؤه متقدماً كما تقدم بيانه في تصوير الشرط المتأخر هذا تمام الكلام في الجواب عن الدليل الأول للشيخ.

و أما الجواب عن دليله الثاني و هو: حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لثب؛ فقد أشار إليه بقوله «ففيه: أن الشيء إذا توجه إليه و كان موافقاً للغرض...» إلخ.

و حاصل ما أجاب المصنف عن الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري - و هي: لزوم رجوع الشرط إلى المادة لثب - هو: صحة رجوع الشرط إلى الهيئة، و عدم امتناعه، بلا فرق بين القول بتبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح و المفسدات، و بين القول بتبعيةها لما في متعلقاتها من المصالح و المفسدات على ما عليه الأكثر.

توضيح ذلك بعد تقديم مقدمة وهي: أن الأحكام - على ما هو الحق عند العدلية - تابعة للمصالح والمفاسد؛ إما في نفس الأحكام، أو في متعلقاتها، ثم تلك المصالح تارة:

لا يكون حصولها مشروطا بشرط، وأخرى: يكون حصولها مشروطا بشرط.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن حال الطلب النفساني الذي يظهر وينقدح في نفس الطالب و الأمر كحال الإرادة، فإن الإنسان إذا راجع وجدانه و التفت إلى شيء فقد لا يريده أصلا، وقد يريده على كل حال و تقدير، وقد يريده على تقدير دون تقدير، و حال دون حال، بل الطلب هو نفس الإرادة على ما سبق في بحث اتحاد الطلب و الإرادة.

ثم وجه اختلاف الطلب و الحكم إطلاقا و تقييدا: أن الإنسان قد يتوجه إلى شيء فيتعلق به طلبه النفساني لأجل ما فيه من المصلحة، ولكن ربما يمنعه المانع عن إنشاء الطلب المطلق الحالي، فيضطر الإنسان إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول المقارن لزوال المانع ثبوتا لتحصيل تلك المصلحة.

هذا ظاهر بناء على تبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها.

و أما بناء على تبعية الأحكام للمصالح في نفس الأحكام: فالأمر أوضح و أظهر؛ لأنه كما تكون المصلحة في الحكم المطلق بلا قيد؛ فكذا تكون المصلحة في الحكم المشروط.

الأول: كوجوب الصلاة بالإضافة إلى الطهارة. الثاني: كوجوب الحج بالإضافة إلى الاستطاعة؛ إلا إن الحكم الفعلي قد يتخلف عن المصلحة التامة الكاملة على كلا القولين - هما تبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها أو في أنفسها - كما في موارد قيام الأمارات، أو الأصول العملية على خلاف الأحكام الواقعية الموجب لسقوطها عن الفعلية.

و الحال: أن المصالح في متعلقاتها محفوظة. و كما في بعض الأحكام في أول البعثة، فكم من واجب فيه مصلحة تامة، و الحكم كان مجعولا. في الواقع على طبق المصلحة؛ و مع ذلك كان للنبي «صلى الله عليه و آله» مانع عن إنفاذه و إظهاره. و مقام البحث من هذا القبيل؛ بمعنى: أنه قد يكون الشيء فيه مصلحة تامة، و يتبعها الحكم الواقعي، و لكن يمنع وجود المانع الأمر عن إنشاء الطلب المطلق الفعلي، فحينئذ ينشئ الطلب المشروط الثابت على تقدير شرط متوقع الحصول المقارن لزوال المانع؛ خوفا من أن لا يتمكن من الجعل و الإيجاد المطلق عند زوال المانع، فينشئ الطلب من الآن مشروطا بشرط، و مقيدا بقيد حتى يصير الحكم فعليا عند حصول الشرط بنفسه؛ بلا حاجة إلى خطاب جديد آخر.

و أما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبأ ففيه: أن الشيء إذا توجه إليه، و كان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه و يطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا، و يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلا قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله، لا مطلقا و لو متعلقا بذلك على التقدير، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، و لا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد بالمجيء، هذا بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

و أما بناء على تبعتها للمصالح و المفسد في الأمور به، و المنهي عنه فكذلك، ضرورة: أن التبعية كذلك إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية.

فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول و الأمارات على خلافها، و في بعض الأحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم «عجل الله فرجه»، مع إن حلال محمد «صلى الله عليه و آله» حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة(1)؛ و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقيا مرّ الليالي و الأيام؛ إلى أن تطلع شمس الهداية و يرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة «عليهم السلام»(2).

=====

و محصل الجميع: أن الأحكام الشرعية ليست جزافية بضرورة من مذهب العدلية، بل كل واحد من الأوامر و الأحكام قد صدر عن الشارع؛ إما من جهة كون متعلقه مشتملا على مصلحة ملزمة أريد إيصالها إلى العبد، و حينئذ فقد يرى المولى أن الفعل الكذائي على إطلاقه - و بأي وجه حصل مشتمل - على المصلحة أو الحكم الكذائي

ص: 51

1- بصائر الدرجات، ص 148، ح 7. و في الكافي، ج 1، ص 58، ح 19 عن الصادق «عليه السلام»: «حلال محمد حلال أبدا إلى يوم القيامة، و حرامه حرام أبدا إلى يوم القيامة».

2- وقد وردت روايات كثيرة توضح تفرد القائم ببعض الأحكام؛ لعدم وجود المانع من إظهارها، منها: ما في البحار، ج 52، ص 325، ح 39: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «دما في الإسلام حلال من الله «عزّ و جل» لا يقضي فيهما أحد بحكم الله «عزّ و جل» حتى يبعث الله القائم من أهل البيت، فيحكم فيهما بحكم الله «عزّ و جل»؛ لا يريد فيه بينة: الزاني المحصن يرحمه، و مانع الزكاة يضرب رقبتة».

كذلك، فلا محالة يأمر به على نحو المطلق أو ينشئ الحكم كذلك.

وقد يرى أن الفعل الكذائي أو الحكم الكذائي حال كون كل واحد يكون مقيدا بقيد، مشتقلا على المصلحة لا مطلقا؛ فلا محالة يأمر به على نحو المقيد، أو ينشئ الحكم كذلك. وإما من جهة كون متعلقة مشتقلا على مفسدة ملزمة؛ فنهى المولى يكون دافعا عن تلك المفسدة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 51»:

«أن الشيء إذا توجه» المولى «إليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة»؛ كما يقوله العدلية، «أو غيرها» من مطلق الجهة الموجبة للطلب - كما يقوله الأشعري - «كما يمكن أن يبعث فعلا إليه ويطلبه حالا» من غير تقييد بشرط «لعدم مانع عن طلبه» فعلا؛ «كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا» بحصول الشرط - إلى أن قال - «فلا يصح منه» أي: من المولى «إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله لا مطلقا» أي: لا يصح الطلب المطلق «ولو» كان هذا الطلب المطلق «متعلقا بذلك» الشيء المأمور به «على التقدير» أي: تقدير حصول الشرط، أي: يلزم الطلب المقيّد حينئذ، ولا يصح الطلب المطلق ولو كان منصبا على المادة المقيدة، «فيصح منه طلب الإكرام» المقيد بكونه «بعد مجيء زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد» هذا الطلب «بالمجيء». هذا بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها» أي: في نفس الأحكام. «في غاية الوضوح»؛ لوضوح: إمكان كون المصلحة في الإطلاق، وإمكان كونها في التقييد بأن يكون هناك مانع عن الإطلاق مثلا.

«و أما بناء على تبعيتها للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهي عنها» أي: في متعلق الأحكام «فكذلك» في غاية الوضوح؛ وإن كان ربما يتوهم أنه بناء على ذلك يستقيم ما ذكره الشيخ «رحمه الله»؛ من كون القيود راجعة إلى المادة.

و تقريره: أن الحكم تابع للمتعلق و هو حسن أو قبيح بحسب ذاته؛ فلا معنى لمنع المانع، لكن هذا توهم فاسد؛ «ضرورة: أن التبعية كذلك» للمصلحة في المتعلق «إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية؛ لا» أن التبعية لمصلحة المتعلق في الأحكام «بما هي فعلية»، بل الأحكام الفعلية تابعة لما فيها من المصالح، و عليه: فقد يمنع من فعلية الطلب مانع، فلا يكون الحكم فعليا، بل معلقا فلا يتم مدعى الشيخ «رحمه الله»، و مما يدل على جواز تقييد الفعلية بوجودات متأخرة أمور ثلاثة، فقد أشار المصنف إلى الأول

فإن قلت: (1) فما فائدة الإنشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا وبعثا حاليا.

قلت (2): كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى منها بقوله: «كما في موارد الأصول و الأمارات على خلافها» أي: خلاف الأحكام الواقعية، فإن مصلحة التسهيل أو غيره مانعة عن فعلية الحكم الواقعي. و إلى الثاني:

=====

بقوله: «و في بعض الأحكام في أول البعثة»، فإنها لم تكن فعلية لعدم استعداد المكلفين، وقد أشار النبي «صلى الله عليه وآله» في بعض الأخبار إلى ذلك. و إلى الثالث: بقوله:

«بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه»، فإنها بعد ظهوره تكون فعلية بعد ما لم تكن، فهذه الأمور الثلاثة شواهد على تقييد الأحكام الفعلية بما هي فعلية؛ لا الأحكام الواقعية بما هي واقعية.

(1) هذا الاعتراض من المصنف على نفسه دليل رابع للشيخ «رحمه الله» القائل برجوع القيد إلى المادة.

و حاصل هذا الاعتراض: أن كون الإنشاء حاليا مع كون المنشأ استقباليا - كما هو مقتضى رجوع القيد إلى الهيئة - عديم الفائدة؛ فيلزم أن يكون الإنشاء لغوا لعدم فائدة فيه؛ إذ المفروض: ترتب المنشأ - وهو مفاد الهيئة - على الشرط الذي لم يحصل بعد، فالوجوب حينئذ لم يكن فعليا فيكون الطلب لغوا؛ لأن المشروط لا يتحقق إلا بعد تحقق شرطه؛ مثلا: إذا كان وجوب ذهاب زيد إلى دار عمرو مقيدا بطلوع الشمس؛ كان أمر المولى في الليل له بالذهاب كذلك لغوا؛ لعدم وجه لكون الأمر مشروطا بشرط، مع تمكن المولى من الأمر المطلق عند حصول الشرط؛ بأن يأمره بذلك في المثال المذكور بعد طلوع الشمس.

(2) حاصل جواب المصنف عن لغوية الإنشاء المشروط لعدم فائدة فيه: إنه ليس الإنشاء المذكور بلا فائدة، بل له فائدتان: الفائدة الأولى: ما أشار إليه بقوله: «كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط...» إلخ.

و ملخص الكلام في الفائدة الأولى هو: عدم الحاجة إلى إنشاء جديد بعد حصول الشرط؛ بل يصير الطلب و البعث فعليا بعد حصول الشرط؛ من دون حاجة إلى خطاب جديد، بل لو لا الإنشاء قبل الشرط لما كان المولى متمكنا من الخطاب المطلق بعد حصول الشرط؛ بأن كان هناك محذور يمنع من الخطاب المطلق بعد حصول الشرط، فلو لم يتمكن المولى عن الإنشاء في زمان حصول الشرط، أو كان له مانع عن إنشاء الطلب المطلق حين حصوله؛ فيكتفي بالوجوب المشروط.

الفائدة الثانية: ما أشار إليه بقوله: «مع شمول الخطاب كذلك» أي: على نحو المشروط.

خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثا فعليا بالإضافة، و تقديريا بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم و تأمل جيدا.

ثم الظاهر: دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضا (1)، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر: تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

=====

و حاصل الكلام في الفائدة الثانية هو: شمول الخطاب و عمومها؛ بحيث يشمل واجد الشرط و فاقد، فيكون الخطاب فعليا بالإضافة إلى واجد الشرط، و مشروطا بالنسبة إلى فاقد، فالخطاب في قول الشارع: - حجوا إن استطعتم - فعليّ لواجد الاستطاعة، و إنشائي لفاقدها، فيكتفي بهذا الإنشاء على كلا التقديرين أي: وجود الاستطاعة و عدمها.

لا يقال: أنه يلزم استعمال اللفظ في المعنيين في إطلاق واحد - و هما الوجوب الشأني بالنسبة إلى غير الواجد للشرط، و الوجوب الفعلي بالإضافة إلى الواجد للشرط - كما قلت هذا في صيغة الأمر، و هي: «حجوا» في المثال المذكور.

فلأنه يقال: إن خطاب «حجوا» يدل على إنشاء الوجوب المشروط و الإنشائي فقط، و لكن العقل و النقل من الخارج يدلان على فعلية الوجوب بالإضافة إلى واجد الشرط و هو المستطيع حاليا، كما أن سائر الخطابات الشرعية بالإضافة إلى العالمين بها فعلية، و بالنسبة إلى الجاهلين بها شأنية، فليس في المقام استعمال اللفظ في معنيين مختلفين.

قوله: «فافهم و تأمل جيدا»؛ لعله إشارة إلى ما ذكر من الإشكال و الجواب.

### **توهم خروج المقدمات الوجودية عن محل النزاع**

(1) كالمقدمات الوجودية للواجب المطلق، لأنه بعد حصول مقدمات وجوبه يصبح الواجب مطلقا و فعليا. و بحسب الدقة هذا من المصنف «قدس سره» دفع لتوهم خروج المقدمات الوجودية للواجب المشروط عن محل النزاع.

أما تقريب التوهم فيتوقف على مقدمة و هي: أن مقدمات الواجب المشروط على قسمين:

الأول: مقدمة وجودية: كقطع المسافة التي هي مقدمة وجودية للحج.

الثاني: مقدمة وجوبية: كالاستطاعة التي هي مقدمة وجوبية للحج.



ذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المشهور قال: بخروج مقدمات الواجب المشروط مطلقا عن محل النزاع، فلذا خصص بعض العلماء النزاع بمقدمات الواجب المطلق.

وحاصل الدفع والجواب عن التوهم المذكور: أنه لا فرق بين الواجب المشروط والواجب المطلق في المقدمات الوجودية، فكما أن المقدمات الوجودية للواجب المطلق داخلية في محل النزاع فكذلك المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلية فيه؛ لأن الواجب المشروط بعد تحقق مقدمات وجوبه يصير الواجب فعليا، فيأتي النزاع في مقدماته؛ إذ لا فرق بين الحجج بالإضافة إلى قطع المسافة، بعد تحقق الاستطاعة، وبين الصلاة بالإضافة إلى الوضوء، فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق.

نعم الفرق بينهما: أن وجوب مقدمات الواجب المشروط تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط؛ بمعنى: أنه إذا كان وجوب ذبيها مشروطا كان وجوبها مشروطا، وبمجرد صيرورة وجوب ذبيها فعليا يصير وجوبها فعليا.

هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة». وكيف كان؛ فلا إشكال في دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع، غاية الأمر: أن وجوب المقدمة - بناء على القول به للملازمة بين وجوبي الواجب ومقدمته - تابع لوجوب ذبيها إطلاقا واشتراطا. هذا تمام الكلام في المقدمات الوجودية.

وأما المقدمات الوجوبية: فقد أشار إليها بقوله: «و أما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب: فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب».

وحاصل الكلام: أنه قد يتخيّل الإشكال في خروج المقدمات الوجوبية عن محل النزاع بناء على ما يظهر من تقارير الشيخ «قدس سره» من إنكار الواجب المشروط، ورجوع الشروط كلها إلى المادة والفعل لبّادون الطلب، بل يجب القول حينئذ بوجوبها بناء على الملازمة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن المقدمات الوجوبية المعلق عليها الوجوب في ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع على كلا القولين؛ أي: قول المشهور من تعقل الواجب المشروط، وقول الشيخ: من عدم تعقله ورجوع الشروط كلها

و أما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب: فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور و المنصور فلكونه مقدمة وجوبية (1).

=====

إلى المادة. و أما خروجها على قول المشهور فواضح؛ إذ لا وجوب لذي المقدمة قبل تحقق مقدمة الوجوب كي يترشح الوجوب منه إليها.

و أما بعد حصولها و تحققها في الخارج: فطلبها طلب لما هو حاصل و هو محال. و أما خروجها على قول الشيخ «قدس سره»: فلأنه «قدس سره» و إن كان أرجع القيود كلها إلى الفعل؛ و لكن القيود تختلف.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: بيان أقسام القيود؛ فنقول: إن القيد و الشرط «تارة»: يكون غير اختياري كالوقت كما في قول الشارع: «حج في الموسم»، أو «صلّ عند الزوال»، فهذا القسم مما لا يعقل وجوبه.

«و أخرى»: أن القيد و إن كان أمرا اختياريًا، و لكن قد أخذ على نحو لا يترشح إليه الوجوب، كما لو قال: «حج عند الاستطاعة»، أو «صلّ بعد ما تطهرت»، فإن القيد في هذا القسم و إن كان زاجعا إلى الفعل و هو أمر اختياري؛ و لكنه قد أخذ على نحو لا يترشح إليه الوجوب فلا يجب تحصيله.

و «ثالثة»: يكون القيد اختياريًا، و قد أخذ على نحو يترشح إليه الوجوب؛ كما إذا قال الشارع: «حج عن استطاعة»، أو «صل عن طهارة»، و في هذا القسم يجب تحصيل القيد غيريا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه ليس كل قيد بمجرد رجوعه إلى المادة دون الهيئة مما يلزم القول بوجوب تحصيله كما عرفت، و من هنا ظهر خروج المقدمات الوجوبية عن محل النزاع على كلا القولين.

(1) أي: فلا يمكن أن يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة؛ لأن لازم كون الشرط مقدمة للوجوب هو: تأخر وجود الوجوب عن وجود الشرط - و هي المقدمة - تأخر المعلول عن علته، و مع هذا التأخر يكون تحصيل الشرط بعد حصوله من تحصيل الحاصل المحال. هذا بناء على مذهب المشهور.

و أما بناء على ما هو مختار الشيخ «قدس سره» من رجوع القيد إلى المادة؛ فلأن الشرط و إن كان حينئذ من المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها بناء على الملازمة؛ إلا أن بعض أقسام الشروط ليس واجب التحصيل كما عرفت، و الاستطاعة من هذا القبيل، فإنها ليست واجبة التحصيل، لأنها أخذت على نحو لا يجب تحصيلها، بل وجودها

و أما على المختار لشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فلأنه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب؛ إلا إنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فإنه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟

نعم (1)؛ على مختاره «قدس سره» لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه؛ لتعلق بها الطلب في الحال - على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال - الاتفاقي دخيل في الواجب و مصلحته، فلا موجب للزوم تحصيله.

=====

قوله: «فإنه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط»؛ علة لقوله: «أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه».

و حاصل الكلام في المقام: أن الشيخ «قدس سره» جعل مثل الحج واجبا على تقدير حصول الاستطاعة، و مع حصولها كيف يترشح عليها الوجوب و يتعلق بها الطلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟! و في المقام كلام متضمن على ما يرد من الإشكال على المصنف تركناه رعاية للاختصار.

(1) هذا من المصنف استدراك عما سبق من عدم الفرق بين قول المشهور، و مختار الشيخ في خروج الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب.

و حاصل الاستدراك: أنه يظهر الفرق بين قول المشهور، و ما هو مختار الشيخ في سائر المقدمات الوجودية؛ غير المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب.

بمعنى: أن ما تقدم من عدم وجوب تحصيل الشرط على القولين؛ يختص بما أخذ في الواجب على نحو لا يجب تحصيله؛ بأن كان الشرط وجوده الاتفاقي كما سبق توضيحه، فلا فرق بين القولين في عدم وجوبه. و أما سائر مقدماته الوجودية التي لم تؤخذ بهذا النحو في الواجب، فيسري الوجوب إليها على مختار الشيخ «قدس سره»؛ إذ المفروض: كون الوجوب حاليا، و الواجب استقباليا، فيجب إيجادها فعلا.

فإذا علم بالفرض أنه يستطيع في المستقبل - و للحج مقدمات وجودية كالزاد و الراحلة - فعلى مبنى الشيخ «رحمه الله»: تتصف بالوجوب حالا؛ بناء على وجوب المقدمة من باب الملازمة؛ لاتصاف الحج بالوجوب حالا. و أما على مبنى المشهور: فلا تتصف بالوجوب قبل الاستطاعة إلا معلقا؛ لعدم اتصاف الحج بالوجوب إلا كذلك.

نعم؛ إذا لم يتحقق الشرط الذي أخذ بوجوده الاتفاقي شرطا في ظرفه في المستقبل انكشف عدم الوجوب.

و ذلك لأن (1) إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي، و الواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق؛ فإن الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق. فلا تغفل.

هذا (2) في غير المعرفة و التعلم من المقدمات، و أما المعرفة: فلا يبعد القول

=====

(1) قوله هذا تعليل لوجوب المقدمات الوجودية التي لم يعلق عليها الوجوب.

وقد أشار المصنف إلى اتحاد الواجب المشروط عند الشيخ، مع الواجب المعلق عند صاحب الفصول بقوله: «فإن الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق».

أما وجه كون الواجب المشروط على مذهب الشيخ هو عين الواجب المعلق الذي اصطلح عليه صاحب الفصول: فلأن القيد على مذهب كليهما يرجع إلى المادة، وإنما الفرق بينهما - كما سيأتي - أن المعلق الفصولي من مصاديق المشروط الشيعي؛ وذلك لأن المعلق هو: ما يتوقف الواجب على أمر غير مقدور كالدلوك في الصلاة، و الموسم في الحج.

و المشروط هو: ما يتوقف الواجب على أمر استقبالي سواء كان مقدورا كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، أو غير مقدور كالموسم بالنسبة إليه.

(2) الكلام الذي ذكرناه من: أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط كنفس الواجب مشروطة بحصول الشرط؛ بحيث إنه لو لا الشرط لم يجب ذو المقدمة فلم تجب مقدماتها؛ إنما هو في غير المعرفة. و اما المعرفة: فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط قبل حصوله شرطه - على مسلك المشهور - و هو كون الشرط قيذا للوجوب لا للواجب، فقول المصنف: «هذا في غير المعرفة» استثناء عما أفاده آنفا من تبعية المقدمة لذي المقدمة في الإطلاق و الاشتراط، فيقول المصنف: هذا في غير المعرفة و التعلم من المقدمات فإنها تابعة لذي المقدمة في الوجوب.

و أما المعرفة: فهي واجبة مطلقا أي: حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار؛ و هو كون الشرط قيذا للهيئة لا للمادة. و أما على مختار الشيخ من رجوع الشرط إلى الواجب، و كون الوجوب فعليا: فلا يرد الإشكال، و لكن ليس الوجه في وجوب المعرفة و التعلم الملازمة بين وجوبي المقدمة و ذبيها؛ و ذلك لوجهين:

الوجه الأول: هو عدم كون التعلم و المعرفة من المقدمات الوجودية التي هي مورد الملازمة؛ لوضوح: عدم كون التعلم من علل وجود الواجب؛ و ذلك لإمكان الإتيان بالواجب حال الجهل احتياطا. فوجود الصلاة مع السورة المشكوكة جزئيتها لا

يتوقف على العلم بجزئيتها؛ لجواز الإتيان بالصلاة المشتملة على السورة رجاء واحتياطاً.

نعم؛ الامتثال العلمي التفصيلي يتوقف على العلم، وحينئذ فلا يتوقف وجود الواجب على التعلم إلاّ على القول باعتبار التمييز في العبادات، لكن هذا القول ضعيف؛ فلا يكون التعلم من المقدمات الوجودية كما عرفت.

الوجه الثاني: هو عدم وجوب ذي المقدمة فعلاً؛ لعدم حصول شرطه؛ فلا وجوب حتى يترشح على المقدمة.

بل الوجوب في وجوب التعلم هو: حكم العقل بذلك للعلم الإجمالي بالأحكام؛ الموجب للفحص عنها، و تحصيل المؤمن من تبعاتها. فمجرد احتمال التكليف المنجز بالعلم الإجمالي يوجب الفحص عن الدليل، فإن لم يظفر به يسقط الاحتمال فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا مضافاً إلى روايات أمرة بتعلم الأحكام، ولذا احتل بعضهم وجوب التعلم نفسياً.

وكيف كان؛ ففي وجوب المعرفة؛ بمعنى: تعلم مسائل الواجب كمسائل الحج قبل حصول شرطه إشكال؛ فإن الأمر دائر بين القول بوجوب تعلم مسائل الحج قبل حصول شرطه؛ فيرد عليه: أنه قبل وجوب ذي المقدمة، كيف يعقل وجوب المقدمة؛ إذ المفروض:

ترشح الوجوب من ذبها؟ وبين القول بعدم وجوب تعلم المسائل حينئذ؛ فيرد عليه: أنه كيف يجوز ترك التعلم فيما لو أدى تركه إلى ترك الواجب؛ مثل ما إذا استطاع في حال سير القافلة، ولا يتمكن من التعلم؛ فإنه يفضي إلى ترك واجبات الحج.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الإشكال باختيار الشق الأول من الترديد، حيث قال: «فلا يعد القول بوجوبها» أي: وجوب المعرفة.

وقيل في الجواب: بوجوبها نفسياً طريقاً إلى حفظ الواقعيات.

وقيل: بوجوبها عقلاً إرشاداً إلى حفظ الأغراض.

وقيل: بما في المتن من استقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد احتمالها، وعدم العذر إلاّ بالفحص واليأس عن الظفر عن الدليل على التكليف.

وفي المقام ما من النقض والإبرام بما لا يخلو عن التطويل في الكلام، فتركناه رعاية للاختصار.

بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه لكنه لا- بالملازمة؛ بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، و أن العقوبة على المخالفة بلا حجة و بيان، و المؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم (1).

### **تذنيب: بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط، و إطلاق الصيغة مع الشرط**

لا- يخفى: أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا، و أما بلحاظ حال قبل حصوله: فكذلك على الحقيقة على مختاره «قدس سره» في الواجب المشروط؛ لأن الواجب و إن كان أمرا استقباليا عليه (3)، إلا إن تلبسه بالوجوب في الحال و مجاز على المختار، حيث لا تلبس

=====

(1) لعله إشارة إلى أن وجوب التعلّم ليس مطلقا؛ بل فيما إذا علم المكلف أنه لو تركه لما يتمكن من إتيان الواجب بعد حصول الشرط و لو بطريق الاحتياط.

(2) هذا التذنيب على شطرين: الشرط الأول: هو تحقيق حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط من حيث الحقيقة و المجاز.

الشرط الثاني: في أحوال الصيغة مع الشرط، فيكون الغرض من عقد هذا التذنيب:

بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط، و إطلاق الصيغة مع الشرط؛ بمعنى:

هل هي حقيقة في إنشاء الطلب المشروط أم لا؟

و أما الكلام في الشرط الأول فنقول: إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط «تارة»: يكون بلحاظ حال النسبة؛ أعني: حال حصول الشرط، و «أخرى»: يكون بلحاظ ما قبل الشرط. فعلى الأول: يكون الإطلاق على نحو الحقيقة مطلقا أي: سواء كان الشرط قيذا للهيئة كما هو مختار المصنف، أم قيذا للمادة كما هو مختار الشيخ.

و أما على الثاني: أي: الإطلاق بلحاظ ما قبل الشرط: فكان على نحو الحقيقة على مختار الشيخ، و على نحو المجاز على مختار المصنف؛ وذلك لما تقدم في مباحث المشتق من: الاتفاق على كونه مجازا فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ؛ لأن الواجب من مصاديق المشتق، فلا بد من أن يكون إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل شرطه مجازا بعلاقة الأول، أو المشاركة؛ كما هو تصريح الشيخ البهائي «قدس سره» في «زبدة الأصول».

(3) أي: على مختار الشيخ «قدس سره»؛ لأن المشتق و هو الواجب متلبس بالمبدأ

بالجوب عليه (1) قبله، كما عن البهائي «رحمه الله» تصريحه: بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الأول أو المشاركة (2).

=====

أي: الجوب في الحال؛ لما عرفت من: أن الجوب في الواجب المشروط على مختار الشيخ مطلق (1)، وليس مشروطا بشيء.

(1) أي: لا تلبس بالجوب قبل الشرط على مختار المصنف. فقوله: «حيث لا تلبس» تعليل للمجازية على مختاره.

وجه المجازية: هو عدم تلبس المادة بالجوب على المختار قبل حصول الشرط.

(2) الفرق بين علاقة الأول وعلاقة المشاركة: أن الأولى: ما كانت المناسبة بين ذاتين، فتسمى الذات في الحالة الأولى باسمها في الحالة الثانية، كأن يسمى الإنسان ترابا بعلاقة أوله إليه أي: صيرورته ترابا فيما بعد، و كإطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى: إني أراني أعصر خمرا. يوسف: 36؛ بعلاقة الأول؛ نظرا إلى صيرورته خمرا فيما بعد.

وعلاقة المشاركة هي: ما إذا كانت المناسبة بين الزمانين، بأن يسمى الشيء في هذا الحال باسمه في الحال الثاني لتقارب الزمانين؛ كإطلاق القتل مثلا على المصلوب المشرف على الموت بلحاظ قربه من القتل. و كإطلاق القتل على المشرف على القتل في الرواية؛ وهي قوله «صلى الله عليه وآله»: «من قتل قتيلًا فله سلبه» (2)، فإن القتل هو فاعيل بمعنى مفعول، ومعنى الرواية: «من قتل مقتولا فله سلبه». و الحال: إنه لا معنى لقتل المقتول ثانيا، لكن أطلق الرسول «صلى الله عليه وآله» على الكافر الحي «مقتولا» بعلاقة المشاركة؛ لأنه علم أنه مقتول بعد دقائق أو ساعة، فيكون مشرفا على القتل وزهوق الروح.

و كيف كان؛ فكان إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول الشرط على نحو المجاز بعلاقة الأول أو المشاركة. فنتيجة البحث: أنه إذا أطلق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة عند الكل.

و أما إذا كان بلحاظ حال قبل الشرط: فيكون مجازا على مذهب المصنف الذي هو المشهور، و حقيقة على مختار الشيخ «قدس سره». هذا تمام الكلام في الشرط الأول.

أما الشرط الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «و أما الصيغة مع الشرط» مثل قول القائل:

«حج إن استطعت»، فهي حقيقة على كل حال؛ أي: سواء كان الشرط قيذا للهيئة أم

ص: 61

1- مطرح الأنظار، ج 1، ص 244.

2- عنه «صلى الله عليه وآله» في البحار، ج 41، ص 72، ح 3.

و أما الصيغة مع الشرط: فهي حقيقة على كل حال؛ لاستعمالها على مختاره «قدس سره» في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال (1) فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد؛ لا المبهم المقسم.

فافهم.

=====

قيدا للمادة؛ لأن الصيغة في المثال المذكور قد استعملت في معناها حقيقة على كلا القولين؛ أما على قول الشيخ فواضح؛ لأن الطلب المستفاد من الصيغة غير مشروط بشيء أصلا.

و أما على قول المشهور - الذي هو مختار المصنف -: فلكون الطلب مستفادا من الصيغة، و تقيده مستفادا من دال آخر - و هو الشرط - فالصيغة لم تستعمل إلا في معناها و هو إنشاء الطلب و الوجوب.

(1) غرض المصنف من هذا الكلام هو: تنظير إرادة الطلب المطلق بمعنى الإرسال من الصيغة بإرادة الطلب المقيد منها؛ في كون كل من الإطلاق و التقييد بدال آخر، و عدم لزوم مجاز أصلا.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الطلب على أقسام:

الأول: الطلب المقسمي المنقسم إلى المطلق و المقيد، و قد عبر المصنف عنه بقوله:

«المبهم المقسم» و هو اللابشرط المقسمي.

الثاني: الطلب المطلق المقابل للمقيد؛ و هو: الطلب المقيد بالإطلاق و الإرسال.

الثالث: الطلب المقيد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الصيغة وضعت للقسم الأول من الطلب، و هو اللابشرط المقسمي المعروف للإطلاق و التقييد، فالطلب المطلق المقابل للمقيد بمعنى: ما يكون شاملا لما قبل الشرط و ما بعده؛ كالطلب المقيد خارج عن المعنى الموضوع له، و مفاد الصيغة على كل حال هو أمر واحد - و هو أصل الطلب - من دون دلالتها على الإطلاق و التقييد، بل هما مستفادان من دال آخر و هو الشرط، و مقدمات الحكمة؛ بمعنى: أن الصيغة تدل على أصل الطلب، و الشرط يدل على التقييد، و مقدمات الحكمة تدل على الإطلاق، فدلالة الصيغة على كل واحد من الإطلاق و التقييد تكون بنحو تعدد الدال و المدلول.

فيكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة على كل حال، غاية الأمر: الإطلاق على ما هو مختار الشيخ مستفاد من مقدمات الحكمة، و التقييد على مختار المصنف مستفاد من الشرط؛ كما هو مقتضى تعدد الدال و المدلول.



قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى احتمال أن لا تكون الصيغة مستعملة في كل من الطلب المقيد و الطلب المطلق المقابل للمقيد؛ بنحو تعدد الدال و المدلول، بل تكون الصيغة بنفسها مستعملة في الطلب المقيد، أو في الطلب المطلق المقابل للمقيد مجازاً.

غايته: أن الشرط و مقدمات الحكمة قرينة على المجاز؛ و عليه: فلا يكون استعمالها على نحو الحقيقة؛ بل يكون مجازاً لكونه في غير ما وضع له أي: في غير المبهم المقسم و هي الطبيعة اللابشرط المقسمي.

### خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - أن الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة، و الواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالحج بالإضافة إلى الاستطاعة، و ما ذكر لهما من التعاريف تعاريف لفظية و ليست بحقيقية؛ لأنها ليست مطردة و لا منعكسة.

ثم إطلاق المطلق على الواجب المطلق، و إطلاق المشروط على الواجب المشروط إنما هو بما لهما من المعنى اللغوي و العرفي، و ليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما، كما أن الظاهر: أن الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان؛ إذ يمكن أن يكون شيء واحد مطلقاً بالإضافة إلى شيء، و مشروطاً بالإضافة إلى الآخر؛ مثل وجوب الصلاة مثلاً فإنه مطلق بالإضافة إلى الطهارة، و مشروط بالإضافة إلى دخول الوقت و الزوال.

2 - النزاع المعروف بين الشيخ الأنصاري و غيره من الأعلام هو: رجوع القيود المأخوذة في لسان الأدلة إلى الهيئة كما هو مختار المصنف تبعاً للمشهور. و إلى المادة حسب مختار الشيخ الأنصاري؛ حيث قال: بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة، و لزوم كونه من قيود المادة لئلا؛ مع اعترافه بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة، فيرجع ما ادعاه إلى دعويين:

1 - دعوى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة. 2 - دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لئلا.

و قد استدلل الشيخ على ذلك بوجوه؛ إلا إن المصنف جعل بعضها اعتراضاً على ما اختاره من رجوع القيد إلى الهيئة، ثم أجاب عنه فانتظر ذلك.

و قد ذكر وجهين منها دليلاً على ما اختاره الشيخ من رجوع القيد إلى المادة، و امتناع رجوعه إلى الهيئة.

الوجه الأول: - وهو الدليل على الدعوى الأولى أعني: استحالة رجوع القيد إلى الهيئة - أن مفاد الهيئة معنى حرفي غير قابل للإطلاق و التقييد، لأن الحرف موضوع للمعنى الجزئي الحقيقي، و من البديهي: أن الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئة لعدم قابليته للتقييد.

الوجه الثاني: - وهو الدليل على الدعوى الثانية أعني: لزوم كون القيد من قيود المادة لبنا - هو: شهادة الوجدان بعدم اشتراط الوجوب و الطلب في شيء من الموارد؛ لأن القيد في جميع تلك الموارد راجع إلى المادة، و تلك الموارد مذكورة في المتن.

وقد أجاب المصنف عن الوجه الأول بقوله: «أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة...» إلخ.

و ملخص الجواب: أن مفاد الهيئة و إن كان معنى حرفيا إلا إن المعنى الحرفي عند المصنف كالمعنى الاسمي يكون مفهوما كلياً قابلاً للإطلاق و التقييد، فلا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، لكونه كلياً لا جزئياً حقيقياً. هذا أولاً.

و ثانياً: لو سلمنا أن الهيئة مستعملة في الفرد من الطلب؛ إلا إن الفرد لا يقبل التقييد إذا أنشئ أولاً مطلقاً، ثم أريد تقييده، فلا يعقل انقلاب الشخص المنشأ مطلقاً إلى الشخص المقيد. هذا بخلاف ما إذا أنشئ من الأول مقيداً؛ بحيث يلاحظ القيد و المقيد فيصّب عليهما الإنشاء مرة واحدة، فالممتنع هو الأول لا الثاني.

«فإن قلت: على ذلك...» إلخ أي: على ما ذكرت من كون الشرط قيماً للهيئة؛ «يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ» و هو مستحيل، و هذا الإشكال في الحقيقة دليل ثالث للشيخ على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة؛ بتقريب: أن الإنشاء و المنشأ من قبيل الإيجاد و الوجود، و العلة و المعلول في استحالة الانفكاك؛ فكما لا ينفك الوجود عن الإيجاد، و المعلول عن العلة؛ فكذلك لا ينفك المنشأ عن الإنشاء؛ لأن الإنشاء علة للمنشأ، و على تقدير كون الشرط قيماً للهيئة يلزم انفكاك الإنشاء عن المنشأ زماناً؛ لأن الطلب لا يحصل إلا بعد حصول شرطه، و المفروض: أن الإنشاء حالي، و المنشأ - و هو الطلب - استقبالي فيلزم الانفكاك و هو مستحيل، فلا محيص عن رجوع القيد إلى المادة كما هو مختار الشيخ.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: أن الإنشاء و إن كان علة للمنشأ؛ إلا إنه ليس علة تامة في جميع الموارد؛ بل قد يكون علة ناقصة بأن يكون الإنشاء جزء العلة،

و جزؤها الآخر هو الشرط فلا يلزم الانفكاك.

قوله: «و أما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا فيه...» إلخ جواب عن الوجه الثاني على الدعوى الثانية و هي لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا.

و ملخص الجواب عنه هو: صحة رجوع الشرط إلى الهيئة، و عدم امتناعه؛ من دون فرق بين القول بتبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح و المفاسد، و بين القول بتبعتها لما في متعلقاتها من المصالح و المفاسد على ما عليه الأكثر؛ لأن تلك المصالح على القولين:

يمكن أن يكون حصولها مشروطا بشرط، فالطلب و الحكم يكون مشروطا بذلك الشرط، فيضطر الإنسان إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول لتحصيل تلك المصلحة.

و محصل الكلام: أن الأحكام الشرعية ليست جزافية عند العدالة، بل هي تابعة للمصالح، و حينئذ قد يرى المولى أن الفعل الكذائي على إطلاقه مشتمل على المصلحة أو الحكم الكذائي كذلك؛ فلا محالة يأمر به على نحو الإطلاق، أو ينشئ الحكم كذلك.

وقد يرى أن الفعل الكذائي أو الحكم الكذائي - حال كونه مقيدا بقيد - مشتمل على المصلحة لا مطلقا، فلا محالة يأمر به على نحو المقيد، أو ينشئ الحكم كذلك.

و كيف كان؛ فالنتيجة هي: صحة رجوع القيد إلى الهيئة و لا يكون ممتنعا. «فإن قلت: فما فائدة الإنشاء» أي: هذا الاعتراض من المصنف على نفسه؛ دليل رابع للشيخ القائل برجوع القيد إلى المادة؛ بتقريب: أن رجوع القيد إلى الهيئة عديم الفائدة، فيلزم أن يكون الإنشاء بدون ترتب المنشأ عليه لغوا.

و حاصل الجواب أن للإنشاء فائدتين:

الفائدة الأولى: أن يصير الحكم فعليا بعد حصول الشرط؛ من دون حاجة إلى خطاب جديد بعد حصول الشرط بل ربما لا يتمكن المولى من الخطاب الجديد بعد حصول الشرط لوجود مانع.

الفائدة الثانية: هو شمول الخطاب و عمومه لواجد الشرط و فاقده، فيكون الخطاب فعليا لواجد الشرط، و مشروطا لفاقده.

3 - دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع؛ كدخول المقدمات الوجودية للواجب المطلق فيه؛ فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق، و خروج مقدمات الواجب المشروط مطلقا عن محل النزاع كما هو المشهور، و لهذا

خص بعض العلماء النزاع بمقدمات الواجب المطلق، و المصنف يقول بعدم الفرق بين الواجب المشروط و الواجب المطلق في المقدمات الوجودية؛ فهي داخلة في محل النزاع؛ لأن الواجب المشروط بعد تحقق مقدماته الوجودية يصير فعليا، فيأتي النزاع في مقدماته الوجودية.

و أما المقدمات الوجودية فلا ريب في خروجها عن محل النزاع على كلا القولين.

و أما خروجها على مذهب المشهور و المنصور: فلكونها مقدمات وجوبية. و أما خروجها على مختار الشيخ من رجوع القيد إلى المادة: فلأجل أن الشرط أخذ على نحو لا يكاد يترشح إليه الوجوب من الواجب؛ لأنه جعل مثل الحج واجبا على تقدير حصول الاستطاعة، و مع حصولها لا يعقل إنشاء الطلب؛ إذ ليس الطلب حينئذ إلا طلب الحاصل و هو محال.

نعم؛ إن الفرق بين مبنى الشيخ الأنصاري و مبنى المشهور إنما هو في سائر المقدمات الوجودية غير المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فهي واجبة على مبنى الشيخ، وليست واجبة على مبنى المشهور الذي هو مختار المصنف «قدس سره».

«هذا في غير المعرفة و التعلم»، و أما المعرفة: فهي واجبة مطلقا أي: حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار؛ و هو كون الشرط قيذا للهيئة. و لكن الوجه في وجوبها ليس الملازمة بين وجوبي المقدمة و ذبيها حتى يقال: كيف يعقل وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها في الواجب المشروط؛ بل وجوبها من باب حكم العقل بذلك؛ للعلم الإجمالي بالأحكام الموجب للفحص عنها، و تحصيل المؤمن من العقوبة على مخالفتها. هذا مضافا إلى روايات آمرة بتعلم الأحكام.

4- في تحقيق حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط؛ من حيث الحقيقة و المجاز، و إطلاق الصيغة مع الشرط.

أما إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال النسبة، و حصول الشرط فيكون على نحو الحقيقة مطلقا أي: كان الشرط قيذا للهيئة أم للمادة.

و أما إطلاقه عليه بلحاظ ما قبل الشرط فيكون على نحو الحقيقة أيضا على ما هو مختار الشيخ من: كون الشرط قيذا للمادة، و على نحو المجاز على مختار المصنف؛ لأنه مشتق، و إطلاق المشتق على من لم يتلبس بعد بالمبدأ مجاز كما سبق في مباحث المشتق.

و أما إطلاق الصيغة مع الشرط مثل: «حج إن استطعت» فحقيقة على كل حال أي:

ومنها (1): تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في ...

=====

سواء كان الشرط قيذا للهيئة أم قيذا للمادة؛ لأن الصيغة في المثال قد استعملت في معناها - وهو أصل الطلب - و أما الإطلاق أو التقييد فمستفادان من دال آخر كالشرط و مقدمات الحكمة، فالدلالة على كل من الإطلاق و التقييد تكون بنحو تعدد الدال و المدلول، فيكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة و الإطلاق - على مذهب الشيخ - مستفاد من مقدمات الحكمة، كما أن التقييد على مذهب المصنف مستفاد من الشرط.

5 - أما نظريات المصنف:

فهي حسب ما يلي:

1 - التعاريف المذكورة للواجب المطلق و المشروط تعاريف لفظية لا حقيقية.

2 - أن الإطلاق و التقييد وصفان إضافيان لا حقيقيان.

3 - أن القيود المأخوذة في لسان الأدلة ترجع إلى مفاد الهيئة لا إلى المادة.

4 - إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حصول الشرط على نحو الحقيقة، و بلحاظ ما قبل حصوله يكون على نحو المجاز.

5 - إطلاق الصيغة مع الشرط يكون على نحو الحقيقة على كل حال؛ أي: سواء كان الشرط قيذا للهيئة، أم قيذا للمادة.

### في تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز

#### إشارة

(1) من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى المعلق و المنجز و هو الذي ابتكره صاحب الفصول، و فرّع عليه وجوب المقدمة قبل مجيء وقت العمل بذى المقدمة في الواجب المعلق.

وقد أفاد في بيان المراد من كل منهما ما في المتن من أن المنجز: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالمعرفة، و يسمى بالواجب المنجز؛ لأن التكليف فيه ثابت و منجز.

و المعلق: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ كالحج، فإن الوجوب يتعلق به في أول أزمنة الاستطاعة، أو خروج الرقعة؛ لكن فعله يتوقف على مجيء وقته، و هو غير مقدور للمكلف، و يسمى بالواجب المعلق؛ لأن الواجب فيه معلق على أمر غير مقدور كما عرفت في الحج.

**و هناك جهات من البحث:**

الجهة الأولى: هي الفرق بين الواجب المعلق، و الواجب المشروط عند المشهور.

ص: 67

الفصول (1) إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة؛ وليس منجزاً، و إلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ وليس معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع (2) وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك الجهة الثانية: هي إنكار الشيخ لتقسيم صاحب الفصول الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق.

=====

الجهة الثالثة: إشكال المصنف على هذا التقسيم.

الجهة الرابعة: فيما يرد على الواجب المعلق من الإشكاليين الآخرين.

وأما الفرق بين الواجب المعلق الفصولي والواجب المشروط المشهور فهو: ما في كلام صاحب الفصول حيث قال: «والفرق بين هذا النوع».

(1) الفصول، ص 79 آخر الصفحة. نقلاً عن كفاية الأصول طبع مؤسسة أهل البيت، ص 100.

(2) أي: الفرق بين الواجب المعلق «وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك» أي: في الواجب المشروط للوجوب، «وهنا» أي: في الواجب المعلق «للفعل».

### الفرق بين الواجب المشروط الشيخي و الواجب المعلق عند صاحب الفصول

وحاصل الفرق: أن المعلق ما كان الوجوب فيه حالياً، والواجب استقبالياً أي: مقيداً بزمان متأخر.

والمشروط: ما كان الوجوب فيه متوقفاً على شيء، فالتوقف في المعلق الفصولي للفعل، وفي المشروط المشهور للوجوب.

وأما إنكار الشيخ «قدس سره» لهذا التقسيم: فلأن الواجب المعلق الفصولي هو عين الواجب المشروط الشيخي، فتقسيم الشيخ الواجب إلى المطلق والمشروط يغني عن تقسيم الفصول الواجب إلى المنجز والمعلق.

توضيح ذلك: أن الشيخ الأنصاري قد أرجع جميع القيود في الخطاب التعليقي إلى المادة والواجب، فالواجب المشروط عند الشيخ: ما كان الوجوب فيه حالياً، والواجب استقبالياً، هذا هو عين الواجب المعلق عند صاحب الفصول؛ لذهاب كل واحد منهما فيهما إلى رجوع القيد إلى الواجب، وإلى كون الوجوب فعلياً، كما أن الواجب المنجز الفصولي هو عين الواجب المطلق الشيخي، فلا معنى لتقسيم صاحب الفصول، بل يكفي تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط على مبنى الشيخ.

نعم؛ يمكن أن يقال: إن المعلق الفصولي أخص من المشروط الشيخي؛ لأن الواجب المشروط عند الشيخ ما كان الواجب متوقفاً على أمر استقبالي؛ سواء كان ذلك الأمر

وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى: أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى (1)، و جعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا وإثباتا (2)، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أي: إثباتا و ثبوتا، على خلاف القواعد العربية، و ظاهر المشهور، كما يشهد به (3) ما تقدم آنفا عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التقسيم؛ مقدورا؛ كالأستطاعة بالإضافة إلى الحجج، أو غير مقدور؛ كالموسم بالنسبة إليه، فيكون المعلق الفصولي من مصاديق الواجب المشروط الشيعي.

=====

وفي الحقيقة: أن إنكار الشيخ للواجب المعلق يرجع إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور.

و كيف كان؛ فالنسبة بين الواجب المشروط الشيعي و الواجب المعلق الفصولي هي:

عموم مطلق، و الواجب المشروط أعم من الواجب المعلق.

و أما النسبة بين الواجب المشروط المشهوري، و الواجب المعلق فهذه: عموم من وجه.

مادة الاجتماع هي: الحجج؛ فإن وجوبه متوقف على الاستطاعة، و الواجب - أعني الفعل - يتوقف على الموسم. و مادة الافتراق من جانب المشروط كما إذا قال المولى: «إذا جاء زيد فأكرمه»؛ فإن وجوب الإكرام متوقف على المجيء، و أما نفس الإكرام فلا توقف له على شيء. و مادة الافتراق من جانب الواجب المعلق: فيما إذا كانت المادة - أي:

الفعل - فقط متوقفا، كما إذا قال المولى: «يجب عليك الإكرام عند المجيء»؛ فإن الإكرام متوقف دون وجوبه.

(1) أي: كون الشرط قيودا للمادة.

(2) أي: لبتا و واقعا كما هو مقتضى دليله الثاني حيث قال: «و أما لزوم كونه من قيود المادة لبتا» و إثباتا أي: لفظا و دليلا كما هو مقتضى دليله الأول؛ حيث قال: «أما امتناع كونه من قيود الهيئة»، فقوله: «ثبوتا و إثباتا»؛ إشارة إلى الوجهين اللذين أفادهما الشيخ «رحمه الله» في رجوع القيد إلى المادة.

(3) أي: يشهد بكون رجوع القيد إلى المادة على خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن الشيخ البهائي من تصريحه: بأن استعمال الواجب في المشروط مجاز بعلاقة الأول أو المشاركة، و وجه الاستشهاد واضح؛ لأن استعمال الواجب في المشروط مجاز على مبنى المشهور؛ لا على مبنى الشيخ، فما أفاده الشيخ الأنصاري من رجوع القيد إلى المادة؛



ضرورة: أن المعلق بما فسره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك (1)، كما هو واضح، حيث لا يكون (2) حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

و من هنا (3) انقذح: أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

و حيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة، كما هو ظاهر المشهور، و ظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

=====

المستلزم لكون استعمال الواجب في المشروط على نحو الحقيقة مخالف لظاهر المشهور من المجازية.

قوله: «أنكر على الفصول هذا التقسيم» خير - أن - في قوله: «لا يخفى: أن شيخنا العلامة». وقوله: «ضرورة» تعليل للإنكار، و قد سبق ما حاصله: أن الشيخ قد حكم باستحالة المشروط بمعناه المشهور؛ بزعم: أن القيد يرجع إلى المادة، فالمشروط في نظره: هو عين المعلق عند صاحب الفصول، فلا مجال - بعد تقسيم الواجب إلى مطلق و مشروط - إلى تقسيمه ثانيا إلى المنجز و المعلق، و لهذا أنكر عن الفصول هذا التقسيم.

(1) أي: على البيان المتقدم في كلام الشيخ «قدس سره».

(2) هذا الكلام من المصنف بيان و توضيح لاتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيعي؛ بمعنى: أنه لا يكون حين رجوع القيد إلى المادة في تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز معنى آخر معقول؛ غير تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط عند الشيخ، فتقسيمه إلى المعلق و المنجز هو عين تقسيمه إلى المطلق و المشروط.

(3) أي: من كون الواجب المشروط بتفسير الشيخ هو عين المعلق بتفسير صاحب الفصول: «انقذح» أي: ظهر: أن الشيخ لم ينكر في الحقيقة المعلق الفصولي؛ بل هو ملتزم به ثبوتا و واقعا - و إن أنكره إثباتا و دليلا - فالشيخ التزم بالواجب المعلق لكن سماه مشروطا. نعم؛ إنه أنكر المشروط بمعناه المشهور.

و كيف كان؛ فغرض المصنف من قوله: «من هنا انقذح...» إلخ هو الإشكال على إنكار الشيخ - بحسب الظاهر - للمعلق الفصولي: بأن هذا الإنكار لم يقع في محله؛ إذ المفروض: اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيعي، و من المعلوم: أن الاعتراف بأحدهما اعتراف بالآخر، فلا معنى للإنكار.

نعم؛ يمكن أن يقال (1): إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، و خصوصية كونه حاليا أو استقباليا لا توجهه ما لم توجه الاختلاف في المهم، وإلا لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه (2)؛ فإن ما رتب عليه من وجوب المقدمة فعلا - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته؛ لا من استقبالية الواجب، فافهم (3).

=====

## إشكال المصنف على صاحب الفصول

(1) أما إشكال المصنف على تقسيم الفصول بعد دفع إشكال الشيخ عنه، فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن مقصود صاحب الفصول من هذا التقسيم هو:

التخلص عن العويصة الآتية وهي: وجوب المقدمة من قبل وجوب ذي المقدمة؛ كالغسل في الليل لأجل الصوم في نهار شهر رمضان أو غيره من الصوم المعين، فالتزم بالواجب المعلق ليكون الوجوب حاليا من قبل مجيء الغد، ويعقل ترشح الوجوب إلى الغسل من قبل مجيء وقت الصوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن التخلص المذكور إنما هو من أثر حالية الوجوب - وهي مشتركة بين المنجز والمعلق - لا من أثر استقبالية الواجب المختصة بالمعلق، فما يترتب عليه الأثر لا يختص بالمعلق، وما يختص بالمعلق لا يترتب عليه الأثر.

وعليه: فلا وجه لهذا التقسيم بعد أن كان بكلا قسميه من الواجب المطلق، واختلاف أنحاء الواجب لا توجه التقسيم ما لم توجه الاختلاف في الأثر المهم أعني: وجوب المقدمة وعدمه. ومن الواضح: أنه لا أثر لهذا التقسيم بالنسبة إلى وجوب المقدمة؛ فلهذا قال المصنف: «لا وقع لهذا التقسيم».

وملخص كلام المصنف في المقام: أن مجرد كون الواجب حاليا في المنجز، واستقباليا في المعلق لا يجدي في صحة التقسيم إلى المنجز والمعلق؛ بعد كون الوجوب في كلا القسمين حاليا و مطلقا. و المفروض: أن الأثر هو وجوب المقدمة مترتب على كلا القسمين.

(2) أي: في الأثر المهم، فخصوصية كون الواجب حاليا كالمنجز، أو استقباليا كالمعلق لا تصحح التقسيم ما لم توجه تلك الخصوصية اختلافا في المهم، و المفروض:

إنه لا اختلاف فيه مع تلك الخصوصيات، فلا يصح التقسيم.

(3) لعله إشارة إلى أن مقصود صاحب الفصول من هذا التقسيم لا يكون بيان الثمرة بين المعلق والمنجز - حتى يشكل عليه بأنه لا ثمرة بينهما - نظرا إلى أن الأثر - أعني: وجوب المقدمة - مترتب على حالية الوجوب و فعليته، وهي مشتركة بينهما؛ بل

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر (1) من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، و هو: أن الطلب و الإيجاب، إنما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد؛ فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر.

=====

مقصوده من هذا التقسيم بيان الثمرة بين المعلق و المشروط المشهوري، فعلى المشروط: لا يكون الوجوب حاليا عند المشهور، فلا يمكن القول بوجوب الغسل غير يا قبل مجيء الغد، و على المعلق: يكون وجوبه حاليا، فيمكن القول حينئذ بوجوب الغسل قبل مجيء الغد، و هذا لا إشكال فيه كما هو واضح.

و في «منتهى الدراية، ج 2، ص 192» ما هذا لفظه: «لعله إشارة إلى: إن التقسيم إلى المعلق و المنجز لا- يخلو من الثمرة، و هي: إن المقدمة المعلق عليها غير واجبة في المعلق؛ بخلاف المنجز فإنه يجب تحصيل جميع مقدماته؛ لأن المفروض: كون الوجوب فيه فعليا».

بقي الكلام في الجهة الرابعة و هي: ما يرد على الواجب المعلق من الإشكاليين الآخرين غير ما مر عن الشيخ و المصنف من الإشكال عليه، و الإشكال الأول من الإشكاليين الباقيين ما أشار إليه بقوله: «ثم إنه ربما حكي عن أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق».

و الإشكال الثاني منهما ما أشار إليه بقوله الآتي: «و ربما أشكل على المعلق أيضا» فانتظر.

(1) قيل: إن المراد من بعض أهل النظر هو المحقق النهاوندي صاحب «تشریح الأصول» و قيل: هو المحقق الشهير السيد محمد الأصفهاني، و على كل حال فالمهم هو:

بيان الإشكال على الواجب المعلق، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في جميع الخصوصيات و الآثار، أي: في كونها مشتركين فيما تتوقف عليه الإرادة؛ من العلم، و التصديق بالغاية و الميل، و فيما يترتب على الإرادة من تحريك العضلات، و حصول الفعل بعده؛ و إنما الفرق بينهما: في أن الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، و التكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، فحينئذ كما أن الإرادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد - لأنها الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات - فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد و هو طلب الفعل من الغير.

قلت (1): فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة: أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المئونة - ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، وكونه مريدا له قاصدا إيّاه لا- يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك، ولعل الذي أوقعه (2) في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك وبعبارة أخرى: كما أن الإرادة التكوينية لا تنفك عن الحركة نحو الفعل، كذلك الإرادة التشريعية لا تنفك عن حركة الغير إلى الفعل والتعليق؛ حيث إن الإيجاب فيه حالي، والحركة نحو الفعل استقبالية فهو باطل لاستلزامه انفكاك الإرادة عن المراد.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك امتناع الواجب المعلق؛ لما عرفت في المقدمة من استلزامه انفكاك المراد عن الإرادة؛ لكون المراد فيه متأخرا زمانا عن الإرادة؛ إذ المفروض: استقبالية الواجب، وفعلية الوجوب ويستحيل انفكاك الوجوب عن الواجب بأن يكون الوجوب فعليا والواجب استقباليا فيكون من قبيل تخلف المعلول عن العلة وهو ممتنع.

### (1) أجاب المصنف عن إشكال بعض أهل النظر على الواجب المعلق بوجوه:

الوجه الأول من الجواب: ما أشار إليه بقوله: «فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي».

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أن المستشكل - وهو بعض أهل النظر - قد قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية بعدم انفكاك المراد عن الإرادة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف أنكر امتناع انفكاك الإرادة التكوينية - التي هي المقيس عليها عن المراد - فقال: بعدم امتناع تعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالي فيما إذا كان المراد بعيد المسافة، و مما يحتاج إلى مقدمات كثيرة محتاجة إلى زمان طويل؛ كطي المسافات ونحوه، فإن إتعاب النفس في تحصيلها ليس إلا لأجل تعلق إرادته بما لا يحصل إلاّ بها؛ فإن السفر المحتاج إلى المقدمات إنما هو للوصول إلى المراد وهو: تحصيل المال مثلا مع انفكاكه عن الإرادة - لأن فعل هذه المقدمات لا يكون له إرادة استقلالية - بل إرادة المقدمات تبعية مترشحة عن إرادة ذيها. وكيف كان؛ فالإرادة التكوينية تنفك عن مراداتنا المنوطة بتمهيد مقدمات و مضي زمان.

(2) أي: أوقع بعض أهل النظر من أهل العصر في الغلط.

للعضلات نحو المراد، و توهم: أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل (1) عن أن كونه محرّكا نحوه يختلف حسب اختلافه؛ في كونه مما لا مثنونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مثنونة و مقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، و الجامع إن يكون (2) نحو المقصود.

بل مرادهم (3) من هذا الوصف - في تعريف الإرادة - : بيان مرتبة الشوق الذي و حاصل وجه غلظه و توهمه هو: ظهور تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد في امتناع انفكاك الإرادة عن المراد، فيمتنع تحريك الإرادة نحو المتأخر عنها زمانا؛ كالواجب المعلق، حيث: إنه متأخر زمانا عن الوجوب.

=====

(1) هذا الكلام من المصنف دفع لهذا التوهم، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن المراد على قسمين:

الأول: ما يكون مرادا بالأصالة؛ كشرب الماء الموجود.

الثاني: ما يكون مرادا بالتبع؛ كبذل المال لشراء الماء و نقله إلى منزله، ثم إلى إناء يعتاد شرب الماء منه، فحركة العضلات - في المثال الأول - تكون مقصودة بالأصالة، و في المثال الثاني: مرادة بالتبع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإرادة لا تنفك عن المراد في المثالين؛ لأن المراد ليس منحصرا في المقصود الأصلي - كما عرفت في المقدمة - حتى يلزم انفكاكها عنه فيما إذا توقف المراد على مقدمات، كالمثال الثاني.

(2) أي: الجامع هو التحريك نحو المقصود؛ سواء كان أصليا أو تبعا، و الأول: فيما لم تكن هناك مقدمات. و الثاني: فيما إذا احتاج المراد إلى مقدمات.

و على كلا التقديرين: لا يلزم انفكاك الإرادة عن المراد، غاية الأمر: أن المراد في أحدهما: أصلي، و في الآخر: تبعي. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

(3) هذا هو الوجه الثاني من الجواب عن إشكال بعض أهل النظر على الواجب المعلق، غرض المصنف منه هو: منع اعتبار التحريك الفعلي في تعريف الإرادة. و أن مقصودهم من توصيف الإرادة بذلك: بيان أن الإرادة مرتبة أكيدة من الشوق المحرك للعضلات نحو المراد.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الإرادة و إن كانت عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد؛ إلا إن المراد من تحريك العضلات في تعريف الإرادة ليس هو التحريك الفعلي؛ لإمكان تعلقها بأمر متأخر لا مقدمات له أصلا، فلا حركة في

## الفرق بين الإرادة التشريعية و الإرادة التكوينية

يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلا تحريك؛ لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدمة؛ ضرورة: أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلى ذلك.

هذا مع (1) انه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث؛ ضرورة: أن البين فعلا لا نحو الفعل ولا نحو المقدمات، بل مرادهم من حركة العضلات هي: مطلق الحركة شأنية كانت أو فعلية.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يعتبر في الإرادة التحريك الفعلي للعضلات؛ بل يكفي مطلق التحريك سواء كانت حركة العضلات نحو المراد فعلية أو استقبالية. نعم؛ يعتبر فيها التحريك حين إيجاد المراد.

وكيف كان؛ فقد أجاب المصنف عن توهم بعض أهل النظر إلى الآن بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وقد غفل...» إلخ، وحصلة: تعميم المراد إلى الأصلي والتبعي بعد اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل مرادهم من هذا الوصف...» إلخ وحصلة: منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة، وكفاية التحريك في ظرف إيجاد المراد، ففي المراد الاستقبالي غير المحتاج إلى مقدمات تكون الإرادة - وهي الشوق المؤكد - موجودة بدون التحريك الفعلي، فعلى هذا تنفك الإرادة عن التحريك الفعلي نحو كل من المراد ومقدماته؛ وذلك لفرض استقبالية المراد، وعدم احتياجه إلى مقدمات، ولا ضير فيه بعد منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة، وكفاية التحريك في موطنه.

(1) هذا هو الوجه الثالث من الجواب عن إشكال بعض أهل النظر، و مرجعه: إلى بطلان قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية؛ لكون هذا القياس قياسا مع الفارق فيكون باطلا.

### **الفرق بين الإرادة التشريعية و الإرادة التكوينية**

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين الإرادتين والفرق بينهما:

أولا: أن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، و الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير.

و ثانيا: إن الإرادة التشريعية عبارة عن إحداث الداعي في نفس المكلف نحو الفعل المأمور به بتوجيه أمر إليه.

و من البديهي: أن حدوث الداعي يتوقف على بعض المقدمات؛ كتصور المكلف الأمر

البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

و لعمرى (1) ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، والإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

=====

بما يترتب عليه من مثوبة على موافقته، وإتيان متعلقه، وعقوبة على مخالفته، وترك متعلقه، وهذا مما لا يمكن أن يتحقق إلا بعد البعث بزمان قصير؛ كما في الواجب المنجز، أو بزمان طويل؛ كما في الواجب المعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية قياس مع الفارق.

و خلاصة الفرق - بيان أوضح -: أنه لو سلمنا امتناع الانفكاك في الإرادة التكوينية، فلا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية؛ وذلك لما عرفت - في المقدمة - من أن المكلف لا ينبعث عن الأمر نحو المأمور به إلا بعد تصور الأمر وما يترتب عليه من الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته؛ ليحصل له الداعي إلى الإتيان بالمأمور به، فلا محالة يتأخر الانبعاث الذي هو ظرف الواجب عن البعث، ويتحقق الانفكاك بينهما.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية وهي: إرادة الفعل من الغير باختيار ذلك الغير.

(1) يقول المصنف: «و لعمرى ما ذكرناه» من تخلف الإرادة التشريعية عن المراد واضح، فلا يكون مستحيلا - كما زعمه بعض أهل النظر - إذ لو كان مستحيلا لكان مستحيلا في الواجب المنجز أيضا؛ لأن ملاك الاستحالة هو: تخلف الانبعاث عن البعث، وهو موجود في الواجب المنجز، فلا فرق بين الواجب المعلق والمنجز في الاستحالة، فإن كان الواجب المنجز ممكنا كان الواجب المعلق أيضا ممكنا؛ إذ لا دخل لطول الزمان وقصره في الاستحالة والإمكان.

ثم يعتذر المصنف عن إطناب الكلام في المقام - وهو على خلاف ديدنه - بأنه كان لأجل رفع المغالطة والاشتباه اللذين وقعا في أذهان بعض الطلاب، كما وقع في ذهن المستشكل المذكور؛ وهو بعض أهل النظر.

وربما أشكل على المعلق أيضا (1): بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع إنها من الشرائط العامة.

وفيه (2): أن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب

=====

(1) هذا إشكال آخر على الواجب المعلق الذي قال به صاحب الفصول.

توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة و هي: أن للتكاليف الشرعية شرائط و منها:

القدرة على العمل؛ لأن القدرة على الواجب عقلا من الشرائط العامة، و مقتضى شرطيتها انتفاء الوجوب عند انتفائها؛ إذ معنى الشرط ما ينتفي المشروط بانتفائه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن القول بالواجب المعلق باطل لاستلزامه وجود المشروط عند انتفاء الشرط، إذا المفروض: هو انتفاء القدرة على الواجب مع كونها من الشرائط العامة؛ فالحج في الموسم قبل وقته غير واجب لعدم القدرة عليه، فلو كان واجبا لزم وجود المشروط عند انتفاء الشرط. و هو خلف.

(2) أي: ما يرد في هذا الإشكال: أن الشرط للتكليف هو القدرة على الامتثال حين الامتثال لا حين الإيجاب.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن القدرة على فعل الواجب على أقسام:

1 - القدرة عليه حين الإيجاب فقط.

2 - القدرة حين الإيجاب و الامتثال معا.

3 - القدرة حين الامتثال فقط.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الشرط المعتبر في وجوب شيء هو القدرة على الواجب في زمان فعله و امتثاله؛ لا القدرة حين الإيجاب فقط، و لا القدرة حين الإيجاب و الامتثال معا، و المفروض هو: وجود قدرة المكلف على الإتيان بالواجب المعلق في زمان فعله و امتثاله فقط؛ إذ لم يثبت شرعا اعتبار القدرة في زمان حدوث الإيجاب، و يكفي ثبوتها في ظرف الامتثال لتشريع الوجوب من باب الشرط المتأخر، الذي هو من الشرط المقارن حقيقة؛ بناء على ما سبق تحقيقه من المصنف - في مبحث أقسام الشرط - حيث قال: إن الشرط في الشرط المتأخر هو وجوده اللحاطي الذي هو من المقارن، و القدرة كذلك حيث أنها بوجودها العلمي شرط للإرادة لا بوجودها الخارجي.

ولذا لو علم المكلف بعدم قدرته لا يريده و إن كان مقدورا له واقعا، و كذلك لو علم بقدرته عليه يريده و إن لم يكن مقدورا له واقعا.

و كيف كان؛ فالقدرة حين الامتثال من الشرط المتأخر، كما أشار إليه بقوله: «غاية



أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع.

ثم لا وجه (1) لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور؛ بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو (2) يكون مورداً للتكليف، و يترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات الأمر: يكون من باب الشرط المتأخر، و الشرط المتأخر، كالمقارن من غير انخرام القاعدة العقلية و هي: تقدم العلة بتمام أجزائها على المعلول رتبة، و مقارنتها له زماناً.

=====

(1) أي: أنه يرد على الواجب المعلق الفصولي إشكال آخر غير ما سبق من الإشكالات؛ و هو ما أشار إليه بقوله: «لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الغرض من الالتزام بالواجب المعلق هو:

وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فإنه على القول بالواجب المعلق يجب تحصيلها قبل الوقت. هذا أولاً.

و ثانياً: أن ما يتوقف عليه حصول الواجب المعلق لا يختص بما هو ظاهر الفصول من اختصاصه بأمر غير مقدور للمكلف؛ بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر كالأستطاعة لمن يقدر على تحصيلها.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا يتفاوت في المهم - و هو وجوب المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب - بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور قبل زمان الواجب، و بين كونه مقدوراً، فحينئذ لا وجه لما في بعض الكلمات من اختصاص القيد الذي يتوقف عليه الواجب المعلق بغير المقدور، كما هو ظاهر الفصول.

(2) اختلفت النسخ في حذف حرف النفي - أعني كلمة لا - و إثباته، و المعنى واحد على التقديرين؛ إذ لو كان هذا نفيًا كان قوله: بعد «أو لا» إثباتاً لأنه نفي للنفي، و إن كان هذا إثباتاً كان قوله: «أو لا» نفيًا، و المعنى: إنه لا يفرق في تعلق الواجب بأمر مقدور متأخر بين أن لا يكون ذلك الأمر المتأخر مورداً للتكليف؛ بأن يكون توقف حصول الواجب عليه بوجوده الاتفاقي؛ لأن ظاهر الفصول هو كون الواجب المعلق هو المقيد بوجوده الاتفاقي، و لم يظهر عدول المصنف عنه.

نعم؛ ثبت عدوله عن تخصيص الفصول تعليق الواجب بغير المقدور، و لذا عمّمه المصنف للمقدور.

و قوله «لعدم تفاوت فيما يهمله...» إلخ تعليل لقوله: «لا وجه لتخصيص المعلق» كما أن قوله: «لثبوت الوجوب الحالي فيه» تعليل لوجوب المقدمات غير المقدورة في زمان

الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون المشروط لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة، بناء على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم (1) لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب الواجب، و الضمير في قوله: «فيه» و «منه» يعود إلى الواجب المعلق، و الضمير في «دونه» يعود إلى المشروط.

=====

وقوله: «لعدم ثبوته فيه» تعليل لعدم وجوب المقدمات في الواجب المشروط أي: العلة لعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط هو عدم ثبوت الوجوب في المشروط أي: في ذي المقدمة، حتى يترشح منه على المقدمة؛ لأن المفروض: هو عدم ثبوت الوجوب فيه إلا بعد الشرط.

(1) قوله: «نعم لو كان الشرط...» إلخ استدراك عن قوله: «دونه» يعني: دون المشروط.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة. وهي: أن الواجب المشروط باعتبار شرطه ينقسم إلى أقسام؛ لأن شرط الواجب على أقسام:

الأول: أن يكون الوجوب مشروطا بشرط مقارن كقول المولى: لعبد «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث يكون وجوب إكرام زيد مقارنا لمجيئه.

الثاني: أن يكون مشروطا بشرط متأخر عن الوجوب، مفروض الحصول في موطنه؛ و لكن الواجب يكون حاليا؛ كالوجوب كما في قوله: «إن سافرت يوم الاثنين فتصدق يوم الأحد بدرهمين»، فيكون كل من الوجوب و الواجب فعليا، و شرط الوجوب استقباليا.

الثالث: أن يكون الوجوب مشروطا بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول في موطنه، مع كون الواجب أيضا متأخرا كالشرط، كما في قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فمن الآن أحتم عليك إطعامه في ذلك اليوم»، و كبقاء الاستطاعة المالية إلى انتهاء المناسك؛ حيث يكون هذا متأخرا عن وجوب الحج بالاستطاعة؛ لكن يفرض وجودها قبل الموسم فيصير الوجوب فعليا، فتجب مقدماته بناء على الملازمة بين وجوب الواجب و وجوب مقدماته.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: يمكن القول بوجوب المقدمات في القسم الأخير من المشروط قبل حصول شرطه، فهذا القسم هو الذي ننتفع به بعين ما ننتفع بالواجب

المشروط به حاليا، أيضا، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا. وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

### **تنبيه (1): المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية هو فعلية وجوب ذبيها**

قد انقده - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية، المعلق، فلا فرق بين المشروط والمعلق في فعلية الوجوب ليرشح منه على مقدماته، وإنما الفرق بينهما في أن الشرط في المعلق قيد للمادة ومرتبط بها، وفي المشروط قيد للوجوب ومرتبط به، كما أشار إليه بقوله: «وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ» أي: حين كون الشرط مأخوذا على نحو الشرط المتأخر، المثبت لوجوب المقدمات «إلا كونه» أي:

=====

المشروط «مرتبطا بالشرط بخلافه» أي: بخلاف المعلق.

و ملخص الفرق: أن وجوب المشروط مترتب عليه بخلاف المعلق؛ حيث إن الواجب مرتبط ومقيد به دون الوجوب.

### **الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق**

(1) أي: تنبيه في بيان مناط وجوب المقدمة وهو فعلية وجوب ذبيها، كما أشار إليه بقوله: «هو فعلية وجوب ذبيها ولو كان أمرا استقباليا»، والغرض الأساسي من عقد هذا التنبيه في هذا المقام هو: دفع الإشكال، والتخلص عن العويصة المشهورة وهي: وجوب المقدمات في موارد عديدة مع عدم وجوب ذبيها.

و خلاصة الإشكال والعويصة: أنه لا إشكال في أنهم قد صرحوا بتبعية المقدمة لذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط، بل لا يمكن عقلا اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري قبل اتصاف ذبيها بالوجوب النفسي. ومع ذلك قد حكموا في الموارد الكثيرة بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها؛ فهذا منهم ينافي حكم العقل بامتناع اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري قبل وجوب ذبيها بالوجوب النفسي؛ لأن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة، فلا يعقل قبل وجوب ذبيها.

فلا بد من ذكر تلك الموارد أولا، ومن دفع الإشكال الوارد على وجوب المقدمة فيها ثانيا.

### **وأما الموارد التي حكموا فيها بوجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها فهي:**

1 - حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالحدث الأكبر في الليل، قبل طلوع الفجر مقدمة للصوم في الغد؛ مع عدم وجوب الصوم في الليل.

2 - حكمهم بوجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلاة لصرفه في الطهارة؛ إذا علم المكلف بعدم التمكن من تحصيله بعد دخول الوقت؛ مع عدم وجوب الصلاة قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهارة.

3 - حكمهم بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي قبل يوم عرفة مقدمة للحج.

4 - حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن أراد السفر إلى البلدان النائية، وغير ذلك من الموارد التي يجدها المتتبع في مطاوي كلمات الفقهاء. هذا خلاصة الكلام في ذكر بعض تلك الموارد.

### و أما دفع الإشكال و التخلص عن هذه العويصة فقد ذكر له وجوه عديدة:

الأول: ما نسب إلى صاحب الحاشية: من الالتزام بالوجوب النفسي في هذه الموارد.

الثاني: ما أفاده صاحب الفصول: من الالتزام بالواجب المعلق في هذه المقامات، وقد دفع الإشكال بهذا الطريق؛ إذ الوجوب يكون حالياً قبل مجيء وقت الواجب في الواجب المعلق، ولهذا تجب مقدماته فعلاً لكون الوجوب فعلياً.

الثالث: ما أفاده الشيخ الأنصاري: من الالتزام برجوع القيد و الشرط إلى المادة لا إلى الهيئة - فيكون الوجوب مطلقاً و فعلياً - لأن المقيد بالشرط الاستقبالي هو الواجب، فتجب مقدماته لكون الوجوب فعلياً.

الرابع: ما أفاده المصنف في دفع الإشكال: من الالتزام بالواجب المشروط بشرط متأخر؛ مفروض الوجود في موطنه كما سيأتي عن قريب، فيكون الوجوب حينئذ فعلياً قبل حصول الشرط.

و بعبارة واضحة: يكون وجوب ذي المقدمة فعلياً فيتشرع الوجوب منه إلى مقدماته؛ لأن المعيار في وجوبها فعلية و وجوب ذبيها و هي متحققة في الواجب المشروط بشرط متأخر مفروض الوجود في موطنه؛ لأن المفروض: أن الشرط يحصل في وقته، ولهذا لا بد من الآن الإتيان بالمقدمات التي تفوت بعد حصول الشرط.

فقد ظهر مما ذكرناه: أن دفع الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، أو بالالتزام برجوع القيد إلى المادة لئلا، بل يمكن دفع الإشكال بناء على الالتزام بالواجب المشروط على نحو الشرط المتأخر.

و كيف كان؛ فقد علم أن المعيار في وجوب المقدمة فعلية و وجوب ذبيها، ففي كل مورد كان وجوبه فعلياً كان وجوبها فعلياً أيضاً.

و كونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هو فعلية وجوب ذبيها، ولو كان أمرا استقباليا، كالصوم في الغد و المناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه و لو متأخرا، أو مطلقا، منجزا كان أو معلقا، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف، كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر و الحاضر و المستطيع إلى غير ذلك.

أو جعل (1) الفعل المقيّد باتفاق حصوله، و تقدير وجوده - بلا اختيار أو باختياره -

=====

(1) قوله: «أو جعل» عطف على قوله: «أخذ عنوانا» أي: المقدمة لا تكون واجبة إذا كانت موردا للتكليف؛ من غير فرق بين كونها عنوانا للمكلف، و بين كونها على نحو جعل الفعل المقيّد باتفاق حصوله و تقدير وجوده؛ سواء كان الحصول بلا اختيار للمكلف، أو كان باختياره موردا للتكليف.

و مثال الأول: ما لو قال المولى لعبده: أوجبت عليك الصلاة عند دخول الوقت، و أوجبت عليك الحج على تقدير حصول الاستطاعة بالإرث.

و مثال الثاني: إن سافرت فقصر، و إن استطعت بالكسب فحج؛ فإن فيهما جعل الفعل المقيّد بحصول الشرط - بلا اختيار المكلف أو باختياره - موردا للتكليف، بحيث لا تكليف بدونه.

فتحصل من عبارة المصنف: أنه لا تجب المقدمة الوجودية إلا بشروط ثلاثة:

أحدها: عدم كون المعلق عليه قيدا للوجوب - كما أشار إليه بقوله: - «فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا»، إذ لو كان قيدا للوجوب أيضا أي: كما كان قيدا للواجب لما وجب تحصيله كالأستطاعة مثلا، حيث لا يجب تحصيلها للحج؛ لإناطة الوجوب بها.

ثانيها: عدم كون المقدمة مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف؛ كما إذا أخذت عنوانا للمكلف؛ كالمسافر إذا كان القيد قيدا للموضوع، كما إذا قال المولى: «إن سافرت فقصر»، - أو قال: «إن استطعت فحج» فلا يجب تحصيله؛ لأن مثل هذه القيود مما أخذ عنوانا للموضوع يمتنع تعلق الوجوب بها؛ لأن السفر مثلا و إن كان مقدمة وجودية لصلاة القصر؛ إلا أنه يمتنع ترشح التكليف عليه، إذ المفروض:

كون الموضوع كالعلة للحكم في توقف الحكم عليه، فلا- يتحقق التكليف إلا عند تحققه، فلا بد من وجوده في وجود الحكم، و مع ذلك يمتنع ترشح الوجوب عليه لاستلزامه طلب الحاصل؛ إذ قبل الموضوع لا حكم أصلا، و بعد حصوله لا معنى لوجوب تحصيله لما عرفت من لزوم طلب الحاصل.

موردا للتكليف، ضرورة: إنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف، و مع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم (1).

إذا عرفت ذلك (2)، فقد عرفت: أنه لا إشكال أصلا في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل ثالثها: عدم كون المقدمة قيда للفعل بوجودها الاتفاقي أي: بأن لا يجعل الفعل المقيد باتفاق حصولها بلا اختيار - كالبلوغ و الوقت - أو باختيار المكلف - كالسفر مثلا - موردا للتكليف - كما أشار إليه بقوله: - «أو جعل الفعل المقيد...» إلخ؛ إذ لو كانت بوجودها الاتفاقي قيدا للواجب لكان الشرط حينئذ وجودها الاتفاقي، فلا تكون المقدمة واجبة؛ إذ ليست المصلحة الملزمة في وجودها كذلك كي توجب وجوبها.

=====

قوله: «ضرورة: أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا» تعليل لاعتبار الشرائط المذكورة في وجوب المقدمة، وقد عرفت توضيح ذلك.

(1) لعله إشارة إلى: أن القيد إذا أخذ عنوانا للمكلف صار الوجوب مشروطا فيخرج عن الإطلاق، و كذا إذا أخذ شرطا للوجوب فلا وجوب أصلا حتى يترشح على المقدمة، فهذان الشرطان مقومان للإطلاق و محققان له.

### دفع إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها

(2) أي: إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمة. «فقد عرفت: إنه لا إشكال أصلا في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما إذا كان وجوبه حاليا مطلقا، و لو كان مشروطا بشرط متأخر».

و حاصل الكلام في المقام: أن قول المصنف: «فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا...» إلخ شروع في التخلص عن العويصة المشهورة التي تقدم الكلام فيها، و في الجواب عنها.

و كيف كان؛ فكان كلامه من أول التنبية إلى هنا مقدمة للشروع في التخلص عنها، فينبغي لنا أن نذكر العويصة و الجواب عنها ثانيا توضيحا لكلام المصنف «قدس سره» هنا.

و خلاصة الإشكال و العويصة: أنه قد قام الإجماع، بل الضرورة على وجوب بعض المقدمات قبل زمان حضور الواجب كالغسل في الليل للصوم في الغد، و كتحصيل الزاد و الراحلة قبل مجيء موسم الحج، فيرد فيه الإشكال من جهة أنه تجب المقدمة قبل وجوب ذبيها، مع إن وجوبها تابع لوجوبه.

و في الجواب عن هذه العويصة وجوه: بل أقوال قد تقدم ذكرها، و قلنا: إن الشيخ الأنصاري ذهب إلى أن الشرط من قيود المادة لا الهيئة. و ذهب صاحب الفصول إلى

زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما إذا كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى، ضرورة (1): فعلية وجوبه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته.

فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه (2) محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها، وإنما اللازم (3) الإتيان بها قبل الإتيان به؛ بل (4) لزوم الإتيان بها الواجب المعلق. و ذهب المصنف إلى القول بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر إذا علم وجود الشرط فيما بعد.

=====

فوجوب ذي المقدمة ثابت فعلاً على جميع تلك الأقوال، فيترشح الوجوب منه إلى المقدمة. و لهذا قال المصنف: «فقد عرفت إنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه» أي: على الإتيان بالمقدمة بعد زمان الواجب.

(1) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليل لنفي الإشكال، يعني: لا إشكال أصلاً في وجوب المقدمة و لزوم الإتيان بها، ضرورة: فعلية وجوب الواجب و تنجزه بسبب القدرة على الواجب بواسطة مقدمته «فيترشح منه» أي: من هذا الواجب المنجز «الوجوب عليها» أي: على المقدمة، بناء «على الملازمة» بين وجوب المقدمة و وجوب ذیها، فقوله:

«فيترشح...» إلخ نتيجة لفعلية وجوب ذي المقدمة أي: فيترشح الوجوب من وجوب الواجب على المقدمات الوجودية؛ بناء على الملازمة بين وجوب الواجب نفسياً و وجوب مقدمته غيرياً.

(2) أي: من وجوب المقدمة «محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها» حتى يقال:

كيف يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة؟

و وجه عدم لزوم المحذور هو: وجوب ذي المقدمة فعلاً المقتضي لفعلية وجوب مقدماته.

(3) أي: «و إنما اللازم» من وجوب المقدمة في هذا الحال هو الإتيان بها قبل الإتيان بالواجب، و لا محذور فيه أصلاً بعد اتحاد وجوبي الواجب و مقدمته زماناً و اختلافهما رتبة.

و الحاصل: أن الوجوب لذي المقدمة حالي، لكنه على نحو المشروط بالشرط المتأخر.

(4) أي: يمكن إثبات وجوب المقدمة حتى على القول بعدم الملازمة بين الوجوب النفسي و الغيري الشرعيين؛ وذلك لكفاية حكم العقل بوجوب المقدمة من باب لزوم الإطاعة؛ لتوقف امتثال الأمر النفسي على إتيانها.

عقلا - و لو لم نقل بالملازمة - لا يحتاج (1) إلى مزيد بيان و مثونة برهان؛ كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك (2): أنه لا- ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط.

=====

(1) قوله: «لا- يحتاج...» إلخ خبر - لقوله: - «لزوم الإتيان بها عقلا» أي: الإتيان بهذه المقدمة ليس إلا «كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه»، فهذا الكلام من المصنف تنظير لمقدمات الواجب قبل زمانه بمقدماته في زمان الواجب في الوجوب العقلي.

و حاصل التنظير: أنه كما تجب المقدمات الوجودية في زمان الواجب قبل إتيانه، فكذلك تجب مقدماته الوجودية قبل زمان إتيان الواجب مع فعلية وجوبه.

و كيف كان؛ فلا إشكال - على جميع الأقوال المذكورة - في وجوب الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه في زمانه، و أما على مذهب الشيخ و الفصول «قدس سرهما» فالأمر واضح؛ لأن القيد راجع إلى المادة، و مقتضاه: فعلية الوجوب. و أما على مذهب المصنف القائل بالوجوب المشروط المشهور: فليجواز الشرط المتأخر بالمعنى المتقدم الذي مرجعه إلى الشرط المقارن.

(2) أي: بما ذكرناه. من فعلية وجوب ذي المقدمة إذا كان مشروطا بشرط متأخر، و كانت فعلية وجوبه كافية في وجوب مقدماته - انقدح: «أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة...» إلخ، أي: فظهر بما ذكرناه من كفاية الالتزام بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر في وجوب المقدمة: أنه لا ينحصر التفصي عن إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذهابها بالتشبيث بالواجب المعلق، أو بما يرجع إلى الواجب المعلق؛ من جعل الشرط من قيود المادة كما هو مسلك الشيخ الأنصاري، و الأول من صاحب الفصول أي:

التخلص عن الإشكال، و التفصي عنه لا ينحصر بالتشبيث بالواجب المعلق كما عن الفصول، أو بما صنعه الشيخ من رجوع القيود إلى المادة في الواجب المشروط.

بل هنا لنا جواب ثالث: و هو كون الوجوب فعليا و مشروطا بنحو الشرط المتأخر، فتجب مقدماته من دون الحاجة إلى ما تشبث به صاحب الفصول و الشيخ الأنصاري «قدس سرهما»، أو بالتشبيث بوجه آخر من «الوجوب النفسي التهيئي المنسوب إلى المحقق النقي في حاشيته، و من «الوجوب العقلي الإرشادي لحكم العقل بتنجز الواجب بعد وقته بالقدرة لأجل التمكن من تحصيل مقدماته قبل شرط الوجوب»، و من «الوجوب العقلي الإرشادي لأجل حكمه بلزوم حفظ غرض المولى».



فانقح بذلك (1): أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب؛ كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره، مما وجب عليه الصوم في الغد؛ إذ (2) يكشف به بطريق الإين عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه (3)، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه (4)، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها (5)، فلا محالة يكون

=====

(1) أي: بما ذكرناه من فعلية وجوب ذي المقدمة الموجبة لفعلية وجوب مقدماته - وإن كان مشروطاً بشرط متأخر - ظهر: «أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة» المقدسة «الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب»، وقد عرفت سابقاً أمثلة تلك الموارد ومنها: الغسل في الليل في شهر رمضان للصوم في الغد وغيره من سائر الأمثلة.

(2) قوله «إذ يكشف...» إلخ تعليل لنفي الإشكال، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن البرهان - على ما في علم الميزان - على قسمين:

الأول: البرهان اللّمي وهو: الاستدلال من العلة على المعلول؛ كالاستدلال بتعفن الأخلاط على الحمى، فيقال: زيد متعفن الأخلاط، و كل متعفن الأخلاط محموم، فزيد محموم.

الثاني: البرهان الإتي وهو: الاستدلال بالمعلول على العلة كالاستدلال بالحمى على تعفن الأخلاط في المثال المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقام من هذا القبيل؛ حيث إن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذیها، فيستكشف من وجوب المقدمات قبل وجوب ذیها وجوب ذیها بالبرهان الإتي، فالاستدلال بالمعلول على العلة ينفي إشكال وجوب المقدمة قبل مجيء وقت ذیها؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذیها، فيكون كاشفاً عنه، فلا إشكال في وجوبها عند وجوب ذیها.

(3) أي: أن وجوب الواجب مقدم على زمان إتيانه، «وإنما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه» أي: لا محذور في تأخر زمان الواجب و تقدم وجوبه «أصلاً».

(4) أي: ولو فرض بعدم سبق وجوب الواجب؛ «لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري»؛ لأن الوجوب الغيري فرع الوجوب النفسي، فحيث لا وجوب نفسياً لم يكن وجوب غيري، وغرض المصنف من قوله: «ولو فرض العلم بعدم سبقه» هو:

اختصاص البرهان الإتي بما إذا لم يعلم بعدم وجوب ذي المقدمة قبل مجيء وقتها، وأما إذا علم بعدم وجوبه قبل وقتها فلا مجال للبرهان المزبور؛ إذ يستحيل حينئذ اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري لاستلزامه وجود المعلول بلا علة.

(5) أي: فلو نهض دليل على وجوب المقدمة: «فلا محالة يكون وجوبها نفسياً»،

وجوبها نفسياً ولو تهيؤاً ليتهاً بإتيانها، ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه؛ فلا محذور أيضاً (1).

إن قلت (2): لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي وفي بعض النسخ: «نفسياً تهيؤاً».

=====

و كيف كان؛ فمع الدليل على وجوبها يكون وجوبها نفسياً لا غيرياً ترشحياً، و ملاك هذا الوجوب النفسي هو: تهيؤ المكلف واستعداده لإيجاب ذي المقدمة في وقته بسبب إتيان مقدمته، ثم الفرق بين هذه المقدمة وبين غيرها من المقدمات هو: إن وجوب هذه المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذي المقدمة؛ بخلاف وجوب سائر المقدمات فإنه معلول له؛ لكونه مترشحاً من وجوب ذيها.

(1) أي: فلا محذور في وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، كما لا محذور في وجوبها؛ إذا كان وجوب ذيها مشروطاً بشرط متأخر معلوم الوجود في وقته وظرفه.

و حاصل الكلام في المقام هو: أن سبق وجوب المقدمة كاشف عن وجوب ذيها فعلاً و حالياً؛ وذلك لاستحالة ترشح الوجوب من دون وجوب ذيها، فلو فرض سبق وجوب المقدمة، و علم عدم حالية وجوب ذيها فليس وجوبها ترشحياً؛ بل إما وجوب نفسي ذاتي لحكمة فيه، و إما وجوب نفسي تهيؤي أي: لحكمة التهيؤ والاستعداد للتكليف، كما ذكر في وجوب التعلم.

## الإشكال على البرهان الإني

(2) هذا الإشكال إشكال على البرهان الإني المزبور - و هو كشف وجوب المقدمة عن سبق وجوب ذيها.

توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة و هي: أن مقدمة الواجب باعتبار قدرة المكلف عليها على قسمين:

الأول: أن تكون موسعة، و هي: أن تكون مقدورة له في زمان الواجب و قبل زمانه.

الثاني: أن تكون مضيقاً بمعنى: أنها مقدورة قبل زمان الواجب فقط.

و القسم الأول لا يجب تحصيله قبل زمان الواجب، هذا بخلاف القسم الثاني، فيجب تحصيله قبل زمان الواجب لاستلزام عدم تحصيله فوت الواجب، و باعتبار الدليل أيضاً على قسمين: قسم مما قام على وجوبها دليل خاص، و قسم آخر مما لم يدل على وجوبها دليل خاص.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب الإشكال: أنه يلزم بناء على الكشف:

وجوب جميع مقدمات الواجب الوجودية، دون خصوص ما قام الدليل على وجوب الإتيان به قبل زمان ذي المقدمة؛ لأن المفروض: فعالية وجوب ذي المقدمة، و عليته

المقدمة؛ لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه (1)، إلا (2) إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدا.

=====

لوجوب المقدمات مطلقا من دون تفاوت بينها، مع إن الأمر ليس كذلك أي: ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يتم دليل على الإتيان بها قبل زمان ذبيها؛ إذ لو كانت واجبة لوجب المبادرة إلى الإتيان بها، والحال: إنه لا تجب المبادرة إلى ما لم يتم دليل بالخصوص على وجوب الإتيان بها قبل زمان ذبيها.

وبعبارة أخرى: أن لزم البرهان الإنشائي: أن وجوب إحدى المقدمات كاشف إنشائي عن وجوب ذبيها فعلا، ولازم ذلك: وجوب جميع المقدمات؛ لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز، والحال: إنه لا يجب تحصيل جميع المقدمات قبل مجيء وقت الواجب؛ إذ لا تجب المبادرة إلى ما لم يتم دليل بالخصوص على وجوب الإتيان به.

وقد ظهر - مما ذكرناه - الإشكال على المعلق الفصولي، والمشروط الشيعي؛ إذ لازمهما هو وجوب جميع المقدمات الوجودية للواجب، مع إن الأمر ليس كذلك، كما عرفت تفصيل ذلك.

(1) أي: عن الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل وقت ذي المقدمة وجوبا غيريا.

وحاصل جواب المصنف هو: الالتزام بوجوب جميع المقدمات بالوجوب الغيري بالبرهان الإنشائي؛ لأن وجوب إحدى المقدمات من قبل مجيء وقت الواجب كاشف إنشائي عن وجوب ذبيها فعلا، ثم مقتضى عليّة وجوب الواجب لوجوب مقدماته هو: الالتزام بوجوب سائر مقدماته قبل وقت ذي المقدمة، فوجوبه يلزم وجوب جميع المقدمات؛ لأنّ الوجوب الغيري الترشيحي معلول للوجوب النفسي. فإذا ثبت الوجوب النفسي قبل الوقت ثبت الوجوب الغيري كذلك، ولا تختلف المقدمات في الوجوب الغيري، هذا إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب مطلقة.

(2) أي: لا- يجب الالتزام بوجوب سائر المقدمات قبل وقت الواجب؛ إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي: القدرة عليه بعد مجيء زمانه، فتختلف المقدمات قبل الوقت، فبعضها واجبة، وبعضها غير واجبة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن لكل مقدمة سهم في إيجاد القدرة على ذبيها، فإن القدرة على الواجب ناشئة من القدرة على مقدماته، وبانتفاء القدرة

## تتمة: في اختلاف القيود في وجوب التحصيل و عدمه

قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، و كونه (1) موردا للتكليف على واحدة منها تنتفي القدرة عليه، فلا بد من قدرات متعددة حسب تعدد مقدماته.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن القدرة على الواجب من ناحية مقدماته على قسمين: قدرة خاصة، و قدرة مطلقة.

و الأولى: هي القدرة على الواجب من قبل القدرة على المقدمة بعد مجيء زمان الواجب، كما أشار إليه بقوله: «و هي القدرة عليه بعد مجيء زمانه».

و الثانية: هي القدرة على الواجب في زمانه قدرة حاصلة من زمن وجوبه، كما أشار إليه بقوله: «لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه»، فهي شاملة للقدرة بعد مجيء زمان الواجب، و للقدرة الموجودة قبل زمانه و لهذا سميت بالمطلقة، و المقدمة التي أخذ في الواجب من قبلها قدرة مطلقة: تكون واجبة من أول زمن وجوب ذيلها.

هذا بخلاف المقدمة التي أخذ في الواجب من قبلها قدرة خاصة؛ حيث لا تكون واجبة قبل زمان الواجب، بل قام الدليل على عدم وجوبها قبل زمان الواجب.

فحينئذ إذا انتفت القدرة على المقدمات المذكورة في وقت الواجب - بأن اتفق عدم التمكن منها في زمانه - سقط وجوب الواجب، فإذا انتفى الوجوب النفسي انتفى الوجوب الغيري؛ لأنه تابع.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام، و الحواشي في المقام لا تخلو عن التطويل الممل، أو الاختصار المخل.

قوله: «فتدبر جدا» لعله إشارة إلى: أن قيام الدليل على عدم وجوب المقدمة في زمان وجوب ذيلها مستلزم للتفكيك بين الوجوب النفسي و الغيري.

## في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة

(1) أي: كون القيود موردا للتكليف؛ بأن يكون تحصيلها واجبا «و عدمه» أي: عدم كونه موردا للتكليف؛ بأن لا يكون تحصيلها واجبا، و الأولى: تأنيث الضمير في «كونه» لرجوعه إلى القيود.

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أنك قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل و عدمه؛ بمعنى: أن بعض القيود يكون تحصيله واجبا، كما إذا كان قيدا

وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال؛ وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية (1) فهو، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية.

وربما قيل (2) في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، و تقييد المادة، بوجهين:

=====

للوّاجب المطلق، وبعضها لا يكون تحصيله واجباً؛ كما إذا كان القيد راجعاً إلى الهيئة المسمى بالمقدمة الوجوبية.

أو كان مأخوذاً بعنواناً للمكلف نحو: «المسافر يقصّر»، أو كان راجعاً إلى المادة، وكان غير اختياري كالوقت، أو كان اختياريًا قد أخذ على نحو لا- يترشح إليه الوجوب نحو: «صل عند ما تطهر»، والقيد في هذه الموارد مما علم حاله من حيث وجوب تحصيله وعدم لزوم تحصيله.

ولكن غرض المصنف من هذه التتمة هو: ذكر حال القيد فيما إذا لم يعلم حاله بأنه راجع إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن أو المادة؛ بنحو يمكن أن يكون مورداً للتكليف، أو يستحيل على ما عرفت من التفصيل المتقدم في القيود.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا علم حال القيد فلا كلام فيه ولا إشكال في حكمه. وأما إذا لم يعلم ذلك وأمكن رجوع القيد لثبوت واقعا وفي مقام الثبوت إلى كل من الهيئة والمادة؛ فإن كان هناك في مقام الإثبات ما يوجب ظهور رجوعه إلى الهيئة أو المادة؛ كالقواعد العربية مثلا- الموجبة لظهور رجوعه إلى الهيئة، فلا- كلام أيضا، وإن لم يكن في مقام الإثبات ما يعين ذلك: فالمرجع هي الأصول العملية و مقتضاها البراءة عن وجوب هذا القيد لكونه مشكوك الوجوب، وقد قرر في ضبط مجاري الأصول: أن الشك في التكليف مجرى البراءة، فيرجع في المقام إلى أصالة البراءة عن وجوب هذا القيد، بل عن وجوب ذي المقدمة، لأن المفروض: عليّة وجوب الواجب لوجوب مقدمته، فنفي أحدهما بأصالة البراءة مستلزم لنفي الآخر؛ للتلازم بين العلة والمعلول وجودا وعدما. هذا ما أشار إليه بقوله: «وإلا فالمرجع هو الأصول العملية».

(1) أي: القواعد العربية الموجبة للظن برجوع القيد إلى الهيئة، وإن لم توجب العلم بذلك، وإلا اندرج في صورة العلم بحال القيد، فلا وجه حينئذ للمقابلة بينه وبين صورة العلم.

(2) القائل هو صاحب التقريرات، قال بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة و تقييد المادة،

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام - على تقدير الإطلاق - يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادة يكون بدلياً (1) غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما (2): أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به ولو تم ما في التقريرات لا تصل النوبة إلى الأصول العملية لتقدم الأصول اللفظية عليها.

=====

و حاصل كلام الشيخ في التقريرات: أنه إذا ثبت قيد، ولم يعلم أنه راجع إلى الهيئة أو إلى المادة فاختار: ترجيح إطلاق الهيئة والوجوب، على إطلاق المادة والواجب لوجهين:

الأول: أن إطلاق الهيئة شمولي كالعالم بالنسبة إلى أفراده. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث إن إطلاق الهيئة شمولي، وإطلاق المادة بدلي؛ بمعنى: أن الطلب المستفاد من الهيئة ثابت على كل حال وفي كل تقدير؛ لا في حال دون حال وفي تقدير دون تقدير، فالطلب والوجوب مستمر إلى حصول امتثال أمره، وشامل لجميع التقادير والأحوال؛ نظير شمول كل عالم - في قوله: «أكرم كل عالم» - لكل فرد من أفراد العلماء في آن واحد؛ كما هو شأن العام الاستغراقي.

هذا بخلاف إطلاق المادة كالإكرام في المثال المزبور حيث إنه بدلي كالمطلق بالنسبة إلى أفراده؛ إذ المطلوب منها فرد واحد من الإكرام على البديل لا جميع أفراده (1).

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا دار الأمر بين تخصيص العام الشمولي، وبين تقييد المطلق البدلي يقدم الثاني على الأول كما سيأتي وجهه في مبحث العام والخاص، ومن المعلوم: أن ما نحن فيه من صغرياته؛ لما عرفت من أن إطلاق الهيئة شمولي، وإطلاق المادة بدلي، فالإطلاق الشمولي مما يقدم على البدلي.

(1) ملخص تقريب كون إطلاق المادة بدلياً هو: أن مقتضى تعلق الأمر بطبيعة هي مطلوبة صرف الوجود منها، الذي لا ينطبق على جميع الأفراد في آن واحد؛ بل ينطبق على كل واحد من الأفراد على البديل كما هو شأن العام البدلي، فلا محالة يكون إطلاق المادة بدلياً لا شمولياً.

### **الدليل على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة**

(2) الدليل والوجه الثاني على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة: «أن تقييد

ص: 91

مورده، بخلاف العكس، و كلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أما الصغرى (1): فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة و بيان لإطلاق المادة؛ لأنها (2) لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

=====

الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، و يرتفع به» أي: يرتفع بتقييد الهيئة «مورده» أي: مورد إطلاق المادة، «بخلاف العكس» أي: تقييد إطلاق المادة فإنه لا يوجب بطلان محل الإطلاق في الهيئة. «و كلما دار الأمر بين تقييدين كذلك» أي:

أحدهما موجب لتقييدين، و الآخر موجب لتقييد واحد «كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى» من التقييد الذي يوجب بطلان الآخر.

و أما توضيح ذلك فكرياً: فيتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين تقييد إطلاق الهيئة و بين تقييد إطلاق المادة. و حاصل الفرق بينهما هو: أن تقييد إطلاق الهيئة موجب لتقييد إطلاق المادة أيضاً؛ لأن إطلاق الهيئة يبطل محل الإطلاق في المادة، فإذا فرض مثلاً تقييد وجوب إكرام زيد بمجيئه كان الواجب - و هو الإكرام - مقيدا بالمجيء أيضاً، لأن الإكرام حينئذ لا ينفك عن المجيء.

ففيه: ارتكاب خلاف ظاهرين، هذا بخلاف تقييد إطلاق المادة؛ فإن الهيئة تبقى على إطلاقها؛ إذ التقدير ثبوت الوجوب من الآن للإكرام إلى المجيء، فالوجوب ثابت للإكرام على تقديري المجيء و عدمه، ففيه ارتكاب خلاف ظاهر واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه إذا دار الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرين، و بين ارتكاب خلاف ظاهر واحد يقدم الثاني على الأول، و المقام من هذا القبيل.

(1) أي: و هي قوله: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، و قد تقدم تفصيل ذلك.

(2) أي: المادة لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة لما عرفت: من استلزام تقييد إطلاق الهيئة تقييد المادة، بخلاف تقييد إطلاق المادة فإنه لا يستلزم تقييد إطلاق الهيئة كما عرفت.

وأما الكبرى (1): فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا إنه (2) خلاف الأصل، ولا فرق في (3) الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر، وبطلان العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين (4) موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة «أعلى الله مقامه»، وأنت خير بما فيهما.

=====

(1) أي: وهي - قوله: - «وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك...» إلخ. أي: قد عرفت النتيجة وهي: أولوية تقييد واحد حاصل من تقييد المادة، على تقييدين حاصلين من تقييد الهيئة.

وبعبارة أخرى: أولوية تقييد لا يوجب بطلان إطلاق الآخر من تقييد يوجب ذلك.

أما وجه الأولوية فهو: كون التقييد خلاف الظاهر، ومن المعلوم: أن ارتكاب خلاف ظاهر واحد أولى من ارتكاب خلاف ظاهرين عند أبناء المحاورة، الذين يحتفظون على الظواهر، ولا يعدلون عنها إلا بقريئة على إرادة خلافها.

وليس وجه الأولوية لزوم تعدد المجاز على تقدير تقييد إطلاق الهيئة، ووحده على فرض تقييد إطلاق المادة؛ وذلك لعدم لزوم المجازية في التقييد أصلاً؛ لكون القيد مستفاداً من دالٍّ آخر، مثلاً: إن الرقبة المؤمنة حقيقة في معناها، والإيمان قد أريد بدالٍ آخر من باب تعدد الدال والمدلول، فالتقييد لا يكون مجازاً على مبنى المحققين؛ كما أشار إليه بقوله: «وإن لم يكن مجازاً»؛ لأن اسم الجنس ونحوه موضوع للماهية اللابشرط المقسمي، والتقييد والإرسال كلاهما بدالٍ آخر على نحو تعدد الدال والمدلول.

(2) أي: إلا إن التقييد خلاف الأصل أي: الظاهر.

(3) أي: لا فرق في الحقيقة والواقع بين تقييد الإطلاق بعد انعقاده، وبين أن يعمل عملاً يمنع عن انعقاد الإطلاق، فيشترك مع التقييد في بطلان العمل بالإطلاق؛ كتقييد الهيئة في المقام فإنه يمنع عن وجود الإطلاق في المادة، فالمقام وإن لم يكن من دوران الأمر بين تقييد إطلاقين حقيقة، وبين تقييد إطلاق واحد؛ إلا إنه نظيره في عدم العمل بالإطلاق، فلا فرق في عدم العمل به بين تقييده وبين إيجاد عمل يمنع عن انعقاد الإطلاق من الأول.

(4) أي: هما اللذان استدل بهما لترجيح تقييد المادة على تقييد الهيئة:

أحدهما: كون إطلاق الهيئة شمولياً، وإطلاق المادة بدلياً.

والآخر: كون تقييد الهيئة مبطلاً لمحل الإطلاق في المادة، دون العكس.



أما في الأول (1): فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليا بخلاف المادة، إلا إنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنه أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

=====

### تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة

(1) أجاب المصنف كلا الوجهين، و حاصل جوابه عن الوجه الأول يتضح بعد تقديم مقدمة و هي: الفرق بين الشمول المستفاد من مقدمات الحكمة، و بين الشمول المستفاد من الألفاظ الموضوعية للعموم، و الفرق بينهما: أن الشمول المستفاد من الإطلاق إنما هو بمقدمات الحكمة، و العموم المستفاد من ألفاظ العموم إنما هو بالوضع، و الأول: كالمفرد المحلى باللام بناء على عدم وضعه للعموم، فعمومه إنما هو ببركة مقدمات الحكمة، كقوله تعالى: أحلّ الله البيع، فالمستفاد من البيع هو العموم الشمولي ببركة مقدمات الحكمة، كما أن المستفاد من المفرد المنكر في نحو: «أكرم عالما» هو العموم البدلي بمقدمات الحكمة.

و الثاني: كالجمع المحلى باللام في نحو: «أكرم العلماء»؛ حيث إن عمومه إنما هو بالوضع لا بمقدمات الحكمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: إن إطلاق الهيئة و إن كان شموليا و الآخر بدليا؛ إلا إن المناط في ترجيح أحد الإطالقين على الإطلاق الآخر ليس كون أحدهما شموليا و الآخر بدليا؛ بل المناط في الترجيح هو الاستناد إلى الوضع؛ لأن الأقوى هو ما يكون مستندا إليه، و قد عرفت: عدم كون شمول إطلاق الهيئة بالوضع، بل هو مثل بدلية إطلاق المادة إنما هو بمقدمات الحكمة، فليس أحدهما أقوى من الآخر.

وقوله: «لأنه أيضا» تعليل لعدم الترجيح. نعم؛ إذا كان الإطلاق الشمولي مستندا إلى الوضع كما في الجمع المحلى باللام، و الإطلاق البدلي مستندا إلى مقدمات الحكمة مثل:

الإطلاقات المنعقدة لأسماء الأجناس مثل: لفظ «البيع»، و «الربا» في قوله تعالى: أحلّ الله البيع و حرّم الربا؛ قدم الإطلاق الشمولي الوضعي على الإطلاق البدلي الحكمي، لا بملاك كونه شموليا؛ بل بملاك كونه وضعيا، و على هذا ففي المقام حيث إن كلا من إطلاق الهيئة و إطلاق المادة مستند إلى مقدمات الحكمة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر؛ و لو كان إطلاق الهيئة شموليا و إطلاق المادة بدليا.

و السر في تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة هو: أن من مقدمات الحكمة عدم البيان و عدم ما يصلح للقرينية، و الوضع بيان فيجب الاستناد إليه.

و لكن مقتضى مقدمات الحكمة يختلف؛ فقد يكون عموما شموليا كما في قوله تعالى: أحلّ الله البيع الوارد في مقام الامتنان على العباد، و قد يكون بدليا كما في

غاية الأمر: أنها تارة: يقتضي العموم الشمولي، وأخرى: البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحيانا، كما لا يخفى.

و ترجيح (1) عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع؛ لا قول الشارع: «إن ظهرت فأعتق رقبة»؛ حيث يكون مقتضى الإطلاق عتق رقبة واحدة؛ سواء كانت مؤمنة أو كافرة، وقد يكون مقتضاها التعيين كما في صيغة الأمر الوارد في مقام البيان؛ فإن مقتضاها كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً.

=====

هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: أنها تارة يقتضى العموم الشمولي...» إلخ. و كان غرض المصنف من هذا الكلام: دفع توهم بتقريب: أنه إذا كان إطلاق كل من الهيئة و المادة ناشئا من مقدمات الحكمة لكانت نتيجتها في الهيئة و المادة واحدة؛ بمعنى: أن يكون الإطلاق في كليهما شمولياً، أو بدلياً؛ لا أن يكون الإطلاق في أحدهما شمولياً و في الآخر بدلياً.

و حاصل الدفع: أنه لا منافاة بين كون نتيجتها مختلفة حسب اقتضاء خصوصيات الموارد؛ بأن يكون الإطلاق وارداً مورد الامتنان، أو يكون الطلب متعلقاً بصرف الطبيعة؛ بأن يكون المطلق مفرداً منكراً، فالإطلاق في الأول: شمولي، و في الثاني: بدلي، كما عرفت.

(1) قوله: «و ترجيح عموم العام...» إلخ دفع لما يتوهم: من تقديم العموم الشمولي على البدلي عند وقوع التعارض بينهما؛ كما لو قال: «أكرم العلماء، و لا تكرم فاسقاً»، فالعالم الفاسق - الذي هو مورد الاجتماع و التعارض - يلحق في الحكم بالعادل فيكرم، فإذا لم يرجح الشمولي على البدلي، فلما ذا نرى القوم يقدمون العام على المطلق؟ و لازم ذلك: تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة لكون الأول شمولياً، و الثاني بدلياً.

و حاصل الدفع: أن تقديم عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون العموم بالوضع، و الإطلاق البدلي بمقدمات الحكمة، فليس تقديمه بملاك كونه عموماً شمولياً حتى يقال بترجيح إطلاق الهيئة لكونه شمولياً على إطلاق المادة لكونه بدلياً.

ولذا لو انعكس الأمر فرضاً؛ بأن يكون هناك عام دل بالوضع على العموم البدلي، و مطلق دل بمقدمات الحكمة على الشمولي لكان العام مقدماً على الإطلاق بلا كلام، كما أشار إليه بقوله: «فلو فرض أنهما في ذلك على العكس» أي: «فلو فرض أن العام و المطلق في الشمولية و البدلية على العكس» لكان ما بالوضع مقدماً على ما بمقدمات الحكمة؛ و إن كان الثاني شمولياً و الأول بدلياً.

لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي، و مطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

و أما في الثاني (1): فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا إن العمل - الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، و انتفاء بعض مقدماته - لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق؛ كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

و بالجملة: لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه (2) خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، و مع انتفاء المقدمات (3) لا يكاد ينعقد له هناك

=====

(1) بعد ما فرغ المصنف عن جواب الوجه الأول شرع في الجواب عن الوجه الثاني و هو:

استلزام تقييد الهيئة لارتكاب خلاف أصليين، و استلزام تقييد المادة ارتكاب خلاف أصل واحد.

و حاصل الجواب عن الوجه الثاني يتضح بعد تقديم مقدمة و هي: الفرق بين تقييد إطلاق المطلق بعد انعقاده بجريان مقدمات الحكمة، و بين إيجاد المانع عن جريان مقدمات الحكمة، الموجبة لانعقاد إطلاق المطلق.

و حاصل الفرق: أن الأول مخالف للأصل دون الثاني؛ إذ ليس إيجاد المانع عن انعقاد الإطلاق كالتقييد في المخالفة للأصل؛ لأن المراد بالأصل هنا هو الإطلاق، و من المعلوم: إنه لا إطلاق عند عدم جريان مقدمات الحكمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: أن ما ذكر من كون التقييد في الهيئة يوجب بطلان الإطلاق في المادة - و هو خلاف الأصل - غير تام؛ إذ تقييد الهيئة لا يوجب تقييد إطلاق المادة حتى يكون على خلاف الأصل.

بل تقييد الهيئة يوجب عدم انعقاد الإطلاق في جانب المادة، و هذا ليس مخالفاً للأصل أصلاً.

فقول الشيخ في بيان الكبرى - حيث قال: «و لا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، و بين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر و بطلان العمل به» - غير مستقيم؛ لما عرفت من الفرق بينهما: من أن الأول: على خلاف الأصل دون الثاني. فالقياس بينهما قياس مع الفارق.

(2) أي: كون التقييد «خلاف الظهور...» إلخ.

(3) أي: يكفي في عدم انعقاد الإطلاق انتفاء إحدى مقدمات الحكمة، من دون الحاجة إلى انتفاء الجميع.

ظهور، كان ذلك العمل المشارك مع التقييد في الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الأصل أيضا.

و كأنه (1) توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به (2) تارة: لأجل التقييد، وأخرى: بالعمل المبطل للعمل به و هو (3) فاسد؛ لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

=====

و خلاصة الكلام في المقام: أن انتفاء المقدمات - الحاصل من تقييد الهيئة - يمنع عن انعقاد ظهور للمادة في الإطلاق، وهذا المنع وإن كان مشاركا للتقييد في بطلان العمل بالإطلاق؛ إلا أنه ليس مشاركا له في المخالفة للأصل - أي: الظاهر أيضا - فالمشاركة مختصة ببطلان العمل بالإطلاق، ولا يشارك التقييد في مخالفة الأصل.

فبالنتيجة: العمل بتقييد الهيئة الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، و انتفاء بعض مقدماتها في المادة لا يكون على خلاف الأصل؛ إذ مع تقييد الهيئة لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل بالإطلاق في الحقيقة مثل التقييد، الذي يكون على خلاف الأصل.

(1) أي: الشيخ «توهم: أن إطلاق المطلق...» إلخ أي: هذا الكلام توجيه لما في التقارير: من كون تقييد الهيئة مستلزما لبطلان العمل بإطلاق المادة. و حاصل التوجيه:

أن الشيخ توهم ثبوت الإطلاق للمادة كنبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئة شموليا معارضا لإطلاق المادة بدليا، و المراد من قوله: «كعموم العام» هو: عموم الهيئة، و من المطلق: المادة.

(2) أي: إطلاق المطلق في جانب المادة.

و حاصل الكلام: أنه رفع اليد عن العمل بإطلاق المادة تارة: لأجل التقييد، وأخرى:

«بالعمل المبطل» أي: بتقييد الهيئة؛ لأن تقييد الهيئة موجب لبطلان العمل بإطلاق المادة، فيكون على خلاف الأصل.

### **عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينة**

(3) أي: توهم: أن إطلاق المطلق كالعوم «فاسد»، و قد سبق وجه الفساد و قلنا: إنه لا إطلاق للمادة حتى يكون تقييد الهيئة مبطلا له؛ و ذلك لتوقفه على جريان مقدمات الحكمة، و المفروض: عدم جريانها، حيث إن تقييد الهيئة مانع عنه، لكونه بيانا للمادة و مضيقا لدائرتها، فتقييد الهيئة يكون كقرينة على عدم الإطلاق في المادة.

و قد قرر في محله: عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينة، و عليه:

فلا إطلاق للمادة حينئذ حتى يكون تقييد الهيئة مبطلا له؛ كما في «منتهى الدراية، ج 2، 226» مع تصرف ما.

نعم (1)؛ إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال، حيث (2) انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقر له ظهور و لوبرينة الحكمة، فتأمل (3).

=====

(1) قوله: «نعم؛ إذا كان التقييد بمنفصل...» إلخ استدراك على قوله: «و هو فاسد».

و حاصل الاستدراك: أن لهذا التوهم مجالاً في صورة انفصال القيد، و دوران أمره بين الرجوع إلى الهيئة و بين الرجوع إلى المادة، حيث إن الإطلاق حينئذ ثابت لكل من الهيئة و المادة، لجريان مقدمات الحكمة في المادة بلا مانع؛ إذ المفروض: انفصال القيد و عدم منعه من انعقاد الإطلاق في كل من الهيئة و المادة.

و الخلاصة: أن لتوهم ثبوت الإطلاق في كل من الهيئة و المادة مجالاً مع انفصال القيد، دون اتصاله.

(2) قوله: «حيث»، تعليل لقوله: «كان لهذا التوهم مجال».

و حاصل التعليل: إنه لا مانع من انعقاد الإطلاق للمادة بمقدمات الحكمة، مع عدم بيان متصل في الكلام مانع عن جريانها؛ إذ المفروض: انفصال القيد كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 227».

(3) لعله إشارة إلى: عدم صحة هذا التوجيه، و هو فرض انفصال القيد الموجب لثبوت الإطلاق في كل من الهيئة و المادة.

وجه عدم صحته: أن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الإطلاق - إن أريد به عدم البيان في مقام التخاطب فهو متين، لكنه ليس كذلك، إذ المنسوب إلى الشيخ الأنصاري هو: عدم البيان الجدي، كالبيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لا البيان في مقابل الإهمال. فلو ورد بعد حين دليل على التقييد كشف ذلك عن عدم إطلاق من أول الأمر، و عليه: فلا فرق في عدم انعقاد الإطلاق بين اتصال القيد و انفصاله، فتوجيه كلام الشيخ «قدس سره» و هو ثبوت الإطلاق في كل من الهيئة و المادة بفرض القيد منفصلاً غير وجيه على مبناه، و وجيه على مبنى المشهور. راجع «منتهى الدراية ج 2، ص 228».

### خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - المنجز: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالمعرفة يسمى بالواجب المنجز؛ لأن التكليف ثابت و منجز.

و المعلق: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور كالحج؛ حيث يتوقف فعله على مجيء وقته و هو غير مقدور. و هذا التقسيم ابتكره صاحب الفصول، و قد فرّع عليه وجوب المقدمة قبل وقت العمل بذى المقدمة في الواجب المعلق، و يسمى بالواجب المعلق؛ لكون الواجب معلقاً على أمر غير مقدور.

2- و هناك جهات من البحث: الأولى: هي الفرق بين الواجب المشروط المشهوري، و الواجب المعلق الفصولي.

الثانية: هي إنكار الشيخ الأنصاري لتقسيم الواجب إلى المنجز و المعلق.

الثالثة: هي إشكال المصنف على هذا التقسيم.

الرابعة: إشكالات أخرى على الواجب المعلق.

و أما الفرق: فملخصه على ما في الفصول هو: أن التوقف في المشروط المشهوري إنما هو للوجوب، و في الواجب المعلق إنما هو للفعل الواجب، فيكون الوجوب حالياً في المعلق، و استقبالياً في المشروط؛ لتوقف الوجوب فيه على الشرط.

و أما إنكار الشيخ الأنصاري لهذا التقسيم: فلأن الواجب المعلق الفصولي هو عين الواجب المشروط الشيخي، فتقسيم الشيخ الواجب إلى المطلق و المشروط يغني عن تقسيم الفصول الواجب إلى المنجز و المعلق.

غاية الأمر: المعلق الفصولي أخص من المشروط الشيخي؛ لأن المعلق يتوقف على أمر غير مقدور كالموسم للحج، و المشروط ما كان الواجب متوقفاً على أمر استقبالي سواء كان ذلك الأمر مقدوراً أو غير مقدور. فحينئذ تقسيم الفصول ليس إلا نفس تقسيم الشيخ، فالشيخ ملتزم بالواجب المعلق لكن سماه مشروطاً. نعم؛ إنه أنكر المشروط بمعناه المشهور، فحينئذ إنكار الشيخ بحسب الظاهر للمعلق الفصولي لا يخلو عن إشكال؛ لأن المفروض هو: اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيخي، فلا معنى للإنكار.

و أما إشكال المصنف على تقسيم الفصول: فملخصه: أن مجرد كون الواجب حالياً في المنجز، و استقبالياً في المعلق لا يجدي في صحة التقسيم إلى المنجز و المعلق بعد كون الوجوب في كلا القسمين حالياً و مطلقاً، و غرض الفصول من المعلق - و هو وجوب المقدمة - مترتب على كلا القسمين، فلا يصح التقسيم المزبور لعدم الثمرة و الفائدة.

3 - الكلام في الجهة الرابعة وهي: الإشكالات الواردة على الواجب المعلق غير ما مر من الشيخ والمصنف.

الإشكال الأول: الذي أشار إليه بقوله: «ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر.» وهو المحقق النهاوندي، و خلاصة ما أفاده من الإشكال على الواجب المعلق: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في عدم انفكاك عن المراد، فكما أن الإرادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد - لأنها عبارة عن الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات - فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد وهو فعل الغير، فهي لا تنفك عن حركة الغير إلى الفعل، فالتعليق باطل لاستلزامه انفكاك الإرادة عن المراد، ولازم ذلك:

امتناع الواجب المعلق لكون المراد فيه متأخرا عن الإرادة زمانا.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «و فيه: أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي...» إلخ، و خلاصة هذا الوجه من الجواب: أن المستشكل قد قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية بعدم انفكاك المراد عن الإرادة، و المصنف يقول: بعدم امتناع انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد، فتتعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالي فيما إذا كان المراد بعيد المسافة، و مما يحتاج إلى مقدمات كثيرة محتاجة إلى زمان طويل، كطي المسافات، مثلا:

نفرض أن المراد هو تحصيل المال الذي يحتاج تحصيله إلى السفر المحتاج إلى المقدمات العديدة، فينفك المراد عن الإرادة؛ لأن فعل المقدمات لا يكون له إرادة مستقلة، بل إرادتها تبعية مترشحة عن إرادة ذبها، فالإرادة التكوينية تنفك عن المراد المنوط بتمهيد مقدمات و مضي زمان، فالإرادة التشريعية تنفك عن المراد بطريق أولى.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وقد غفل...» إلخ، و حاصله: منع اعتبار التحريك الفعلي في تعريف الإرادة؛ بل المراد من حركة العضلات هي: مطلق الحركة فعلية كانت أو شأنية، فيكفي في تحقق الإرادة أن تكون حركة العضلات استقبالية، نعم؛ يعتبر فيها التحريك الفعلي حين إيجاد المراد، ففي المراد الاستقبالي و إن كان يلزم انفكاك الإرادة عن التحريك الفعلي؛ إلا أنه لا ضير فيه بعد منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة و كفاية التحريك في موطنه.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث...» إلخ، و مرجع هذا الوجه الثالث: إلى بطلان قياس الإرادة التشريعية

بالإرادة التكوينية؛ لكونه مع الفارق، و الفرق بينهما أولاً: أن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل نفس الشخص، و التشريعية بفعل الغير.

و ثانياً: أن الإرادة التشريعية عبارة عن إحداث الداعي في نفس المكلف نحو الفعل المأمور به بتوجيه أمر إليه، و حدوث الداعي يتوقف على بعض المقدمات؛ كتصور المكلف الأمر بما يترتب عليه من الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، و هذا مما لا يمكن أن يتحقق إلا بعد البعث بزمان قصير كما في الواجب المنجز، أو بزمان طويل كما في الواجب المعلق، و مع هذا الفرق بين الإرادتين يكون القياس باطلاً.

و المتحصل مما ذكرناه: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية.

الإشكال الثاني: هو الذي أشار إليه بقوله: «و ربما أشكل على المعلق أيضاً»، و حاصل هذا الإشكال هو: بطلان الواجب المعلق لاستلزامه وجود المشروط عند انتفاء الشرط؛ لأن المفروض هو: انتفاء القدرة على الواجب مع كونها من الشرائط العامة، فالحجج في الموسم قبل وقته غير واجب لعدم القدرة عليه، فلو كان واجبا لزم وجود المشروط مع انتفاء الشرط، و هو خلف فيكون باطلاً.

الجواب عن هذا الإشكال هو: اعتبار القدرة للتكليف إنما هو القدرة عليه حين الامتثال لا حين التكليف، و المفروض هو: وجود قدرة المكلف على إتيان الواجب المعلق في زمان فعله و امتثاله.

الإشكال الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور...» إلخ و حاصله: أن الغرض المهم من الالتزام بالواجب المعلق هو: وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فيجب تحصيلها على القول بالواجب المعلق إذا كان الغرض المهم هذا.

فنقول: في تقريب الإشكال: أنه لا- يتفاوت في هذا المهم بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور في زمان الواجب أو مقدورا، فحينئذ لا وجه لما في بعض الكلمات من اختصاص القيد - الذي يتوقف عليه الواجب المعلق - بغير المقدور كما هو ظاهر الفصول.

«بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف».

و حاصل الكلام في المقام: أنه لا يفرق في تعلق الواجب بأمر مقدور متأخر بين أن لا يكون ذلك الأمر المتأخر مورداً للتكليف؛ بأن يكون وجوده الاتفاقي مما يتوقف



عليه الواجب كما هو ظاهر الفصول، و لم يظهر عدول المصنف عنه، و الظاهر من المصنف: عدوله عن تخصيص الفصول تعليق الواجب بغير المقذور، و عممه المصنف للمقدور.

نعم؛ أن الواجب المشروط باعتبار شرطه ينقسم إلى أقسام:

- 1 - أن يكون الواجب مشروطا بشرط مقارن نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث يكون وجوب إكرام زيد مقارنا لمجيئه.
  - 2 - أن يكون مشروطا بشرط متأخر عن الواجب، مفروض الحصول في موطنه، و لكن الواجب يكون حاليا كالوجوب في نحو: «إن سافرت يوم الاثنين فتصدق يوم الأحد بدرهمين»، فيكون كل من الواجب و الواجب فعليا، و يكون الشرط استقباليا.
  - 3 - أن يكون الواجب مشروطا بشرط متأخر عن الواجب، مفروض الحصول في موطنه، مع كون الواجب أيضا متأخرا كالشرط كما في قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فمن الآن أحتم عليك إطعامه في ذلك اليوم».
- إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: يمكن القول بوجوب المقدمات في القسم الأخير من المشروط قبل حصول شرطه، فهذا القسم هو الذي ننتفع به بعين ما ننتفع بالواجب المعلق، فلا فرق بين المشروط و المعلق في فعالية الواجب ليتشرح منه على مقدماته.
- وإنما الفرق بينهما: في أن الشرط في الواجب المعلق قيد للمادة و مرتبط بها، و في الواجب المشروط قيد للوجوب و مرتبط به.
- 4 - تنبيه: في بيان مناط وجوب المقدمة و هو فعالية وجوب ذبيها، و الغرض الأساسي من عقد هذا التنبيه هو: دفع الإشكال؛ و هو وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها في موارد عديدة، مع تصريحهم بتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط، فلا يعقل وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها، فكيف يمكن القول بوجوبها في موارد عديدة مع عدم وجوب ذبيها؟ و هي:

1 - حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالحدث الأكبر في الليل مقدمة للصوم في الغد.

2 - حكمهم بوجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلاة لصرفه في الطهارة، إذا علم المكلف بعدم التمكن من تحصيله بعد دخول الوقت؛ مع عدم وجوب الصلاة قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهارة.

3 - حكمهم بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي قبل يوم عرفة مقدمة للحج.

4 - حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن أراد السفر إلى البلدان النائية، وغير ذلك من الموارد التي يجدها المتتبع في طي كلمات الفقهاء.

فما هو الجواب الصحيح عن الإشكال المزبور في تلك الموارد؟ مع إنه قد ذكر للجواب عنه وجوه:

1 - ما نسب إلى صاحب الحاشية: من القول بالوجوب النفسي في هذه الموارد.

2 - ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري: من القول برجوع الشرط و القيد إلى المادة، فتجب مقدمات الواجب لكون وجوب ذبيها حاليا وفعليا.

3 - ما ذهب إليه صاحب الفصول: من القول بالواجب المعلق.

4 - ما أفاده المصنف في الجواب عنه: من الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر المفروض وجوده في موطنه، فيكون وجوب ذي المقدمة حينئذ فعليا، فيترشح الوجوب منه إلى مقدماته؛ لأن المناط في وجوبها فعلية وجوب ذبيها. فالجواب عن الإشكال المزبور لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، أو رجوع القيد إلى المادة، بل الجواب عنه يمكن بالالتزام بالواجب المشروط على نحو الشرط المتأخر.

ثم ما يظهر من كلام المصنف: أنه لا تجب المقدمة الوجودية للواجب إلا بشروط ثلاثة:

1 - عدم كون المعلق عليه قيذا للوجوب أيضا كما هو قيد للواجب.

2 - عدم كون المقدمة مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف؛ كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر في نحو: «إن سافرت فقصر»؛ إذ لا بد حينئذ من تحقق العنوان في ثبوت الحكم، و مع تحققه يمتنع ترشح الوجوب عليه لاستلزامه طلب الحصول.

3 - عدم كون المقدمة قيذا بوجودها الاتفاقي؛ إذ لا تكون واجبة لو كان الشرط وجودها الاتفاقي.

و كيف كان؛ فالمتحصل مما ذكر: أنه لا إشكال في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما إذا كان وجوبه حاليا؛ ولو لأجل شرط متأخر مفروض الحصول في موطنه، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها

لوجوب ذيها فعلا - المقتضي لوجوب مقدماته - بل اللازم هو الإتيان بالمقدمة قبل الإتيان بالواجب و لو عقلا.

وقد انقدح - بما ذكرناه من فعلية وجوب ذي المقدمة الموجبة لوجوب مقدماته وإن كان مشروطا بشرط متأخر - أنه: لا إشكال في الموارد التي يجب الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب؛ لأن وجوب المقدمة يكشف بطريق الإنّ عن وجوب ذيها حاليا؛ لاستحالة ترشح الوجوب إليها من دون وجوب ذيها.

لا يقال: إنّه لو كان وجوب مقدمة كاشفا عن وجوب ذيها للزم القول بوجوب جميع مقدماته و لو موسعا، و ليس الأمر كذلك أي: ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يتم دليل على الإتيان بها قبل زمان ذيها.

فإنه يقال: بالالتزام بوجوب جميع المقدمات بالوجوب الغيري بالبرهان الإنّي؛ لأن وجوب إحدى المقدمات كاشف إنّا عن وجوب ذيها فعلا، و مقتضى عليّة وجوب الواجب لوجوب مقدماته هو: الالتزام بوجوب سائر المقدمات قبل زمان الواجب، إلّا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي: القدرة على الواجب بعد مجيء زمانه، فلا تجب المقدمة قبل وقته.

5- في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة:

و حاصل الكلام في المقام: أن بعض القيود مما يجب تحصيله؛ كما إذا كان قيّدا للواجب المعلق، و بعضها مما لا يجب تحصيله كما إذا كان القيد راجعا إلى الهيئة، أو كان مأخوذا عنوانا للمكلف، أو كان راجعا إلى المادة مع كونه غير اختياري كالوقت، فإذا علم حال القيد فلا كلام فيه، و إنما الكلام فيما إذا لم يعلم ذلك و أمكن رجوعه إلى كل من الهيئة و المادة، و لم يكن في مقام الإثبات ما يعين ذلك. فالمرجع حينئذ عند المصنف: هي الأصول العملية، و مقتضاها: البراءة عن وجوب هذا القيد؛ لكونه مشكوك الوجوب، فيكون مجرى البراءة، بل يمكن القول بعدم وجوب ذي المقدمة أيضا؛ لأن نفي المعلول - و هو وجوب المقدمة - مستلزم لنفي العلة و هو وجوب ذيها.

نعم؛ قال الشيخ الأنصاري: بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة و تقييد المادة بوجهين:

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شموليا، و إطلاق المادة بدليا، و الإطلاق الشمولي يقدم على الإطلاق البدلي.

و ثانيهما: أن تقييد إطلاق الهيئة يوجب بطلان محل إطلاق المادة دون العكس، فإذا

دار الأمر بين التقييد كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، ففي المقام تقييد المادة أولى، و المصنف يردّ كلا الوجهين.

أمّا ردّ الوجه الأول: فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف إطلاق المادة، إلاّ إن المناط في التقييد و الترجيح ليس كونه شمولياً؛ بل المناط كونه بالوضع كتقديم عموم العام على إطلاق المطلق، حيث يكون الأول بالوضع كان مقدماً على الثاني؛ لأنه ليس بالوضع، بل بمقدمات الحكمة، و كلا الإطّاقين في المقام بمقدمات الحكمة، فلا أولوية لأحدهما على الآخر.

أمّا ردّ الوجه الثاني: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل؛ إلاّ إن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة لا يكون على خلاف الأصل، و المقام من هذا القبيل؛ فإن تقييد إطلاق الهيئة مانع عن تحقق الإطّاق في المادة، لا أنه تقييد لإطلاق المادة كي يقال: إنه خلاف الأصل.

إلاّ إن يقال: إن الشيخ توهم ثبوت إطلاق المطلق كعموم العام، و قد رفع اليد عن الإطّاق في جانب المادة بعد ثبوته، فيكون التقييد في جانب المادة على خلاف الأصل.

و لكن هذا التوهم فاسد، و قد عرفت وجه الفساد و هو: عدم الإطّاق في المادة أصلاً؛ لعدم جريان مقدمات الحكمة.

نعم؛ إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الأمر بين التقييد كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق لجريان مقدمات الحكمة في المادة بلا مانع.

قوله: «فتأمل»). لعله إشارة إلى عدم صحة هذا التوجيه؛ إذ ورود التقييد بعد حين كاشف عن عدم إطلاق من أول الأمر، فلا فرق في عدم انعقاد الإطّاق بين اتصال القيد و انفصاله.

6 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - عدم صحة تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز بعد كونهما من الواجب المطلق.

2 - الفرق بين الواجب المشروط عند المصنف، و الواجب المعلق عند الفصول: أن القيد على الأول قيد للوجوب، و على الثاني قيد للواجب.

3 - أن وجوب المقدمة - بناء على الملازمة - تابع لوجوب ذبيها في الإطّاق و الاشتراط؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فلا يعقل تغايرهما في الإطّاق و الاشتراط.

انتهى الكلام في خلاصة البحث.

و منها: (1) تقسيمه إلى النفسي و الغيري: و حيث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب، لا يكاد التوصل

=====

## في تقسيم الواجب إلى النفسي و الغيري

### إشارة

(1) من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى النفسي و الغيري، و هذا التقسيم للواجب إنما هو باعتبار الدواعي؛ كما أشار إليه بقوله: ((و حيث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع)).

و ملخص الكلام في هذا المقام أن يقال: إن المصنف و إن كان لم يتعرض لتعريف الواجب النفسي و الغيري، إلا أنه يظهر من بيانه ما ينقسم به الواجب إليهما من الدواعي و حاصله: أنه إن كان الداعي في طلب شيء و إيجابه هو التوصل به إلى الواجب - لتوقف ذلك الواجب عليه - كان ذلك الشيء واجبا غيريا كالطهارة مثلا، فإنها تجب لأجل التوصل إلى الصلاة الصحيحة، و إن لم يكن الداعي إلى طلب شيء التوصل إلى واجب آخر كان ذلك الشيء واجبا نفسيا كوجوب الحج مثلا؛ فإنه مطلوب لنفسه، فالواجب النفسي ما كان نفس الفعل محبوبا، بلا فرق بين أن يكون الداعي إلى إيجابه محبوبيته بنفسه كالمعرفة بالله سبحانه، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كالصلاة الواجبة لنفسها، و الفائدة المترتبة عليها أنها قربان كل تقي، أو معراج المؤمن، أو تنهى عن الفحشاء و المنكر إلى غير ذلك.

و قد ظهر من كلامه هذا: تعريف الواجب النفسي و الغيري أن الأول: ما أمر به لنفسه، و الثاني: ما أمر به لأجل غيره، و قد فسرا بهذا التفسير في كلام غير واحد من الأصوليين.

و قد أورد على تعريف الواجب النفسي بما حاصله: من أن لازم ذلك أن تكون جميع الواجبات الشرعية - ما عدا المعرفة بالله تعالى - من الواجبات الغيرية؛ إذ المطلوب النفسي لا يوجد في الأوامر أعني: في متعلقاتها؛ فإنها مطلوبات لأجل الخواص و الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها؛ مثلا: الصلاة - كما عرفت - مطلوبة لكونها ناهية عن الفحشاء و المنكر، و الصوم مطلوب لكونه جنة من النار، و الزكاة مطلوبة لكونها سببا لتطهير المال و نموه؛ لا سيما على مذهب العدالة بأن الأحكام تابعة للمصالح الواقعية و المفسدات النفس الأمرية.

فعلى ضوء هذا التعريف لا يكون هناك واجب نفسي ما عدا معرفة الله سبحانه حيث أنها غاية الغايات.

بدونه إليه لتوقفه عليه، فالواجب غيري، وإلا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه؛ كالمعرفة بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه؛ كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات.

هذا، لكنه لا يخفي: أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - أي: بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعي إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت (1): نعم؛ وإن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا إنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت (2): بل هي داخلية تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام التكليفية.

=====

و أما غيرها من الواجبات فواجبات غيرية لأجل غايات مترتبة عليها بناء على مذهب العدالة، فتعريف الواجب النفسي لا يكون جامعا للأفراد، وفي المقابل لا يكون تعريف الواجب الغيري مانعا للأغيار، لدخول الواجبات النفسية في تعريفه.

وقد أشار المصنف إلى هذا الإيراد بقوله: «لا يخفى: أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك...» إلخ.

(1) هذا إشارة إلى ما أجيب به عن الإيراد المذكور.

و ملخص الجواب: أن الفوائد المترتبة على الواجبات وإن كانت محبوبة؛ إلا أنها خارجة عن الاختيار، فلا تتعلق القدرة بها، وعليه: فلا يعقل وجوبها و تعلق الخطاب بها لاستلزامه تكليفا بما هو غير مقدور. فحينئذ لا تكون تلك الفوائد المترتبة على الأفعال واجبة حتى يقال بكون تلك الأفعال واجبات غيرية.

(2) هذا رد من المصنف على الجواب المذكور.

و حاصل الرد: أن تلك الفوائد و الخواص وإن كانت في حد أنفسها و بلا واسطة خارجة عن القدرة إلا أنها مقدورة مع الوسطة لدخول أسبابها تحت القدرة، و من البديهي: أن القدرة على السبب قدرة على المسبب، وإلا لم يصح وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق و غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام الشرعية، وهو واضح البطلان.

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه (1) وإن كان لازماً؛ إلا إن ذا الأثر لَمَّا كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل بدمّ تاركه؛ صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعا؛ بخلاف الواجب الغيري؛ لمتحصن وجوبه في أنه لكونه مقدّمة لواجب نفسي.

=====

(1) أي: على الواجب النفسي: «وإن كان لازماً...» إلخ، وقد أجاب المصنف عن الإشكال: بأن الفعل الواجب وإن كان يترتب عليه الأثر؛ إلا إنه معنون بعنوان حسن في نفسه، والإيجاب متعلق به بما إنه كذلك، وإن كان في الواقع مقدّمة لأمر مطلوب واقعا.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدّمة وهي: أن الواجب باعتبار ما هو ملاك وجوبه و مناطه على ثلاثة أقسام:

1 - أن يكون فيه ملاك الوجوب النفسي فقط: بأن يكون وجوبه لأجل حسنه الذاتي، ولم يكن الواجب مقدّمة لواجب آخر؛ كالمعرفة بالله سبحانه.

2 - أن يكون فيه ملاك الوجوب الغيري فقط: بأن يكون وجوبه لأجل حسن غيره، سواء كان في نفسه و ذاته حسناً؛ كالوضوء و الغسل و التيمم، أم لم يكن كذلك؛ كقطع الطريق و المسافة مقدّمة للحج.

3 - أن يكون فيه كلا الملاكين: بأن يكون وجوبه لأجل حسنه الذاتي؛ بحيث يستقل العقل بمدح فاعله، و ذمّ تاركه، و إن لم يلتفت إلى ما يترتب عليه من الأثر و الفائدة، ففيه ملاك الوجوب النفسي لأجل حسنه الذاتي، و ملاك الوجوب الغيري باعتبار كونه مقدّمة لواجب آخر؛ كالصلاة و الحج و غيرهما من الواجبات النفسية.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إن الواجب النفسي في المقام هو من قبيل القسم الأخير، فهذا القسم من الواجبات و إن كان تترتب عليه آثار و فوائد لازمة، و لكن وجوبه و البعث نحوه ليس باعتبار ترتب هذه الفوائد و الآثار عليه؛ بل باعتبار حسنه الذاتي، و كونه معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله و ذم تاركه، فقد اجتمع فيه ملاك النفسية و الغيرية، و لكن البعث نحوه، و تعلق الوجوب به إنما هو باعتبار حسنه الذاتي و ملاكه النفسي؛ لا باعتبار مقدميته لغيره.

و بعبارة أخرى: كان وجوبه النفسي باعتبار كونه معنونا بعنوان حسن، فلذا سمي واجبا نفسياً، كما أن الواجب الغيري هو ما كان الداعي إلى البعث نحوه ملاك المقدّمية، و هذا لا ينافي وجود الملاك النفسي فيه أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أجاب به المصنف عن الإشكال، و هو اندراج الواجب النفسي في الواجب الغيري.

و هذا أيضا لا- ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا إنه لا دخل له في إيجابه الغيري، و لعله (1) مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غيره.

فلا يتوجه عليه الاعتراض: بأن جلّ الواجبات - لو لا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسي (2) قلّ ما يوجد في الأوامر؛ فإن جلّها و منه يظهر: إمكان اجتماع الوجوب النفسي و الغيري في مورد واحد بلحاظين مختلفين؛ بمعنى: أنه باعتبار لحاظ حسنه الذاتي في إيجابه واجب نفسي، و باعتبار لحاظ حسنه العرضي و مقدميته لغيره واجب غيري، و هذا ما أشار إليه بقوله: «و لا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعا» أي: لا ينافي إيجابه النفسي الناشئ عن حسنه الذاتي كونه مقدمة لمطلوب واقعا و هو الأثر المترتب عليه. هذا بخلاف الواجب الغيري؛ فإن كونه مقدمة لمطلوب واقعا ينافيه إيجابه النفسي؛ لعدم ملاك الواجب النفسي فيه.

=====

(1) أي: لعل ما ذكرناه - من الفرق بين تعريف الواجب النفسي و الغيري بأن الواجب النفسي ما وجب لحسنه الذاتي، و الغيري ما وجب لمقدميته لواجب آخر - «مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه...» إلخ.

### و غرض المصنف من هذا الكلام هو:

دفع الإشكال المزبور أعني: لزوم اندراج جلّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية عن فسر الواجب النفسي: «بما أمر به لنفسه»، و الغيري: «بما أمر به لأجل غيره».

و حاصل الدفع: أنه من المحتمل أن يريد من هذا التفسير ما ذكرناه من كون الواجب النفسي: ما وجب لحسن نفسه، و الغيري: ما وجب لحسن غيره كالمقدمة، فحينئذ لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ لما عرفت: من عدم التنافي بين كون الشيء واجبا نفسيا لأجل حسنه الذاتي، و بين كون مقدمة لمطلوب واقعا و هو الأثر المترتب عليه، و هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا يتوجه عليه...» إلخ.

### دفع إشكال اندراج حل الواجبات النفسية في الواجب الغيري

(2) قوله: «فإن المطلوب النفسي...» إلخ تقريب للاعتراض و هو: اندراج جلّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية؛ حيث إن أكثر الواجبات مطلوبات لأجل الغايات المترتبة عليها، فيلزم أن تكون تلك الواجبات واجبات غيرية على القول بأن الواجبات الغيرية غيرية لأجل كونها مطلوبة لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، و الواجبات النفسية نفسية لأجل كونها مطلوبة بنفسها لا لأجل الغايات المترتبة عليها.

و هذا بخلاف ما ذكرناه من أن المراد بالواجب النفسي: ما يكون واجبا لحسنه الذاتي و إن كان مما يترتب عليه الأثر إلا إن وجوبه ليس لترتب الأثر عليه، و كونه مقدمة لغاية



مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل (1).

ثم إنه (2) لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فالتحقيق: أن الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمهما؛ إلا إن إطلاقها يقتضي كونه نفسيا، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

=====

مطلوبة؛ بل لحسنه الذاتي، فحينئذ لا يلزم اندراج الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية.

(1) لعله إشارة إلى: أن إرجاع تفسير الواجب النفسي: «بما أمر به لنفسه»، و الغيري:

«بما أمر به لأجل غيره بما ذكره المصنف خلاف الظاهر؛ لأن ظاهرهم أن وجوب الواجب النفسي كان بملاحظة تلك الغايات.

أو إشارة إلى أن تفسير الواجب النفسي - بما كان وجوبه لأجل كونه معنونا بعنوان حسن يستقل به العقل - لا يخلو من إشكال؛ إذ لا حسن ذاتيا في بعض الواجبات النفسية كدفن الميت المسلم؛ فإن وجوبه ليس لحسنه في نفسه، مع الغض عن المصالح المترتبة عليه مثل احترامه وحفظه عن أكل السباع، و كتم رائحته المؤذية عن الانتشار.

و كيف كان؛ فتفسير الواجب النفسي بما وجب لأجل حسنه الذاتي غير وجيه.

(2) أي: ما تقدم من الفرق بين الواجب النفسي و الغيري إنما هو في مقام الثبوت، و غرضه من هذا الكلام هو: التكلم في مقام الإثبات بعد الفراغ عن مرحلة الثبوت.

و أما توضيح مقام الإثبات فيتوقف على مقدمة و هي: إن هناك احتمالات:

1 - أن يعلم من الدليل كون الواجب نفسيا؛ من دون فرق بين ما كان الدليل هو نفس دليل الأمر، أم كان خارجيا كالصلوات اليومية، إذ قد علم من نحو: أقيموا الصلّاة أن الصلاة واجب نفسي .

2 - أن يعلم من الدليل بأن الواجب غيري كالطهارة، فقد علم من نحو قوله تعالى:

إذا قمتم إلى الصلّاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين (1) ؛ أن الوضوء واجب غيري؛ لمكان تقيده وجوبه بالقيام إلى الصلاة، هذا مضافا إلى قيام الإجماع بل الضرورة على كون وجوبه غيريا، و من المعلوم:

أن الإجماع دليل خارجي على وجوب الوضوء، و المستفاد من نحو: أقيموا الصلّاة هو: كون وجوب الصلاة نفسيا لمكان الإطلاق.

3 - أن لا يعلم أن الواجب نفسي أو غيري.

ص: 110

و أما ما قيل (1) من، إنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا إشكال مع العلم بال نفسية و الغيرية، و أما مع عدم العلم بإرادة أحدهما و الشك فالتحقيق: أن الهيئة التي يتبادر منها الطلب الحتمي و إن كانت موضوعة لمعنى يشمل الواجب النفسي و الغيري و هو البعث و التحريك نحو الفعل، فتكون مشتركة بين ما كان لنفسه أو لغيره؛ إلا أن إطلاقها يقتضي كون الواجب نفسيا لا غيريا؛ لأن الغيرية لما كانت قيذا زائدا على نفس الطلب و إنشائه، فلا محالة تحتاج ثبوتا و إثباتا إلى مئونة زائدة، فمع الشك في الغيرية يرجع إلى الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة.

هذا بخلاف النفسية فإنها ليست أمرا زائدا على نفس الطلب حتى تنفى بالإطلاق.

و كيف كان؛ فمقتضى الإطلاق عند الشك هو: كون الواجب نفسيا إذ لو لم يكن نفسيا، بل كان غيريا - بمعنى: كونه شرطا لغيره - لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم؛ لكون شرطه قيذا زائدا على نفس الطلب كما عرفت.

و بالجملة: إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين وجدانا، أو بقرينة شخصية متصلة أو منفصلة، و أما مع الشك في النفسية و الغيرية فمقتضى إطلاق الهيئة هو كون الواجب نفسيا.

### **إشكال الشيخ على التمسك بإطلاق الهيئة**

إشكال الشيخ على التمسك بإطلاق الهيئة(1)

أي: ما قيل في التقريرات(1) من منع التمسك بالإطلاق، و قد عرفت: أن المصنف قد ادعى إمكان التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات كون الواجب نفسيا. و لكن الشيخ «قدس سره» في التقريرات قد أنكر صحة التمسك بإطلاق الهيئة ببيان: أن مدلول الهيئة هو واقع الطلب لا مفهومه، و هو جزئي حقيقي لا يقبل الإطلاق و التقييد؛ لأن الإطلاق و التقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة و الضيق، و أما الواقع فهو غير قابل للسعة و الضيق، فيمتنع فيه الإطلاق و التقييد، هذا مجمل ما في التقريرات.

و أما توضيح ذلك مع التفصيل فيتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين أن يكون مفاد الهيئة مفهوم الطلب، و بين أن يكون مفادها مصاديق الطلب و أفراده.

و خلاصة الفرق: أن مفهوم الطلب قابل للإطلاق و التقييد بالغيرية، و أما المصاديق و الأفراد فغير قابلة للإطلاق و التقييد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الشيخ في التقريرات قائل بأن هيئة الأمر موضوعة

نعم؛ لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنه (1) بمراحل من الواقع، إذ (2) لا- شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحققتها لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.

=====

لخصوصيات الطلب المتقدحة في نفس الطالب، فيكون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، فمعنى الهيئة جزئي حقيقي بناء منه على كون الموضوع له في الحروف خاصاً، فوضع الهيئة عنده كوضع الحروف يكون الموضوع له فيها جزئياً؛ و الجزئي غير قابل للإطلاق و التقييد، فلا يكون له إطلاق حتى يقيد بقيد، و حينئذ لا مجال للتمسك بإطلاق الهيئة - إلى أن قال - «نعم لو كان مفاد الأمر هو المفهوم صح القول بالإطلاق»، و كان قوله: «نعم...» إلخ استدراكاً على عدم صحة التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور و حاصله: أن التمسك بالإطلاق مبني على كون مفاد الهيئة مفهوم الطلب؛ لأنه كلي قابل للإطلاق و التقييد؛ بخلاف ما إذا كان مفادها جزئيات الطلب و أفراده الخارجية، فلا إطلاق حينئذ.

(1) أي: كون مفاد الهيئة مفهوم الطلب و إن كان مصححاً و مسوّغاً للتمسك بالإطلاق لدفع الشك المزبور؛ إلاّ إنه بعيد عن الواقع بمراحل.  
(2) قوله: «إذ لا- شك...» إلخ؛ تعليل لقوله: «لكنه بمراحل عن الواقع». و توضيح ذلك التعليل يتوقف على مقدمة و هي: أن هناك أمران يوجبان كون مفاد الهيئة فرد الطلب لا مفهومه:

الأول: حكم العقلاء باتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد تعلق الطلب المنشأ بالصيغة به، فيقال عنه إنه مطلوب. هذا ما أشار إليه بقوله: «إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب...» إلخ.

الثاني: أن الموجب للاتصاف المزبور - بحكم الوجدان - هو: مصداق الطلب و فردة الخارجي لا مفهومه - هذا ما أشار إليه بقوله: «و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب» - إذ من الواضح: أن اتصاف الشيء بالعرض إنما يكون بطرو و واقع العرض عليه لا مفهومه، فإن الجسم لا- يتصف بالبياض إلاّ بعروض حقيقة البياض عليه، و عليه: فاتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر يكشف عن أن مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه؛ إذ مفهوم الطلب لا يصح اتصاف الفعل بالمطلوبية.

و كيف كان؛ فنتيجة هذين الأمرين هي: أن مدلول الأمر مصداق الطلب لا مفهومه.

ففيه (1): إن مفاد الهيئة - كما مرت الإشارة إليه - ليس الأفراد؛ بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، و لا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي - والذي يكون بالحمل الشائع طلبا - وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضرورة (2): أنه من فالمتحصل من جميع ما ذكرناه هو: أن مفاد الهيئة غير قابل للإطلاق و التقييد لكونه جزئيا حقيقيا، فلا مجال للتمسك بالإطلاق.

=====

(1) قوله: «ففيه» جواب عن قوله: «و أما ما قيل».

و حاصل الجواب: أولا: أن مفاد الحروف عند المصنف كلي، فيكون مفاد الهيئة كليا.

و ثانيا: على فرض تسليم الجزئية في سائر الحروف فلا بد أن يكون مفاد الهيئة كليا؛ لأن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الذاتي و يقال:

الطلب - المستفاد من صيغة الأمر - طلب؛ لأنه القابل للإنشاء لا فرد من الطلب الحقيقي الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع، و يقال: هذا طلب فإنه وصف خارجي لا يوجد بالإنشاء؛ بل يوجد بأسبابه الخاصة كالشجاعة و العلم و نحوهما.

فالمتحصل: أن المنشأ هو مفهوم الطلب الجامع بين النفسي و الغيري، و لكن مقتضى الإطلاق كونه نفسيا.

و كيف كان؛ فلما كان إشكال الشيخ «قدس سره» على التمسك بإطلاق الهيئة مؤلفا من مقدمتين:

إحدهما: كون المعنى الحرفي الذي يكون منه مدلول الهيئة جزئيا خارجيا غير قابل للإطلاق و التقييد.

و الأخرى: كون اتصاف الفعل بالمطلوبية لأجل تعلق مصداق الطلب و فرده الخارجي القائم بنفس الطالب به؛ لا لأجل تعلق مفهوم الطلب به، فقد أشار المصنف إلى ردّ كلتا المقدمتين.

أما الأولى: فقد أشار إليها بقوله: «ليس الأفراد...» إلخ أي: أن مفاد الهيئة ليس جزئيا خارجيا و هو الطلب القائم بالنفس؛ بل مفادها مفهوم الطلب كما تقدم في بحث المعاني الحرفية.

و أما الثانية: فقد أشار إليها بقوله: «و اتصاف الفعل بالمطلوبية...» إلخ، و سيأتي توضيحه في كلام المصنف فانتظر.

(2) قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «و إلا لما صح إنشاؤه بها» أي: و إن لم يكن مفاد الهيئة مفهوم الطلب بأن كان فرده لما صح إنشاء الطلب بالهيئة؛ لأن الطلب الخارجي

الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة. نعم (1)؛ ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحيانا.

و اتصاف (2) الفعل بالمطلوبية الواقعية و الإرادة الحقيقية الداعية إلى إيقاع طلبه، القائم بالنفس من الصفات الخارجية التي لا توجد إلا بأسبابها المعهودة، التي ليس الإنشاء منها، إذ لا يوجد أمر ما من الأمور التكوينية بالإنشاء.

=====

(1) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على عدم صحة إنشاء الطلب الخارجي، و حاصل ذلك: أن الطلب الخارجي و إن كان مما لا يصح إيجاده بالإنشاء - لمغايرة الوجود الإنشائي للتكويني - إلا إنه يمكن أن يكون سببا و داعيا لإنشائه، كما يكون غير الطلب الخارجي داعيا لإنشائه أحيانا؛ و ذلك كالتهديد و الامتحان مثلا.

و كيف كان؛ فالأمور الواقعية - و منها الطلب الخارجي - و إن لم تكن قابلة للإنشاء و الإيجاد - لأن الوجود بالإنشاء أمور اعتبارية و أمور انتزاعية مثل الزوجية و الملكية و ما شابههما - إلا إن الطلب الخارجي و الإرادة الحقيقية للمولى باعثة إلى إنشاء إرادة الشيء و المراد إنشاء طلبه، فالطلب الإنشائي مغاير للطلب الحقيقي.

(2) هذا الكلام من المصنف رد للمقدمة الثانية التي تقدمت الإشارة إليها و هي:

كون اتصاف الفعل بالمطلوبية لأجل تعلق مصداق الطلب به، لا مفهومه.

و توضيح ردّ المقدمة الثانية يتوقف على مقدمة و هي: أن الطلب على قسمين: و هما الطلب الحقيقي و الإنشائي، و بينهما عموم من وجه، فيجتمعان في إنشاء الطلب بقصد الجد؛ كما إذا قال لعبده: صلّ، و أراد منه الصلاة حقيقة، فإنه يصدق على الصلاة أنها مطلوبة بكلا الطرفين، و تتصف بكليهما. أما الإنشائي: فواضح، و أما الحقيقي: فلأن المفروض: تعلق إرادته الجدّية بإيجاد العبد لها.

و يفترق الإنشائي عن الحقيقي في إنشاء الطلب بقصد الامتحان؛ فإن الفعل حينئذ مطلوب بالطلب الإنشائي فقط.

و يفترق الحقيقي عن الإنشائي فيما إذا انقذح في نفسه الطلب بتحقيق مبادئه، مع عدم قدرته على الإنشاء؛ لوجود مانع، فالفعل حينئذ مطلوب بالطلب الحقيقي؛ دون الإنشائي.

إذا عرفت هذه المقدمة فقد ظهر لك فساد المقدمة الثانية، المبنية على توهم انحصار مطلوبية الفعل المتعلق بإنشاء الطلب في المطلوبية الحقيقية؛ الموجب لتخيل كون مفاد الهيئة لا محالة هو الطلب الحقيقي.

وجه الفساد: أنك قد عرفت - في المقدمة - انقسام الطلب إلى قسمين، و اجتماعهما

وإنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي، و تحريكا إلى مراده الواقعي لا ينافي (1) اتصافه بالطلب الإنشائي أيضا.

و الوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر (2).

و لعل (3) منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه (4): أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، في بعض الأحيان، و افتراق كل واحد منهما عن الآخر؛ بأن يكون الفعل المأمور به متصفا لا محالة بالمطلوبية الإنشائية؛ إذ الطلب الإنشائي هو المطلوب، و المقصود حصول مفهومه بالصيغة، و قد لا يكون الفعل الذي تعلق به الإنشاء متصفا بالمطلوبية الحقيقية، فلا منافاة بين اتصافه بالمطلوبية الحقيقية و الإنشائية معا إذا كان هناك طلب باطني، و كان الإنشاء بداعي البعث.

=====

و المتحصل من جميع ما ذكرناه هو: عدم حصر اتصاف الفعل بالمطلوبية الحقيقية حتى يكون هذا دليلا على كون مفاد الهيئة مصداق الطلب، فلا يكون قابلا للتقييد.

(1) قوله: «لا ينافي» خبر لقوله: «و اتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية». و معنى العبارة:

أن مطلوبية فعل حقيقة لا تنافي مطلوبيته إنشاء أيضا؛ لما عرفت من: أن النسبة بينهما عموم من وجه فتجتمعان.

فتلخص مما ذكرنا: أن مدلول الهيئة هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي في نفس المولى، و الطلب الإنشائي كلي، و كل كلي قابل للتقييد، فالطلب الإنشائي قابل للتقييد، و لازم ذلك: صحة التمسك بإطلاق الهيئة إذا لم تقيد بقيد.

(2) أي: بسبب آخر غير الطلب الحقيقي من سائر دواعي الإنشاء كالتهديد أو الامتحان في الأوامر الامتحانية.

(3) غرض المصنف من هذا الكلام هو: التنبيه على منشأ تخيل كون مفاد الهيئة الطلب الحقيقي، و حاصل منشأ التوهم - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 224» - هو: تعارف التعبير عن مفاد الهيئة بالطلب المطلق، من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي - و من باب قاعدة أن الشيء إذا ذكر مطلقا ينصرف الذهن إلى فرده الأكمل - هذا التعبير صار موجبا لتوهم: كون مفاد الصيغة طلبا حقيقيا لكونه فرده الأكمل يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

(4) أي: فتوهم من الطلب المطلق: «أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا...» إلخ.

ولعمري: إنه (1) من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق.

فالطلب الحقيقي (2) إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته (3) بالطلب أيضاً، وعدم تقييده (4) بالإنشائي لوضوح:

إرادة خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها (5) كما لا يخفى.

=====

(1) أي: أن هذا الاشتباه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق؛ أي: اشتبه مفهوم الطلب الإنشائي بمصداق الطلب الحقيقي؛ لأن الطلب الحقيقي من مصاديق مفهوم الطلب، فالشيخ «قدس سره» أجرى حكم مصداق الطلب الذي هو عدم إمكان تقييده على مفهوم الطلب الذي هو مفاد صيغة الأمر القابل للتقييد، أو قل: إن ما هو مفهوم الطلب حكم عليه بأنه مصداق الطلب.

وكيف كان؛ فالتعبير عن مفاد الصيغة بالطلب - بلا ذكر قيد الإنشائي - موجب لتوهم أن مرادهم: أن مفاد الصيغة إنشاء لمصداق الطلب الحقيقي الغير قابل للتقييد، وقد غفل المتوهم عن أن مرادهم أن مفادها إنشاء مفهوم الطلب القابل للتقييد، فعدم تعبيرهم بالطلب الإنشائي إنما هو لوضوحه، لا لعدم كونه مراداً.

(2) أي: ما هو مصداق لمفهوم الطلب الذي هو مفاد الهيئة عند الشيخ «قدس سره»، فإن عدم قابليته للتقييد لا يوجب عدم قابلية مفهوم الطلب له، وإن جرى الاصطلاح على تسمية مفاد الهيئة بالطلب أيضاً؛ وذلك لكمال الفرق بين الطلبين، فإن الأول مصداق خارجي، و وصف نفساني غير قابل للتقييد بخلاف الثاني؛ فإنه مفهوم كلي قابل له، وقابلية المفهوم للتقييد لا تستلزم قابلية المصداق له، كما إن عدم قابلية المصداق لا يستلزم عدم قابلية المفهوم له.

(3) أي: وإن تعارف تسمية مفاد الهيئة بالطلب أيضاً؛ أي: كتعارف تسمية الطلب الحقيقي الخارجي به.

(4) أي: الطلب. قوله: «وعدم تقييده...» إلخ مبتدأ، و «لوضوح إرادة خصوصه» خبر له.

و الغرض من هذا الكلام هو: الاعتذار عن تقييد مفاد الهيئة - وهو الطلب - بالإنشائي، وحاصل الاعتذار - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 245» - أن وضوح امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكويني بالإنشاء قرينة على إرادة خصوص الطلب الإنشائي من الهيئة، وإن كان حمل الطلب عليه مطلقاً غير مقيّد بالإنشائي فلا حاجة إلى تقييده بالإنشائي.

(5) أي: بالهيئة؛ لما مرّ من امتناع إيجاد الطلب الحقيقي بالإنشاء.

فانقدح بذلك (1): صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض الكلام.

وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب و الإرادة ما يجدي (2) في المقام. هذا إذا كان هناك اطلاق.

=====

(1) أي: بما ذكرناه من كون مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي القابل للإطلاق و التقييد ظهر: «صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا» أي: في الواجب المطلق و المشروط، عند التعرض لكلام الشيخ في رجوع القيد إلى المادة.

و كيف كان؛ فكان مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي الذي هو كلي، لا الطلب الخارجي الذي هو جزئي، و عليه: فيكون الواجب المشروط المشهورى ممكنا؛ لأن المفروض: جعل مفاد الهيئة مفهوم الطلب القابل للتقييد، فيكون الشرط قيذا لنفس الوجوب.

### في ما هو مقتضى الأصل العملي

(2) أي: قد تقدم هناك: أن الطلب و الإرادة موضوعان لمعنى واحد، غير أن المعنى على صنفين: حقيقي ثابت في النفس، و إنشائي يحصل بالصيغة، لكن لفظ الطلب أظهر في الثاني، و لفظ الإرادة أظهر في الأول؛ مع كون كل من لفظي الطلب و الإرادة حقيقة في كلا الصنفين جميعا، فراجع الجهة الرابعة المتعلقة بمادة الأمر. هذا تمام الكلام في التمسك بالأصل اللفظي و هو أصالة الإطلاق.

ثم شرع في بيان مورد التمسك بالأصل العملي فقال: هذا أي: الرجوع إلى إطلاق الهيئة «إذا كان هناك إطلاق» بأن تمت مقدمات الحكمة، و أما فيما إذا لم يكن هناك إطلاق - بأن اختلفت إحدى مقدمات الحكمة - كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان، أو كان هناك القدر المتيقن في مقام التخاطب، أو كانت القرينة على التعيين موجودة؛ فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي عند الشك في كون الواجب نفسيا أو غيريا.

فيقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي في الدوران بين النفسي و الغيري من الاشتغال أو البراءة، فعلى الأول: يجب الإتيان بما يدور أمره بين النفسية و الغيرية. و على الثاني: لا يجب الإتيان به.

و التحقيق: أن مقتضى الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد، فقد تتفق نتيجته مع النفسية في مورد، و مع الغيرية في مورد آخر، و قد أشار المصنف «قدس سره» إلى الموردين حيث ذكر للأصل العملي صورتين: إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «فلا بد من الإتيان به...» إلخ. و الأخرى: ما أشار إليه بقوله: «و إلا فلا...» إلخ.

أما توضيح الصورة الأولى: فيتوقف على مقدمة و هي: أن يعلم بوجوب شيء فعلا؛ و لكن كان وجوبه مرددا بين كونه نفسيا أو غيريا، مع العلم بأنه لو كان غيريا كان



و أما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا؛ للعلم بوجوبه فعلا، وإن لم يعلم جهة وجوبه، و إلا فلا؛ لصيرورة الشك فيه بدويا، كما لا يخفى.

=====

وجوب ذي المقدمة فعليا، وذلك مثل: وجوب الوضوء فيما لو علم بأنه نذر إما الإتيان بالوضوء أو الصلاة؛ بحيث لو كان هو الوضوء كان وجوبه نفسيا، وإن كان هو الصلاة كان وجوب الوضوء غيريا، فهو يعلم بوجوب الوضوء إما بخصوصه أو مع الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من الإتيان بالوضوء للعلم بوجوبه فعلا؛ إما لكونه نفسيا أو غيريا؛ لأجل كونه شرطا لما يكون وجوبه فعلا كالصلاة في المثال المزبور.

غاية الأمر: لا يعلم جهة وجوبه من حيث النفسية والغيرية.

وكيف كان؛ فقد علم بوجوب الوضوء مطلقا أي: سواء كان نفسيا أم غيريا فيجب الإتيان به. أما على فرض كونه نفسيا: فوجوب الإتيان به واضح.

و أما على فرض كونه غيريا: فللعلم بفعلية وجوب ما يشك في كون الوضوء من مقدماته، و من المعلوم: أن فعلية وجوب ذي المقدمة تستلزم فعلية وجوب مقدمته، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالوضوء للعلم بوجوبه على كل تقدير، و الجهل بكيفية وجوبه من النفسية والغيرية لا يقدر في هذا الحكم العقلي.

قوله: «للعلم بوجوبه» تعليل لقوله: فلا بد من الإتيان به». و معنى العبارة حينئذ: أن وجوب الإتيان به إنما هو لأجل العلم بوجوبه الفعلي؛ وإن لم يعلم جهة وجوبه من حيث النفسية والغيرية. هذا تمام الكلام في توضيح الصورة الأولى، و نتيجتها تتفق مع النفسية.

الصورة الثانية: وهي ما أشار إليه بقوله: «و إلا فلا...» إلخ. أي: وإن لم يكن التكليف - بما احتمل كون هذا الواجب مقدمة له - فعليا فلا يجب الإتيان به.

وحاصل الكلام في الصورة الثانية: إنه لا يجب الإتيان بما يدور أمره بين كونه واجبا نفسيا أو واجبا غيريا - لكونه مقدمة لما لا يكون وجوبه فعليا - مثل: الوضوء قبل وقت الصلاة. و أما عدم الإتيان بالوضوء فلأن وجوبه حينئذ مشكوك فيه بالشك البدوي؛ لأن وجوبه النفسي غير معلوم، و الغيري معلوم الانتفاء؛ لأن المفروض: عدم فعلية وجوب ذي المقدمة أعني: الصلاة قبل الوقت، فلا محيص حينئذ عن جريان البراءة فيما احتمل كونه واجبا نفسيا أو مقديا لما تثبت فعلية وجوبه، و نتيجتها تتفق مع الغيرية.

فخلاصة الكلام: أن المرجح في الصورة الأولى هي قاعدة الاشتغال، و في الصورة

الأول: لا ريب (2) في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي، و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا، و أما استحقاقهما على امتثال الأمر الثانية: هي أصالة البراءة. و قد أضربنا عما في بعض الشروح و الحواشي من تطويل الكلام في المقام؛ رعاية للاختصار.

=====

(1) أي: و هما من توابع الواجب النفسي و الغيري.

(2) قبل الخوص في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع فيقال: إنه لا إشكال و لا نزاع في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي و موافقته، و كذلك لا إشكال في استحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي؛ لأنه طغيان و تمرد على المولى، و خروج عن رسم العبودية.

### و إنما النزاع و الإشكال في موردين:

الأول: في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي؛ هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل؟

الثاني: في ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيري؛ هل في موافقته ثواب، و في مخالفته عقاب أم لا؟

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إن ظاهر المصنف «قدس سره» في المورد الأول هو:

كون ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي إنما هو بالاستحقاق لا بالتفضل، و هناك قول بأنه تفضلي بدعوى: إن العبد ليس أجيرا في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه، و إنما جرى و مشى على طبق وظيفته و مقتضى عبوديته؛ إذ للمولى حق على العبد أن يطيعه لأنه ولي النعمة، و العبد بأداء حق العبودية لا يصير مستحقا للثواب و ذا حق على المولى، و لكن المولى الحقيقي أعني: الله «سبحانه و تعالى» هو الذي يتفضل على العبد بإعطاء الثواب و الأجر.

و من هنا يظهر: إن ما هو ظاهر المصنف من ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي بالاستحقاق لا يخلو عن إشكال؛ لأن الحاكم باستحقاق العبد للثواب عند الموافقة، و باستحقاق العقاب عند المخالفة إنما هو العقل، فحكمه باستحقاق العبد للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية الصادرة عن المولى و إن كان مما لا شك فيه؛ لأن العقل مستقل باستحقاق العبد للعقاب عند المخالفة بمعنى: إنه لا يرى عقاب المولى إياه ظلما، إلا إن حكمه باستحقاق العبد للثواب و الأجر عند موافقته لها لا يخلو عن إشكال؛ لأن العقل

الغيري و مخالفته: ففيه إشكال، و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته، بما هو موافقة و مخالفة (1)، ضرورة: استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لا يرى المولى ظالما في حق العبد عند عدم إعطائه له الأجر و الثواب، بل العقل السليم يشهد بعدمه؛ لحكمه بأن المولى بمولويته مالك للعبد بجميع شئونه و أفعاله، فله أن يأمر العبد بفعل من غير أن يعطيه أجرا.

=====

فالأولى: أن يكون ترتب الثواب على امتثال الأمر النفسي بالتفضّل لا بالاستحقاق، و هناك كلام طويل فيما هو المراد من استحقاق العبد للثواب تركناه تجنبا عن التطويل الممل. هذا تمام الكلام في المورد الأول.

و أما المورد الثاني - و هو ترتب الثواب على الواجب الغيري ففيه إشكال - فقد أشار إليه بقوله «ففيه إشكال».

توضيح الإشكال: أن الواجب الغيري من جهة كون امتثاله امتثالا لأمره تعالى يترتب عليه الثواب؛ لأن امتثال الواجب الغيري هو بنفسه مصداق للالتقياد، و إظهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن الإتيان بالواجب النفسي، و لذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل، ثم لم يتمكن من الإتيان بذاتها لمانع استحق الثواب عليها بلا إشكال، و هذا دليل على أن الإتيان بها بنفسه منشئ للثواب، و موجب له، و عليه فيستحق العبد على الإتيان بالمقدمة و ذبها ثوابين.

و من جهة: أن هوية الأمر الغيري ليست إلا البعث إلى إيجاد الواجب النفسي بإتيان مقدمته الوجودية، فلا مصلحة في الأمر الغيري إلا كونه واقعا في طريق التوصل إلى الواجب النفسي، فلا إطاعة له إلا مع قصد الأمر النفسي، فهو شارع في امتثال الأمر النفسي فيثاب على إطاعته، و إلا فلا إطاعة حتى يستحق الثواب.

و كيف كان؛ فهناك قولان: قول باستحقاق الثواب، و قول بعدم استحقاقه.

### **ظاهر المصنف هو عدم ترتيب الثواب و العقاب على المقدمات**

و ظاهر المصنف هو: عدم ترتب الثواب و العقاب على المقدمات بدعوى: أن الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة و العصيان - و هو العقل - لا يحكم بأزيد من استحقاق عقاب واحد على مخالفة واجب واحد، و إن كان ذا مقدمات كثيرة، و ترك جميعها، و كذا لا يحكم باستحقاق أزيد من ثواب واحد إذا أتى بالواجب و جميع ما له من المقدمات.

(1) أي: بما هو موافقة و مخالفة للأمر الغيري؛ لأن البحث فيه في قبال الأمر النفسي.

لعقاب واحد، أو لثواب كذلك (1)، فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها (2)، أو وافقه (3) و أتاه بما له من المقدمات.

نعم (4)؛ لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، و بزيادة المثوبة (5)

=====

(1) أي: لثواب واحد. قوله: «ضرورة» تعليل لعدم ترتب الثواب و العقاب على الأمر الغيري.

(2) أي: كثرة المقدمات.

(3) أي: وافق الواجب «و أتاه بما له» أي: بما للواجب من المقدمات.

و خلاصة الكلام: إنه لا عقاب على ترك مقدمات الواجب بل العقاب إنما هو على ترك الواجب، فتارك الواجب و مقدماته يستحق عقابا واحدا؛ إذ ليس في ترك المقدمة بعد عن المولى يوجب استحقاق العقاب؛ غير البعد الحاصل بترك ذيها، و لا ثواب على المقدمة أيضا؛ فإن الآتي بالواجب و مقدماته يستحق عقابا واحدا؛ إذ ليس في إتيان المقدمة قرب غير القرب الحاصل بإتيان ذيها، و إنما هي وسيلة التوصل إلى ذيها.

(4) هذا استدراك على قوله: «و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته...» إلخ أي: لمّا نفى المصنف استحقاق العقاب على مخالفة الأمر الغيري، استدرك عليه بقوله: «نعم؛ لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند المخالفة...» إلخ و حاصله: أن مخالفة الأمر الغيري و إن لم تكن علة تامة لاستحقاق العقوبة؛ لكن استحقاقها على مخالفة الأمر النفسي يكون من حين مخالفة الأمر الغيري؛ لأن مخالفة الأمر الغيري تؤدي إلى عصيان الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري؛ إذ ترك المقدمة سبب لترك ذيها، فمن حين تركها يحصل استحقاق العقاب على ذيها، فلو قيل حينئذ باستحقاق العقوبة على الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري كان متينا، فالعقاب حقيقة على ترك الأمر النفسي لا الغيري، و نسبة استحقاق العقوبة إلى الأمر الغيري تكون مجازا.

و من هنا يظهر الجواب عما حكى عن السبزواري؛ من توهم: أن العقاب على ترك المقدمة؛ لأن كونه على ترك ذيها كالقصاص قبل الجنابة.

و حاصل الجواب: أن استحقاق العقاب إنما هو على ترك الواجب عند ترك المقدمة، فإن الواجب بترك مقدمته؛ و إن صار ممتنعا بسوء اختيار المكلف كامتناع الحج في الموسم بترك الخروج مع الرفقة اختيارا؛ إلا إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(5) أي: لا بأس بزيادة الثواب على موافقة الأمر النفسي؛ فيما إذا كانت له مقدمات كثيرة و أتى بها بما هي مقدمات له، إلا إن زيادة الثواب على الواجب من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها.

على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقها، وعليه (1): ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب وفي الرواية: «إن أفضل الأعمال أحمرها» (1) والأفضل يليق بزيادة الثواب؛ لأنه يصير أشق الأعمال، وكل أشق الأعمال أفضلها فهذا أفضلها، وكل أفضل الأعمال له ثواب عظيم، فهذا له ثواب عظيم، فالثواب يكون على موافقة الأمر النفسي الذي هو الأشق، والأفضل على الأمر الغيري بما هو أمر غيري؛ لأن موافقة الأمر الغيري بما هو غيري لا يوجب قربا للمولى، وعصيانه لا يوجب بعدا عنه، والحال: أن الثواب والعقاب يكونان من توابع القرب والبعد.

=====

(1) أي: على كون الثواب على نفس الواجب مع كثرة مقدماته «ينزل ما ورد في الأخبار...» إلخ.

و حاصل الكلام في المقام: أن قوله: «و عليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات» دفع لتوهم المنافاة بين نفي استحقاق الثواب، وبين ما تضمنته الروايات من الثواب على المقدمات.

و أما التوهم فيقال: إنه إذا لم يكن الثواب على موافقة الأمر الغيري فكيف ورد في لسان الأخبار ثواب عظيم على فعل بعض المقدمات؟! كما ورد في زيارة مولانا أمير المؤمنين «عليه السلام»: «من زار أمير المؤمنين «عليه السلام» ماشيا كتب الله له بكل خطوة ثواب حجة و عمرة، فإذا رجع ماشيا كتب الله له بكل خطوة ثواب حجتين و عمرتين» (2).

و ما ورد في زيارة الإمام الحسين «عليه السلام» من «أن لكل قدم يرفعها عتق عبد من ولد إسماعيل عليه السلام» (3)، وغيرهما من الروايات.

ص: 122

1- ورد في كشف الخفاء، ج 1، ص 175: «عن ابن عباس: سئل رسول الله «صلى الله عليه [و آله] و سلم»: أي الأعمال أفضل: قال: أحمرها» وفي البحار، ج 70، ص 191، ح 2، مرسلا و غير منسوب لكتاب. وفي مفتاح الفلاح للبهائي، ص 45: (قول النبي «صلى الله عليه و آله»: «أفضل الأعمال أحمرها»). وفي شرح النهج، ج 19، ص 83: (قوله «صلى الله عليه و آله»: «أفضل العبادة أحمرها»).

2- الوسائل، ج 14، كتاب الحج. باب 24 من أبواب المزار، ص 380.

3- الوسائل، ج 14، كتاب الحج. باب 41 من أبواب المزار، ص 441.

على المقدمات أو على التفضل فتأمل جيدا؛ وذلك (1) لبداهة: أن موافقة الأمر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا توجب قربا، ولا مخالفته - بما هو كذلك - بعدا، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

إشكال (2) ودفع:

أما الأول: فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قرب في فهذه الروايات تدل على ترتب الثواب على المقدمات كالخطوات؛ فإنها مع كونها مقدمة للزيارة يترتب عليها الثواب، هذا ينافي ما سبق من المصنف من عدم استحقاق الثواب إلا على ذي المقدمة.

=====

وحاصل الدفع: أن الروايات الظاهرة في ترتب الثواب على المقدمات إما محمولة على ترتب الثواب على ذي المقدمة، أو على التفضل، جمعا بين ما تقدم من حكم العقل بعدم الاستحقاق، وبين تلك الأخبار؛ بمعنى: أن استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امتثال الأمر الغيري قرينة عقلية على صرف تلك الأخبار من ظواهرها على تقدير ظهورها في الاستحقاق، وحملها على خلاف ظواهرها؛ وهو: ترتب الثواب على ذي المقدمة، أو على نفس المقدمة، لكن تفضُّلا لا استحقاقا؛ لأن الفضل بيده «سبحانه وتعالى» يؤتية من يشاء؛ وذلك لما عرفت: من أن المثوبة والعقوبة مترتبان على القرب من المولى والبعد عنه، وامتثال الأمر الغيري لا يوجب قربا، كما إن مخالفته لا توجب بعدا، فلا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، فإذا امتنع الاستحقاق فلا محيص عن حمل ما دل على الثواب على المقدمات على أحد الوجهين المذكورين.

(1) قوله: «وذلك لبداهة...» إلخ تعليل لوجوب التنزيل المزبور، وإعادة لما سبق من ضرورة استقلال العقل، وحاصل التعليل كما عرفت: أن استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امتثال الأمر الغيري قرينة عقلية على صرف تلك الأخبار عن ظواهرها على تقدير ظهورها في الاستحقاق كما مر فلا نعيد.

### الإشكال في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنها من المقدمات

(2) أي: هاهنا إشكالان: الأول: ما أشار إليه بقوله: «أما الأول...» إلخ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «هذا مضافا...» إلخ، ولكن المصنف جعلهما في الظاهر إشكالا واحدا.

وحاصل الإشكال الأول: أن الواجب الغيري مما لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب؛ لعدم كونه موجبا للقرب والبعد، وعلى هذا: فكيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث؟ مع كونها من المقدمات؛ وقد عرفت: أنهم بنوا فيها على عدم استحقاق الثواب عليها، وقد قام الإجماع على ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها من المقدمات.

موافقته، ولا مثوبة على امثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات؛ حيث لا شبهة في حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها؟ هذا مضافا إلى أن الأمر الغيري (1) لا شبهة في كونه توصليا، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة.

و أما الثاني (2): فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة و عبادة، و غاياتها (3) إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة،

=====

(1) هذا هو الإشكال الثاني: و حاصل الكلام فيه: أن الأمر في الواجب الغيري توصلي، و ليس الغرض منه إلا التوصل إلى ذيه، فهو مما يحصل الغرض به بمجرد إتيانه كيفما اتفق، و لا يعتبر فيه قصد القربة و الامثال، و عليه: فيكف يعتبر في الطهارات الثلاث قصد القربة و الامثال؟ و لا يكفي مجرد الإتيان بها بدون قصد القربة إجماعا - مع كونها واجبات غيرية لا يعتبر فيها قصد القربة - لأن كل واجبات غيرية توصلية، و كل الواجبات التوصلية لا يعتبر فيها قصد القربة، فالطهارات الثلاث لا يعتبر فيها قصد القربة لكونها واجبات غيرية؟

و الحال: قد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة، و لا تصح بلا قصد أمرها، و لازم ذلك: أنها من العبادات، و تكون أوامرها نفسية؛ لأن العبادية من شئون الأوامر النفسية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكاليين.

### جواب المصنف عن شكال ترتب الثواب على الطهارات

(2) و الدفع: أما دفع الإشكال الأول: - و هو ترتب الثواب على الطهارات - فيندفع بما حاصله: من أن الطهارات الثلاث - مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيري بها - عبادات مستحبة، كما يظهر من أدلتها، فيرتب عليها الثواب لأجل أمرها النفسي الاستحبابي؛ لا لامثال أمرها الغيري.

أما دفع الإشكال الثاني: - و هو اعتبار قصد القربة فيها مع كونها مقدمة - فيندفع:

بأنها بما هي عبادات جعلت مقدمة لعبادة أخرى، فيعتبر في صحتها قصد القربة لكونها من العبادات؛ لا لاقتضاء الأمر الغيري.

(3) أي: غايات الطهارات الثلاث؛ كالصلاة و الطواف و غيرهما لا تترتب على تلك الطهارات، إلا إن يؤتى بها على وجه العبادة، فهي و إن كانت مقدمات لغاياتها إلا أنها في الحقيقة عبادات؛ بمعنى: أن أمرها النفسي العبادي موضوع للأمر الغيري المقدمي، فموضوع الأمر الغيري عبادة، فلا مورد للإشكال على الطهارات الثلاث بأنه: كيف يعتبر فيها قصد القربة مع كونها مقدمة؛ و كيف يترتب عليها الثواب مع كون الأمر فيها غيريا؟

و بعبارة أخرى: أن جواب المصنف عن الإشكاليين يتضح بعد تقديم مقدمة و هي: إن

و إلا (1) فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية و مستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية، و الاكتفاء (2) بقصد أمرها الغيري، فإنما هو (3) لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة، فافهم.

=====

كون الشيء عبادة على نحوين: تارة: تكون عبادية الشيء بملاحظة تعلق الأمر النفسي التعبدى به مثل: الواجبات العبادية؛ كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها.

و أخرى: تكون بملاحظة مصلحة ذاتية و رجحان ذاتي؛ و ذلك كالطهارات الثلاث حيث تكون عبادة بلحاظ الرجحان الذاتي.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك: أن الطهارات الثلاث من الغسل و الوضوء و التيمم عبادة لا بملاحظة الأمر الغيري؛ بل بلحاظ رجحان ذاتيها و مصلحتها الذاتية، و يكون اعتبار قصد القربة فيها لأجل مصلحتها الذاتية، كما أن حصول الثواب عليها لأجل الرجحان الذاتي الثابت فيها، و مع هذا الوصف تكون مقدمة لعبادة أخرى، فحينئذ لا يبقى مجال للإشكالين المذكورين.

(1) أي: و إن لم يؤت بالطهارات على وجه العبادة فلم يؤت بما هو مقدمة.

(2) أي: قوله: «و الاكتفاء بقصد أمرها الغيري» إشارة إلى الاعتراض و الإشكال؛ بتقريب: أنه إن كان ترتب الثواب على الطهارات و اعتبار قصد القربة فيها من جهة عباديتها في أنفسها، و كونها مطلوبات نفسية عبادية؛ فلا بد من أن يؤتى بها بقصد أمرها النفسي و استحبابها الذاتي، مع إن طريقة الفقهاء على خلاف ذلك؛ لبنائهم على الاكتفاء بإتيانها بداعي أمرها الغيري و عدم اعتبار أمرها النفسي، و هذا كاشف عن كون عباديتها بالأمر الغيري، فيعود الإشكال بأنه كيف يصح التقرب بالأمر الغيري التوصلية؟

(3) هذا الكلام جواب عن الإشكال المذكور. و حاصل الجواب: أن الطهارات الثلاث - بوصف عباديتها - تعلق بها الأمر الغيري، فيكتفي بقصد أمرها الغيري؛ لأن الأمر يدعو إلى ما تعلق به و هو هنا المقدمة العبادية، فقصد الأمر الغيري قصد إجمالي للأمر النفسي المتقدم عليه رتبة، و هذا المقدار كاف في قصد الأمر النفسي الموجب للعبادة و ترتب المثوبة.

و خلاصة الكلام في المقام: أن العبادية في الطهارات الثلاث مفروضة في رتبة سابقة على الأمر الغيري، و الأمر الغيري يتعلق بالعبادة، فقصدته يوجب قصد الأمر النفسي العبادي ضمناً و هو المصحح للعبادة؛ لا الأمر الغيري.



وقد تفصّي عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما: ما ملخصه: (1) أن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود قوله: «حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة»؛  
تعليل لقوله: «يدعو إلى ما هو كذلك».

=====

وحاصل التعليل: أن دعوة الأمر الغيري إلى ما هو عبادة في نفسه إنما هي لأجل أن شأن الأمر الغيري هو الدعوة إلى ما هو مقدمة، و  
المفروض: أن المقدمة من الطهارات الثلاث ما يكون عبادة بنفسه، فقصد أو امرها الغيرية قصد إجمالي لأوامرها النفسية.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن الموجب لعبادية شيء إذا كان دعوة أمره العبادي - بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الأمر تفصيلاً أو  
إجمالاً - فهو مفقود في المقام؛ إذ مع الجهل بعبادته أو الغفلة عنها لا يكون الداعي إلى إتيانه إلا الأمر الغيري المغاير للأمر العبادي،  
فكيف يكون الداعي حينئذ - ولو إجمالاً - الأمر العبادي، مع عدم انطباق الأمر الغيري عليه لمغايرتهما بالتضاد؟ فالأمر النفسي ليس  
داعياً لا تفصيلاً ولا إجمالاً إلى عبادة الشيء؛ لأنه مجهول أو مغفول عنه، فلا محيص حينئذ عن الالتزام ببطلان الطهارات. كما في  
«منتهى الدراية ج 2، ص 264».

والتخلص عن هذا الإشكال: أن يقال: إن الأمر الغيري مقرب إلى الله تعالى كأمر النفسي بعينه كما قيل. أو يقال: بكفاية الرجحان الذاتي  
في حصول الثواب، وإمكان قصد التقرب إلى الله «سبحانه و تعالى» على ما قيل. أو إشارة إلى إن ما ذكر في الدفع من كون الطهارات  
الثلاث بنفسها مستحبة غير مستقيم في التيمم؛ إذ لا استحباب للتيمم نفسياً، فيشكل على المصنف: بأن - الدفع بما ذكرت - لا يطرد في  
التيمم لعدم استحبابه النفسي؛ بدعوى: أنه مما لم يقدّم دليل على كونه مطلوباً نفسياً.

ولكن الحق: كون التيمم من العبادات، والشاهد عليه: ما أفاده في الجواهر في مبحث اعتبار النية في التيمم «من أن الواجب في التيمم  
النية كغيره من العبادات إجماعاً محصلاً ومنقولاً» (1). انتهى مورد الحاجة. هذا مضافاً ما جاء في قوله «عليه السلام»:

«التراب أحد الطهورين». وكيف كان؛ فقد أضربنا عما في المقام من بسط الكلام في النقض والإبرام رعاية للاختصار.

(1) ملخص الوجه الأول: إن اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ليس لأجل أن الأمر المقدمي مما يقتضي التعبدية؛ بل لأجل أن  
المقدمات العبادية ليست مقدميتها بما

ص: 126

1- جواهر الكلام، ج 1، ص 167.

منها من العنوان، الذي يكون بذاك العنوان مقدمة و موقوفا عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا و مرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة و إطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقتضي بالإتيان كذلك (1)؛ بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفا عليها.

و فيه: (2) مضافا إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك، لإمكان الإشارة إلى هي حركات خاصة كغسل جميع البدن في الغسل، و الغسلتين و المسحنتين في الوضوء؛ بل بعنوان خاص تكون مقدمة للعبادة، و حيث لا طريق للمكلف إلى إحرازه حتى يقصده تفصيلا، فلا بد من قصده إجمالا، فيأتي بتلك الحركات بداعي أمرها الغيري؛ كي يكون قصد الأمر الغيري عنوانا إجماليا و مرآة لذلك العنوان الخاص؛ فإن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فإذا أتى المكلف بتلك الحركات بداعي وجوبها الغيري فقد أتى بها بعنوانها الخاص المأخوذ فيها؛ إذ لا سبيل للمكلف إلى قصد ذلك العنوان المجهول إلا بقصد الأمر الغيري، الذي هو عنوان إجمالي لذلك.

=====

فالوجه في عبادية الطهارات الثلاث هو: ذلك العنوان المقصود إجمالا بقصد الأمر الغيري، و ليس الوجه في عباديتها الأمر الغيري حتى يرد عليه بأنه توصلّي فكيف يتقرب به؟

(1) أي: عبادة، و ما في «منتهى الدراية» من كون الضمير في كل من - لأمرها - و - أمرها - و - عليها - عائدا إلى الطهارات كان صحيحا. فمعنى العبارة: بل إنما كان إتيان الطهارات لأجل إحراز نفس العنوان الذي تكون الطهارات بذاك العنوان مقدمة و موقوفا عليها.

(2) قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه من التفصّي بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله «وفيه:» - إلى أن قال: - «إنه غير واف».

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك» أي:

بقصد أمرها غاية، كما هو قضية قوله: «فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها».

و حاصل الوجه الأول: أن هذا التفصّي على تقدير تسليم كونه وافيا بدفع إشكال عبادية الطهارات، لكنه لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتب الثواب عليها.

### **انحلال الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث إلى شكلين**

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث ينحل إلى إشكالين:

الأول: ترتب الثواب عليها. الثاني: اعتبار قصد القربة فيها مع إن المفروض: كونها من المقدمات، فلا يترتب عليها الثواب ولا يعتبر فيها قصد القربة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن هذا الوجه من التفصّي على فرض تسليم كونه وافيا بدفع الإشكال الثاني؛ وهو اعتبار قصد القربة فيها، وذلك لما ذكر في التفصّي من أن الأمر الغيري عنوان إجمالي مشير إلى العنوان الخاص المقوم لعبادية الطهارات، فقصد الأمر الغيري قصد لذلك العنوان الخاص الذي تكون به مقدمة لعبادة أخرى، غاية الأمر: يكفي في عبادة الطهارات إحراز العنوان الخاص الحاصل إجمالاً بقصد أمرها الغيري.

لكنه لا يفي بدفع الإشكال الأول وهو ترتب الثواب عليها؛ لأن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب، فيبقى إشكال أنه كيف يترتب الثواب على الأمر الغيري؟

و أما الوجه الثاني - وهو ما أشار إليه بقوله: «مضافاً...» إلخ. فحاصله أن يقال: إنه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات هو الإشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها لجازت الإشارة إليه بقصد الأمر وصفاً لا غاية وداعياً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين جعل قصد الأمر غاية وداعياً، وجعله وصفاً. والفرق بينهما: إن الوضوء من الطهارات الثلاث، وقد تعلق به الأمر الغيري باعتبار كونه شرطاً لصحة الصلاة، فتارة: يجعل أمره الغيري غاية وداعياً؛ بأن ينوي الوضوء امتثالاً لأمره وداعياً وجوبه الغيري شرعاً.

وأخرى: يجعل أمره الغيري وصفاً؛ بأن كان أصل الداعي لإتيانه شيئاً آخر غير قربي؛ بأن ينوي الوضوء الواجب بالوجوب الغيري ولو كان الداعي شيئاً آخر مثل: التبريد أو التنظيف ونحوهما من الدواعي النفسانية، فيكون قصد الوجوب حينئذ بنحو التوصيف أي: توصيف الطهارات بالوجوب الغيري.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا فرق بينهما من جهة مرآية الأمر الغيري للعنوان الخاص المأخوذ فيها، فكما أن قصد أمرها الغيري وجعله غاية وداعياً عنوان مشير إلى العنوان الواقعي المقوم لعباديتها؛ فكذلك جعله وصفاً وأخذه بنحو الوصفية، فإن التوصيف أيضاً عنوان مشير إلى العنوان الواقعي المقوم لعباديتها.

هذا مع أنهم قائلون: باعتبار إتيان الطهارات بداعي أمرها الغيري، واعتبروا أخذ الأمر الغيري بعنوان الداعي بحيث لا تصح بدونه، وهذا دليل على أن قصد الأمر الغيري ليس

عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفى.

ثانيهما (1): ما محصله: أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها (2)، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقتة؛ كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك (3)، لا باقتضاء أمرها الغيري.

و بالجملة (4): وجه لزوم إتيانها عبادة: إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا بقصد الإطاعة.

وفيه أيضا (5): أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها.

=====

لأجل كونه عنوانا إجماليا و مرآة للعنوان المقوم لعباديتها، فحينئذ لا يصح التفصي بالوجه المذكور.

(1) الثاني من وجهي التفصّي عن الإشكال الوارد على الطهارات: توضيحه على ما في «منتهى الدراية ج 2 ص 270»: إن عبادة الطهارات الثلاث ليست للأوامر الغيرية حتى يرد عليها: بأن الأمر الغيري لا يصلح للعبادية؛ بل للأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة و الطواف؛ لكون الغرض من هذه الغايات موقوفا على الإتيان بمقدماتها كنفسها على وجه قربي، فالمصحح لعبادية الطهارات هو الأمر المتعلق بغاياتها كالصلاة و الطواف و نحوهما من المشروطات بالطهارة؛ لا الأمر الغيري.

(2) أي: الطهارات، و الضمير المستتر في - يحصل - عائد إلى الغرض.

(3) أي: ما لم يؤت بالطهارات بقصد التقرب.

(4) خلاصة الجواب و التفصّي الثاني: أن وجه لزوم إتيان الطهارات عبادة - كلزوم إتيان نفس الغايات - إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات - أعني: الصلاة و الطواف و نحوهما - لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات الثلاث - من بين مقدماتها؛ من الستر و الاستقبال - أيضا بقصد الإطاعة، كما يلزم الإتيان بنفس الغايات بقصد الإطاعة.

(5) أي: وفيه أيضا يرد ما ورد على التفصّي الأول من: إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، أي: على الطهارات، و إن كان وافيا بدفع إشكال لزوم قصد الإطاعة. و وجه عدم وفائه بدفع إشكال ترتب الثواب: إنه لا يمكن أن يكون الأمر الغيري موجبا للثواب.

و ملخص الكلام: إن هذا الوجه لا يدفع الإشكال من كلتا الجهتين: و هما القرية

و أما ما ربما قيل (1): في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين:

=====

و المثوبة؛ بل يدفع إشكال قصد القربة فقط؛ وذلك لأن الغرض الداعي إلى الأمر بالغايات لما كان بمثابة لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات الثلاث من المقدمات الخارجية بقصد الإطاعة؛ كإتيان نفس الغايات، فلا بد في سقوط الأمر بالغايات من إتيان الطهارات على وجه العبادة، و الغرض موجب لعبادية الطهارات؛ لا أمرها الغيري، فيندفع إشكال عدم صلاحية الأمر الغيري للمقربة.

و أما إشكال عدم ترتب الثواب على الأمر الغيري: فهو باق على حاله، هذا بخلاف الوجه الذي أفاده المصنف في التفصّي عن الإشكال، فإنه دافع له بكلا شقّيه؛ لكون الأمر النفسي العبادي المتعلق بالطهارات دافعا للإشكال، من كلتا الجهتين؛ أي: من جهة اعتبار قصد القربة، و من جهة ترتب المثوبة.

ثم إن الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة الدافعة لإشكال قصد القربة ظاهر؛ إذ الأول: ناظر إلى نشوء العبادة عن الأمر النفسي العبادي؛ المتعلق بالطهارات الثلاث، مع الغض عن أمرها الغيري.

و الثاني: ناظر إلى نشوء العبادة عن رجحان الطهارات ذاتا، و كون الأمر الغيري عنوانا مشيرا إلى ذلك العنوان الراجح.

و الثالث: ناظر إلى كون الغرض المترتب على ذي المقدمة مما يتوقف حصوله على إتيان الواجب و بعض مقدماته عبادة، فالعبادية ناشئة عن ذلك الغرض، كما في «منتهى الدراية ج 2، ص 272».

(1) القائل هو الشيخ في التقريرات(1)، و هذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصّي التقريرات عن إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه قد تقدم في بحث التعبدية و التوصلي أن الفرق بينهما إنما هو باعتبار قصد القربة في التعبدية و عدم اعتباره في التوصلي، و قد مر عن بعض: تصحيح نية العبادة و قصد القربة فيها بتعدد الأمر؛ بأن يأمر أولا بذات الصلاة ليتمكن العبد من إتيانها بداعي أمرها، ثم يأمر بإتيانها بقصد امتثال الأمر الأول، و التقرب به إلى الله تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في توضيح ما قيل في التقريرات: إنه يمكن جريان ما

ص: 130

1- راجع: مطارح الأنظار، ج 1، ص 351.

أحدهما: كان متعلقا بذات العمل.

و الثاني: بإتيانه بداعي امتثال الأول، لا يكاد (1) يجدي (يجزي) في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا- يكاد يتعلق بها أمر من قبل بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمة في الخارج.

هذا مع إن (2) في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا، فتذكر.

=====

تقدم في العبادات من تعدد الأمر في الطهارات أيضا بيان: أن اعتبار الأمرين كاف في دفع إشكال لزوم قصد القربة في الطهارات، و ذلك بتقريب: أن الأمر المقدمي توجه ابتداء إلى الطهارات - و هو المترشح من الأمر بالصلاة - و مقتضى هذا الأمر هو: الإتيان بذوات الطهارات من غير قصد القربة، ثم توجه إليها أمر آخر - بأن يؤت بها بقصد امتثال أمرها الأول - فاعتبار قصد التقرب إنما أتى من ناحية هذا الأمر الثاني؛ لا من ناحية الأمر الأول المقدمي.

(1) هذا جواب «أما» في قوله: «و أما ما ربما قيل...» إلخ. و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه من التفصيـ بوجهين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي». و الثاني:

ما أشار إليه بقوله: «هذا مع إن في هذا الالتزام».

و حاصل الوجه الأول: أن تعدد الأمر - على تقدير تماميته في تصحيح قصد القربة في العبادات و في الأمر النفسي - لا يتم في تصحيح قصد القربة في الطهارات و في الأمر الغيري؛ إذ المفروض: أن المقدمة هي الطهارات مع قصد أمرها، و مع قصد القربة لا الطهارات بدون قصد القربة، فحينئذ لا يمكن أن يترشح عليها أمر غيري من الأمر بغاياتها أي: من الأمر بالصلاة مثلا لاستلزامه تحصيل ما هو حاصل و هو محال، و ليس هناك طريق آخر لتعلق الأمر الغيري بها؛ بأن يكون بهذا الأمر الغيري ذوات الطهارات مقدمة خارجية، ثم يتوجه إليها أمر ثانوي بحيث يصحح به قصد القربة فيها، فيتمكن المكلف من إتيانها بقصد الأمر الغيري.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب: و قوله: «إذ لو لم تكن...» إلخ تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي...» إلخ.

(2) هذا هو الوجه الثاني من الجواب: و حاصله: مضافا إلى عدم جريان تعدد الأمر هنا للقطع بانتفائه؛ أن فيه إشكالا على ما عرفته مفصلا في بحث التعبدية و التوصلي،

الثاني (1): أنه قد انقذ مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها، ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها.

=====

بيان: أن الأمر الأولي الترشيحي إن كان توصلياً: يسقط بمجرد الإتيان بالطهارات، فلا وجه للأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها. وإن كان تعدياً بأن لا يسقط من غير قصد الأمر:

فالعقل يستقل بلزوم قصده، فكان أمر المولى بها ثانياً لغواً وبلا فائدة. هذا تمام الكلام في التذنب الأول و توبعه.

### في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث و عدم اعتباره

(1) المقصود من عقد هذا التذنب الثاني هو: إثبات عدم اعتبار قصد التوصل في الطهارات، و تضعيف الدليل الذي أقامه التقريرات على اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب.

أما الدليل الذي أقامه صاحب التقريرات على اعتبار قصد التوصل فهو ما حاصله: أن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب، و قصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمية، و قصد عنوان المقدمية مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها؛ لأن الأمر الذي تعلق بالطهارات غيري حسب الفرض، فلا بد من قصد التوصل إلى الغير في تحقق امتثاله؛ لأن المقصود من الوجوب الغيري هو التوصل إلى الغير.

و أما كلام المصنف في تضعيف هذا الدليل فحاصله: أن صحة المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث لا تتوقف على قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها؛ لأن عبادية الطهارات - بناء على ما حققه المصنف - ذاتية، و هي مصححة لاعتبار قصد القربة فيها، و أنها بما هي كذلك جعلت مقدمة لغاياتها، فيجوز الإتيان بها قبل الوقت بداعي حسنها الذاتي و أمرها الاستجابي النفسي، كما يجوز الإتيان بها بعد الوقت بداعي أمرها الغيري أيضاً، فحينئذ صحتها لا تتوقف على قصد التوصل؛ بل تصح و تتصف بالوجوب و إن لم يأت بها لغاية من الغايات.

### و الحاصل: أن للطهارات صور ثلاث:

الأولى: الإتيان بها بقصد التوصل إلى غاية من غاياتها مع الإتيان بها في الخارج، كما لو توضعاً للتوصل به إلى الصلاة و صلى.

الثانية: هي نفس الصورة الأولى؛ مع عدم الإتيان بالغاية، كما لو توضعاً للصلاة ثم لم يصل.

الثالثة: الإتيان بها لا بقصد التوصل، كما لو توضعاً لكونه نورا.

نعم (1)، لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري، لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة، فإن (2) الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير؛ حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد؛ بل (3) في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة، و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا.

=====

إذا عرفت هذه الصور فاعلم: أنه بناء على ما اختاره المصنف من عدم اعتبار قصد التوصل؛ في صحتها، و كفاية كونها مستحبة في نفسها هو: صحة جميع الصور الثلاث، و عدم صحة الصورة الثالثة؛ على القول باعتبار قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها.

(1) أي: بناء على أن عبادة الطهارات، و اعتبار قصد القربة فيها لأجل أمرها الغيري بأحد التوجيهات المتقدمة من التقريبات؛ لا بد من إتيانها بداعي أمرها الغيري، و هو لا ينفك عن قصد الغاية أي: يكون قصد الغاية داعيا إلى إتيانها بداعي أمرها الغيري؛ و ذلك لعدم تحقق غايتها بدون قصد القربة فيها، فتكون صحتها و اتصافها بالوجوب منوطا بإتيانها بقصد الغاية.

(2) هذا تعليل لاعتبار قصد الغاية في وقوع الطهارات صحيحة، فيكون دليلا على اعتبار قصد الغاية؛ بتقريب: أن عبادة الطهارات لما كانت بسبب أمرها الغيري؛ فلا بد - في وقوعها عبادة صحيحة - من قصد التوصل إلى الغاية المشروطة بالطهارة؛ كالصلاة مثلا؛ لأن امتثال الأمر الغيري منوط بقصد تلك الغاية، فإن الأمر الغيري لما كان تابعا للأمر النفسي - لتولده منه - فامتثاله أيضا تابع لامثاله، فالوضوء بقصد التوصل به إلى الصلاة يكون امتثالا للأمر الغيري، و بدون هذا القصد لا يتحقق امتثال الأمر الغيري.

فعلى القول بكون عبادة الطهارات لأجل الأمر الغيري لا - محييص عن قصد الغاية؛ لتوقف امتثال الأمر الغيري عليه، كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 277» مع تصرف ما.

(3) غرضه من هذا الكلام هو: الإضراب عن إناطة العبادة بقصد امتثال الأمر الغيري.

و دعوى: كون المناط في عبادة الطهارات هو: قصد التوصل بها إلى الغايات كالصلاة و الطواف و نحوهما؛ و إن لم يقصد الأمر الغيري المتعلق بالطهارات؛ بل و إن لم نقل بتعلق الأمر الغيري بها.

فحاصل الكلام: أنه إذا كان مصحح عبادة الطهارات أمرها الغيري؛ كان ملاك



و هذا (1) هو السرّ في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة؛ لا ما توهم (2) من أن المقدمة إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها، فإنه (3) فاسد جدا؛ ضرورة: أن عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدمة له، وإنما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى، و المقدمة إنما تكون علة لوجوبها.

=====

عباديتها في الحقيقة قصد الغاية؛ بلا حاجة إلى قصد الأمر، بل وإن لم نقل بوجود الأمر الترشيحي، و كان وجوب المقدمة عقليا محضاً.

(1) أي: و كون التوصل إلى الغير ملاك عبادية الطهارات هو السرّ في اعتبار قصد التوصل إلى الغير في وقوع الطهارات عبادة، فإنها لما لم تكن عبادة إلا بقصد التوصل لزم قصد التوصل.

(2) أي: لا- ما توهم - و نسب إلى الشيخ في التقريرات - من أن السرّ في اعتبار قصد التوصل: إنما هو لكون عنوان المقدمة مأمورا به، بحيث يكون موضوع الأمر الغيري عنوان المقدمة. فالوضوء مثلا - بما هو مقدمة - متعلق للأمر الغيري؛ لا بما هو هو، ثم الأمر بالوضوء بما هو لا يمثل إلا بقصد عنوان مقدمته، و هو يتوقف على قصد الغاية كالصلاة، فمتعلق الأمر الغيري - على ما توهم - هو عنوان المقدمة لا عنوان الوضوء، فالآتي بالوضوء بداعي أمره الغيري ناوقهرا عنوان المقدمة، و هو لا ينفك عن قصد الغاية.

(3) أي: ما توهم من: أن سرّ لزوم قصد التوصل «أن المقدمة إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة»: - «فاسد جدا» و ذلك لمنع الصغرى - و هي: كون عنوان المقدمة متعلقا للأمر الغيري؛ لأن ما يتوقف عليه ذو المقدمة هو ذات المقدمة لا عنوانها، فإن الأمر الغيري يتعلق بما هو مقدمة بالحمل الشائع كالوضوء؛ لا بما هو مقدمة بالحمل الذاتي كعنوان المقدمة؛ ضرورة: أن الصلاة مثلا تتوقف على نفس الوضوء لا على عنوان مقدمته.

نعم؛ المقدمة جهة تعليلية خارجة عن حيز متعلق الأمر إنما تكون علة لوجوب المقدمة.

و كيف كان؛ فلا- يعتبر قصدها في امتثال الأمر الغيري؛ و إنما يعتبر قصدها إذا كانت من الجهات التقيدية التي لها دخل في متعلقات الأحكام، و هذا هو الفرق بين الجهات التقيدية التي ترد عليها الأحكام، و بين الجهات التعليلية التي هي ملاكات التشريع لا موضوعاتها.

يتلخص البحث في أمور:

1 - تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري باعتبار الدواعي بمعنى: أنه إذا كان الداعي لطلب شيء هو التوصل إلى واجب آخر؛ كان ذلك الشيء واجبا غيريا. وإذا لم يكن الداعي التوصل إلى واجب آخر كان ذلك الشيء واجبا نفسيا.

فالواجب الغيري: ما أمر به لغيره؛ والواجب النفسي: ما أمره لنفسه. وقد أورد على تعريف الواجب النفسي بما حاصله: أن لازم التعريف المذكور: أن يكون جميع الواجبات الشرعية - ما عدا المعرفة بالله تعالى - من الواجبات الغيرية؛ لأنها مطلوبات لأجل الخواص والغايات على ما هو الحق عند العدالة؛ من أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فتعريف الواجب النفسي لا يكون جامعا، كما أن تعريف الواجب الغيري لا يكون مانعا.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بما حاصله: أن الفوائد المترتبة على الواجب - وإن كانت محبوبة - إلا إنها خارجة عن الاختيار، فلا تكون واجبة حتى يقال بكون الواجبات التي تترتب عليها هذه الفوائد واجبات غيرية. هذا ما أشار إليه بقوله: «فإن قلت: نعم...» إلخ، ثم ردّ المصنف هذا الجواب بما حاصله: أن تلك الفوائد وإن كانت خارجة عن القدرة بلا واسطة؛ إلا إنها مقدورة مع الواسطة، والمقدور مع الواسطة مقدور، وإلا لما صح وقوع التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق في الشريعة.

فالأولى في الجواب عن أصل الإشكال أن يقال: إن فعل الواجب وإن كان مما يترتب الأثر عليه - إلا إنه في نفسه حسن يمدح فاعله ويزم تاركه عقلا، فهو متعلق للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعا، فلا يتوجه عليه الإشكال إذ فيه كلا الملاكين؛ ملاك الوجوب النفسي، و ملاك الوجوب الغيري.

2 - إن مقتضى إطلاق الهيئة - عند الشك في كون شيء واجبا نفسيا أو غيريا - هو:

كونه واجبا نفسيا؛ لأن الغيرية قيد زائد على نفس الطلب، فيحتاج إلى مئونة زائدة، فعند الشك فيها يرجع إلى الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة، هذا بخلاف النفسية فإنها ليست زائدة على نفس الطلب حتى تنفى بالإطلاق.

وأما ما في التقارير: من منع التمسك بالإطلاق، بدعوى: كون معنى الهيئة جزئيا؛ لأن وضعها كوضع الحروف يكون الموضوع له جزئيا، والجزئي غير قابل للإطلاق

والتقييد، فلا إطلاق هناك حتى يتمسك به؛ ففيه: أن معنى الحروف عند المصنف كلي فيكون قابلاً للإطلاق والتقييد، هذا مع إن معنى الهيئة لا بد من أن يكون كلياً؛ لأن المنشأ هو مفهوم الطلب الجامع بين النفسي والغيري، ولكن مقتضى الإطلاق كونه نفسياً. نعم؛ قد يكون الطلب الخارجي داعياً لإنشاء الطلب.

ثم إن مطلوبية الفعل حقيقة لا تنافي مطلوبيته إنشاء؛ لأن النسبة بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي هي عموم من وجه، فيجتمعان في إنشاء الطلب بقصد الجد؛ كما إذا قال المولى لعبده: «صلّ»، وأراد منه الصلاة حقيقة، فحينئذ يصدق على الصلاة أنها مطلوبة بكلا الطرفين و تتصف بكليهما.

فما في التقريرات خلط بين الطلب المفهومي والطلب الإنشائي، ولعل منشأ الاشتباه والخلط هو: تعاريف التعبير عن مفاد الهيئة بالطلب المطلق من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي، والمطلق ينصرف إلى الطلب الحقيقي لكونه فرداً الأكمل، فتوهم من ذكره مطلقاً أن مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي، فيكون هذا من اشتباه المفهوم بالمصداق أي:

اشتبه مفهوم الطلب بمصداق الطلب وهو الطلب الحقيقي، فالشيخ في التقريرات أجرى حكم مصداق الطلب - الذي هو عدم إمكان تقييده - على مفهوم الطلب - الذي هو مفاد صيغة الأمر - القابل للتقييد.

ثم عدم تقييد الطلب بالإنشائي إنما هو لوضوح إرادة خصوص الإنشائي؛ لأن الطلب الحقيقي لا يمكن أن ينشأ بصيغة الأمر.

و كيف كان؛ فقد ظهر بما ذكرناه - من كون مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي القابل للإطلاق والتقييد - صحة تقييد مفاد الهيئة بالشرط.

3 - بيان ما هو مقتضى الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك إطلاق أصلاً؛ بأن اختلفت إحدى مقدمات الحكمة؛ كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان، أو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، أو قامت قرينة على تعيين ما هو المراد؛ فحينئذ المرجع هو الأصل العملي هل مقتضاه هو الاشتغال فيجب الإتيان بما يتردد بين النفسية والغيرية، أو البراءة فلا يجب الإتيان به؟

والتحقيق: أن الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد، فقد تتفق نتيجه مع النفسية في مورد، ومع الغيرية في مورد آخر.

المورد الأول: مثل وجوب الوضوء فيما إذا علم أنه نذر، إما الإتيان بالوضوء أو

الصلاة؛ بحيث لو كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً، وإن كان الصلاة كان وجوب الوضوء غيراً فعلياً الإتيان بالوضوء؛ سواء كان وجوبه نفسياً أو غيراً، فالنتيجة تتفق مع النفسية.

المورد الثاني: ما إذا لم يكن التكليف بما احتمال كون هذا الواجب مقدماً له فعلياً؛ مثل الوضوء قبل وقت الصلاة فلا يجب الإتيان به؛ لأن وجوبه مشكوك بالشك البدوي، فإن وجوبه الغيري معلوم الانتفاء، و وجوبه النفسي مشكوك الحدوث من الأول، فلا محيص عن الرجوع إلى البراءة ونتيجتها تتفق مع الغيرية.

4 - «تذنيبان»:

في بيان ما هو من توابع الواجب النفسي والغيري.

التذنيب الأول: في ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري؛ بعد قيام الإجماع على ترتبهما على امتثال الواجب النفسي ومخالفته، ثم وقع الخلاف في كيفية ترتب الثواب على الواجب النفسي بأنه بالاستحقاق أو بالفضل، و ظاهر المصنف في الخلاف الأول هو: عدم ترتب الثواب على الواجب الغيري، وبالاستحقاق في الخلاف الثاني.

نعم؛ لا بأس باستحقاق العقاب على الواجب النفسي من حين ترك مقدمته، و بزيادة الثواب على الموافقة فيما إذا كانت للواجب مقدمات كثيرة، و أتى بها بما هي مقدمات له؛ إلا أن زيادة الثواب على الواجب حينئذ من باب أنه يصير من أفضل الأعمال حيث صار أشقها - وفي الرواية: «إن أفضل الأعمال أحزمها»، فالأفضل يليق بزيادة الثواب، لكن الثواب حقيقة إنما هو على موافقة الأمر النفسي الذي هو الأشق والأفضل.

وعلى هذا - أي: ترتب الثواب على الواجب النفسي مع كثرة مقدماته - ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على بعض المقدمات، وقد عرفت تفصيل ذلك.

و كيف كان؛ فالثواب يترتب على الأمر النفسي؛ لأنه يوجب قرباً إلى الله تعالى، و امتثال الأمر الغيري لا يوجب قرباً حتى يترتب عليه الثواب.

إشكال و دفع: أما خلاصة الإشكال فيقال: كيف لا- يترتب الثواب على الأمر الغيري، و هو يترتب على الطهارات الثلاث مع كونها من المقدمات؟ و هناك إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات مع إن أمرها غيري، و الأمر الغيري توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة، فهناك إشكالان: ترتب الثواب عليها، و اعتبار قصد القربة فيها مع كون

ص: 137

أمرها غيريا، وقد عرفت: إن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب، ولا يعتبر فيه قصد القربة فكيف يترتب عليها الثواب ويعتبر فيها قصد القربة؟

وحاصل الدفع عن الإشكال الأول: أن الطهارات الثلاث - مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيري بها - عبادات مستحبة، فترتب الثواب عليها إنما هو لأجل أمرها الاستحبابي.

أما دفع الإشكال الثاني: - اعتبار قصد القربة فيها - فيندفع بأنها بما هي عبادات جعلت مقدمة لعبادة أخرى، فيعتبر في صحتها قصد القربة لكونها من العبادات لا لاقتضاء الأمر الغيري؛ حتى يقال: إن الأمر الغيري لا يعتبر فيه قصد القربة.

وهناك وجهان آخران: قد تفصّي بهما عن إشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات، مع إنها من المقدمات، وقد أشار إليهما بقوله: «وقد تفصّي عن الإشكال بوجهين آخرين».

وملخص الوجه الأول: إن اعتبار قصد القربة ليس لأجل الأمر الغيري المقدمي؛ بل لأجل المقدمة العبادية هي مقدمة لا مطلقا بل بعنوانها الخاص، وحيث لا طريق لإحراز ذلك العنوان إلا الإتيان بالمقدمة بقصد أمره الغيري فيكون قصد أمرها الغيري إشارة إجمالية إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بجوابين: الأول: أن هذا الوجه من التفصّي على تقدير تسليم كونه وافيا بدفع إشكال عبادية الطهارات، لكنه لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتب الثواب عليها؛ لأن الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب.

فيبقى إشكال أنه كيف يترتب الثواب على الأمر الغيري؟

أما الوجه الثاني من الجواب: فهو أن يقال: أنه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات هو الإشارة إلى العنوان الخاص لجازت الإشارة إليه بقصد الأمر وصفا؛ بأن ينوي الوضوء مثلا بأن يقال حينما يتوضأ: أتوضأ بالوضوء الواجب بالوجوب الغيري، ولو كان الداعي شيئا آخر مثل التبريد والتنظيف، فإن التوصيف أيضا إشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها، فيكون عنوانا مشيرا إلى العنوان الخاص المقوم لعبادية الطهارات، فلا يكون الطريق منحصرًا في جعل قصد الأمر غاية وداعيا، مع إن المتعارف بين العلماء هو الحصر أعني: اعتبار قصد الأمر الغيري داعيا وغاية لا-وصفا، فيكون هذا منهم دليلا-على إن قصد الأمر الغيري ليس لأجل كونه عنوانا إجماليا و مرآة للعنوان المقوم لعباديتها،

فلا يصح التفصي بالوجه المذكور. هذا تمام الكلام في الجواب عن التفصي بالوجه الأول.

أما الوجه الثاني: من التفصي فحاصله: إن عبادية الطهارات الثلاث ليست للأوامر الغيرية حتى يرد عليها: بأن الأمر الغيري لا يصلح للعبادية؛ بل للأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة و الطواف؛ لأن الغرض من هذه الغايات موقوفا على الإتيان بمقدماتها كنفسها على وجه قربي، فالمصحح لعبادية الطهارات هو: الأمر المتعلق بغاياتها من المشروطات بالطهارة لا لأجل الأمر الغيري.

و حاصل الجواب عن هذا التفصي: أنه غير واف بدفع إشكال ترتب الثواب عليها إذ لا يترتب الثواب على الأمر الغيري.

و أما ما قيل من تصحيح عبادية الطهارات الثلاث بالتزام أمرين: بأن يقال: إن الأمر الأول توجه إليها ابتداء و هو المترشح من الأمر بالصلاة، ثم توجه إليها أمر آخر بأن يؤتى بها بقصد امتثال أمرها الأول فلا يكاد يجدي.

و حاصل الجواب: أن تعدد الأمر - على فرض تماميته في تصحيح قصد القربة في العبادات - لا يتم في تصحيح قصد القربة في الطهارات الثلاث؛ إذا المفروض: أن المقدمة هي الطهارات مع قصد أمرها، فحينئذ لا يمكن أن يترشح عليها أمر غيري من الأمر بغاياتها؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل و هو محال. هذا مع إن تعدد الأمر مقطوع الانتفاء و ليس لنا دليل على ذلك.

5 - «التذنيب الثاني»: في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث، غرض المصنف من عقد هذا التذنيب هو: تضعيف الدليل على اعتباره، و خلاصة الدليل على اعتبار قصد التوصل: أن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب، و قصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمة، و هو لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها.

وجه التضعيف: أنه يكفي الإتيان بها بداعي حسننها الذاتي و أمرها الاستجابي النفسي، فلا يعتبر فيها قصد التوصل و قصد المقدمة.

6 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - الواجب الغيري: ما يكون وجوبه لمحض كونه مقدمة لواجب نفسي، بخلاف الواجب النفسي حيث يمكن فيه اجتماع كلا الملاكين كما عرفت.

2 - أن مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في النفسية و الغيرية هو: الرجوع إلى

## الأمر الرابع: (1) في أن وجوب المقدمة يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدمة

### إشارة

لا شبهة في أن وجوب المقدمة - بناء على الملازمة - يتبع (2) في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا.

=====

الإطلاق، و مقتضاه: كون الشيء واجبا نفسيا. وعند فقد الأصل اللفظي يختلف مقتضى الأصل العملي بحسب الموارد - فمقتضاه الاشتغال فيما إذا كان وجوب ما احتمال كونه مقدمة له فعليا، و البراءة فيما إذا لم يكن وجوبه فعليا على تقدير كونه واجبا غيريا.

3- ترتب الثواب و العقاب على الواجبات النفسية دون المقدمات و الواجبات الغيرية.

4- عدم اعتبار قصد التوصل في صحة الطهارات الثلاث.

(1) هذا الأمر يكون من الأمور التي لا بد من بيانها في مبحث مقدمة الواجب قبل الخوض في المقصود، حيث قال المصنف: «و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأمر الأول: أن المبحوث عنه في هذه المسألة هو البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية؛ لا عن نفس وجوبها كي تكون فرعية.

الأمر الثاني: هو تقسيم المقدمة إلى تقسيمات.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

وهذا الأمر الرابع في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذهابها في الإطلاق و الاشتراط؛ بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذهابها، و المصنف يقول: بالتبعية بمعنى: أنه إذا كان وجوب ذهابها مطلقا: يكون وجوب مقدمته أيضا كذلك. و إن كان مشروطا: كان وجوبها كذلك، فكل ما هو شرط و قيد للوجوب النفسي الثابت لذهابها فهو شرط و قيد للوجوب الغيري أعني: وجوب المقدمة؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذهابها، فكل ما يكون شرطا و قيدا للوجوب النفسي فهو شرط للوجوب الغيري؛ لأن الوجوب المعلولي تابع للوجوب العلي في الإطلاق و الاشتراط.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا شبهة في أن وجوب المقدمة - بناء على الملازمة - يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا». و قد تقدمت الإشارة إلى ما ذكره في أوائل الأمر الثالث، فراجع.

(2) أي: إذا كان الواجب مشروطا فمقدمته كذلك مثل: الحج مثلا، حيث يجب بالاستطاعة، فالسير - و هو مقدمة الحج - يكون مشروطا، و إذا كان الواجب مطلقا كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة: فإن الصلاة واجب مطلقا و الطهارة كذلك؛ و ذلك لما





عرفت من: أن وجوب المقدمة من آثار وجوب ذبيها، والأثر يتبع المؤثر، وحيث إن وجوب الصلاة مثلا لا يعقل أن ينوط بإرادتها؛ للزوم تبدل الوجوب بالإباحة، كذلك وجوب الوضوء لا يناط بإرادة الصلاة؛ إذ لا يعقل ترشح الوجوب المشروط بالإرادة عن الوجوب غير المنوط بها.

و حاصل ما في هذا الأمر الرابع: أنه قد وقع الخلاف في أن وجوب المقدمة على القول به هل يكون مختصا بالمقدمة الموصلة، أي التي قصد بها الإيصال أو لا يختص؛ بل الواجب هو مطلق المقدمة؟ فهنا أقوال:

الأول: هو القول بكونها تابعة لذيها من حيث الإطلاق والاشتراط. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

الثاني: ما نسب إلى صاحب المعالم من: أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة الإتيان بذي المقدمة، وعليه: فتكون إرادة الإتيان بذي المقدمة شرطا لوجوب المقدمة لا قييدا للواجب.

الثالث: ما نسب إلى الشيخ من: أن الواجب هو الحصة الخاصة من المقدمة وهي ما قصد به الإيصال إلى ذي المقدمة.

الرابع: ما نسب إلى الفصول من: أن الواجب هو خصوص الموصلة منها التي يترتب عليها ذو المقدمة، والفرق بين قول صاحب المعالم و قول الشيخ إنما هو في نقطة واحدة؛ وهي: أن القصد على قول صاحب المعالم قيد للوجوب، وعلى قول الشيخ قيد للواجب.

والنسبة بين القول الثالث والرابع هي: عموم من وجه، لصدقهما على المقدمة التي قصد بها التوصل إلى ذبيها وكانت موصلة، وافتراق القول الثالث: فيما إذا كانت المقدمة مما قصد به التوصل، ولكن لا تكون موصلة لوجود مانع عن إتيان ذي المقدمة في الخارج. وافتراق القول الرابع عن الثالث: فيما إذا كانت المقدمة موصلة، ولكن لم يكن المقصود بها التوصل بها إلى ذبيها؛ كما إذا أتى المكلف بالمقدمة لا بقصد التوصل بها إلى ذبيها، ثم بدا له الامتثال وفعل الواجب - كما في مثل الحج - إذا سافر إلى مكة للسياحة فاتفق الموسم، ثم بدا له إتيان الحج فحج فهو مجز بالإجماع، والجامع بين الأقوال الثلاثة الأخيرة: أن المقدمة لا تكون تابعة لذيها في الإطلاق والاشتراط.

وقيل: إن الغرض من تصوير المقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي تكون ضدا

و لا يكون مشروطا بإرادته (1)، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم «رحمه الله» في بحث الضد، قال: «و أيضا فحجة القول بوجوب المقدمة - على تقدير تسليمها - إنما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر».

=====

لواجب أهم، كالصلاة التي تكون ضداً للإزالة فإنه قد يتوهم: أن ترك الضد العبادي مقدمة للواجب الأهم، فيكون واجبا فيكون فعله حراما، فحينئذ كيف يقع عبادة صحيحة مع إن النهي فيها يدل على الفساد؟ فمقصود الشيخ و صاحبي المعالم و الفصول من هذه التفاصيل التي أحدثوها في هذا المقام إنما هو: تصحيح العبادة التي تكون ضدا لواجب أهم، كالصلاة التي تكون ضداً للإزالة فيقال دفعا للإشكال: إن ترك الصلاة و إن كان مقدمة للواجب - و هو الإزالة - إلا أنه ليس مقدمة موصلة، فلا يكون تركها واجبا و لا فعله حراما حتى يقال: إن المحرم لا يصلح أن يقع عبادة فتقع الصلاة صحيحة.

فصاحب المعالم حيث اختار اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذهابها قال بصحة الصلاة لوجود الصارف عن الإزالة، و عدم إرادة ذهابها، إذ حينئذ لا يكون تركها واجبا حتى يكون فعلها حراما و منها عنه حتى يقال بفساد الصلاة، لأن النهي في العبادة يدل على الفساد. و تفصيل ذلك سيأتي في بحث الضد إن شاء الله فانتظر.

و الشيخ اعتبر في وجوب المقدمة قصد التوصل بها إلى ذهابها، و لازم ذلك: عدم وجوب ترك الصلاة عند الإتيان بها. و أما عدم وجوب الصلاة على قول صاحب الفصول فهو أمر واضح؛ لأن تركها و إن كان مقدمة للإزالة إلا أنه ليس موصلا إلى الإزالة عند إتيان المكلف بالصلاة، فتقع الصلاة صحيحة على جميع هذه الأقوال.

(1) أي: لا يكون وجوب المقدمة مشروطا بإرادة ذي المقدمة، «كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم» أي: كما يوهم كون وجوب المقدمة مشروطا بإرادة ذهابها ظاهر عبارة صاحب المعالم في بحث الضد حيث قال: «و أيضا فحجة القول بوجوب المقدمة...» إلخ. و مضمون هذه الحجة المذكورة في مقدمة الواجب عند من استدل بها على وجوب مقدمة الواجب: أنه لو لم يستلزم الأمر بالصلاة وجوب الطهارة مثلا جاز تركها، فلو بقيت الصلاة على وجوبها لزم التكليف بالمحال، و إن خرجت عن وجوبها لزم الخلف؛ أي: صيرورة الواجب المطلق واجبا مشروطا بالطهارة، و التالي بكلا قسميه باطل، فالمقدم مثله و النتيجة هي: أن الأمر بالصلاة يستلزم وجوب الطهارة، و قال

و أنت خبير (1): بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها (2) على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى.

=====

صاحب المعالم في ردّ هذه الحجة في بحث الضد «إن هذه الحجة - على تقدير تسليمها - يكون دليلا على وجوب المقدمة في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقع عليها، كما لا يخفى على من أعطاهها حق النظر» (1).

و هذا الكلام من صاحب المعالم ظاهر في اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها؛ بمعنى:

أنه لو لم يرد المكلف فعل ذي المقدمة لم تجب المقدمة، بل كان إيجابها لغوا، لأن إيجابها إنما هو للتوصل، و مع الصارف لا توصل قطعا.

و كيف كان؛ فوجوب المقدمة مشروط بالإرادة و إن كان وجوب ذيها مطلقا، فلا تبعية بين وجوبها و وجوب ذيها، فيكون هذا على خلاف ما ذهب المصنف إليه من التبعية.

(1) هذا من المصنف ردّ على صاحب المعالم و حاصل الردّ: أن دلالة تلك الحجة على وجوب المقدمة و الملازمة و إن لم تكن واضحة إلاّ إن دلالتها على التبعية واضحة؛ لأن الملاك و العلة التامة في وجوب المقدمة هو توقف ذيها عليها؛ بحيث يمتنع وجوده بدون المقدمة، و هذا الملاك مستمر سواء أراد الإتيان بالواجب أم لا، فلا بد حينئذ من وحدة وجوبي المقدمة و ذيها من حيث الإطلاق و الاشتراط.

(2) أي: و إن كان نهوض الحجة على أصل الملازمة بين وجوب المقدمة، و وجوب ذيها لم يكن بهذه المثابة من الوضوح.

و كيف كان؛ فنهوض الحجة على التبعية في الإطلاق و الاشتراط أوضح من نهوضها على أصل الملازمة، فما هو ظاهر كلام صاحب المعالم من: أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة ذيها و ليس تابعا لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط في غير محله؛ لأن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة، هو كون الشيء مقدما، و لا تكون إرادة ذي المقدمة سببا لحكم العقل بوجوب المقدمة، و لا قصد التوصل علة لوجوبها عند العقل، و لا ترتب ذي المقدمة عليها سببا لحكم العقل بوجوبها؛ بل حكم العقل بوجوب المقدمة إنما يكون لأجل عنوان المقدمية و لأجل التوقف. هذا تمام الكلام في قول صاحب المعالم.

ص: 143

و هل يعتبر (1) في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة، كما يظهر مما نسبته إلى شيخنا العلامة - أعلی الله مقامه - بعض أفاضل مقررّي بحثه ؟

أو ترتب ذي المقدمة عليها (2)؛ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول «قدس سره»، أو لا يعتبر في وقوعها (3) كذلك شيء منهما.

الظاهر (4): عدم الاعتبار. أما عدم اعتبار قصد التوصل: فلأجل أن الوجوب لم

=====

### اعتبار قصد التوصل

(1) هذا إشارة إلى ما هو مختار الشيخ في وجوب المقدمة من اعتبار قصد التوصل بها إلى ذهابها في وجوبها، فالواجب هو: خصوص المقدمة المقصودة بها التوصل دون غيرها، فلا تكون واجبة فيما إذا أتى بها لا بداعي التوصل بها إلى ذهابها.

(2) أي: على المقدمة. هذا إشارة إلى ما هو مختار صاحب الفصول من: أن ترتب الواجب في الخارج على مقدمته شرط لاتصاف المقدمة بالوجوب، فالواجب هو:

خصوص المقدمة الموصلة إلى ذهابها؛ قصد التوصل بها إلى ذهابها أم لم يقصد.

(3) أي: أو لا يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب شيء من قصد التوصل أو التوصل الخارجي.

(4) الظاهر عند المصنف هو: عدم الاعتبار أي: لا يعتبر في وجوب المقدمة إرادة ذهابها، ولا يعتبر في وجوبها قصد التوصل بها إلى ذهابها، ولا ترتب ذهابها عليها.

والحق عند المصنف هو: عدم الاعتبار. وأما اعتبار إرادة ذي المقدمة في وجوبها - كما هو ظاهر عبارة صاحب المعالم - فيرد عليه:

أولاً: أنه خلاف الوجدان؛ إذ ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو: عنوان المقدمية أي: كون شيء مقدمة، سواء أراد المكلف بفعالها فعل ذهابها أم لا.

و ثانياً: أن شأن التكليف أن يكون داعياً للإرادة إلى فعل المكلف به، فلا يكون التكليف منوطاً بالإرادة.

و أما اعتبار قصد التوصل بها إلى ذهابها - كما هو مختار الشيخ - فيرد عليه:

أولاً: بأنه مستلزم للدور بتقريب: أن قصد التوصل موقوف على المقدمية؛ إذ لا معنى لقصد التوصل بغير المقدمة، فلو توقفت المقدمية على القصد المزبور لزم الدور.

و ثانياً: أن الغرض من وجوب المقدمة - في نظر العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب



يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمية و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه (1) واضح، و لذا (2) اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول (3) ذات الواجب، فيكون (4) تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص (5)...

=====

المقدمة و وجوب ذبيها - هو: التمكن من الإتيان بالواجب؛ إذ المفروض: توقف وجود الواجب على المقدمة، و من الواضح: أن هذا التمكن يتحقق من دون دخل لقصد التوصل إلى ذي المقدمة في التوقف و المقدمية أصلا؛ لأن الموقوف عليه هو ذات المقدمة كالوضوء مثلا فإنه بذاته مقدمة للصلاة، من دون دخل لقصد التوصل فيه.

فمتعلق الوجوب الغيري هو: ذات المقدمة بما هي هي لا بوصف قصد التوصل بها إلى ذبيها. و أما اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة - كما عن الفصول - فسيأتي ردّ المصنف عليه فانتظر.

(1) في التوقف. أي: عدم دخل قصد التوصل في توقف الواجب على المقدمة واضح؛ لأن ما يتوقف عليه الواجب هو ذات المقدمة لا قصد التوصل بها إلى ذبيها.

(2) أي: لأجل عدم دخل قصد التوصل في التوقف و المقدمية. اعترف الشيخ في التقريرات «بالاجتزاء بما» أي: بالمقدمة المأتي بها، التي «لم يقصد به ذلك» أي: التوصل، لكن «في غير المقدمات العبادية» كالستر بالنسبة إلى الصلاة، و قطع الطريق بالنسبة إلى الحج، فيكون تخصيص صفة الوجوب بالمقدمة التي قصد بها التوصل بلا مخصص.

(3) قوله: «الحصول...» إلخ تعليل «للاجتزاء بما لم يقصد به التوصل».

(4) قوله: «فيكون» تفرغ على عدم دخل قصد التوصل في المقدمية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كل ما يعتبر في الواجب من القيد لا بد و أن يكون لأجل دخله في الملاك، و إلا يلزم أن يكون الملاك أوسع من الحكم و هو ممتنع؛ لأن الحكم تابع للملاك سعة و ضيقا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الملاك في وجوب المقدمة هو التوقف و المقدمية، و أما قصد التوصل فلا دخل له في ملاك الحكم بوجوب المقدمة، فلو اعتبر قصد التوصل في الواجب أي: المقدمة، مع عدم دخله في الملاك - حسب الفرض - لزم أن يكون الملاك أوسع دائرة من الحكم بوجوب المقدمة، و لازمه: ثبوت الملاك بدون الحكم، و هو ممتنع.

(5) أي: أن المفروض: أن ملاك الوجوب هو التوقف و المقدمية، المتحقق في صورتها قصد التوصل و عدمه، فحينئذ يكون تخصيص الوجوب الغيري بالمقدمة المقيدة بقصد التوصل بلا مخصص؛ لأنه إدخال ما ليس من شئون التوقف بلا وجه.

فافهم (1).

نعم (2)؛ إنما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت (3) من: إنه لا يكاد يكون الآتي بها

=====

### امتناع اعتبار قصد التوصل في المقدمة

امتناع اعتبار قصد التوصل في المقدمة (1) لعله إشارة إلى: أنه كما أن الإرادة التكوينية تتعلق بذات المقدمة لا بخصوص المقصود بها التوصل، فكذلك الإرادة التشريعية إنما تتعلق بذات المقدمة؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية.

أو إشارة إلى: امتناع دخل قصد التوصل في وجوب المقدمة وذلك لوجهين:

أحدهما: أن دخل القصد المذكور يوجب صيرورة المقدمة المقيدة به واجبة الوجود بالعرض وهو: وجوب قصد التوصل، وبعد وجوبه يمتنع تعلق الوجوب الغيري به؛ للزوم طلب الحاصل، إذ الغرض من الأمر: إحداث الداعي في العبد لإيجاد متعلقه، وبعد وجود الداعي - وهو قصد التوصل - لا معنى للبعث الموجب لحدوث الداعي.

ثانيهما: لزوم صيرورة الواجب النفسي مباحا، حيث إن دخل قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها مترتب على إرادة ذي المقدمة؛ لكون وجوبها معلولا لوجوب ذبيها، فيلزم أن يكون وجوب ذبيها مترتبا على إرادته، فبدون الإرادة لا وجوب له وهو كما ترى؛ كما في «منتهى الدراية، في هامش صفحة 288 من ج 2».

وقيل: إنه إشارة إلى ضعف نسبة هذا القول إلى الشيخ؛ إذ ذهب في الطهارة إلى ما يوافق مذهب المصنف حيث قال ما حاصله: إن قصد القربة اللازم في المقدمات إن كان بلحاظ أمرها الغيري يلزم قصد التوصل فيها، حيث إنه لا يعد اطاعة لذلك الأمر الغيري إلا بهذا القصد، وإن كان ذلك باعتبار رجحانها الذاتي - لا بلحاظ وجوبها المقدمي - لا حاجة إلى قصد التوصل في صحته، و اتصافه بالوجوب. انتهى (1).

(2) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على عدم دخل قصد التوصل في الواجب و حاصله: أنه اعتبر قصد التوصل في مقام الامتثال، وفي إطاعة الأمر الغيري.

(3) لما عرفت في التذنيب الثاني: «من أنه لا يكاد يكون الآتي» بالمقدمة بدون قصد التوصل ممثلا لأمرها المقدمي.

و حاصل الكلام في المقام: أن قصد التوصل وإن لم يكن معتبرا وقيدا في الواجب لكنه دخيل في حصول امتثال الأمر الغيري؛ بمعنى: أن الآتي بالمقدمة بلا قصد التوصل لا يكون ممثلا لأمرها الغيري المقدمي، وكذلك لا يكون الآتي بها بلا قصد التوصل شارعا في امتثال الأمر بذئ المقدمة حتى يثاب المكلف بثواب الأعمال بإتيانه مقدمة

ص: 146

بدونه ممثلاً لأمرها، و أخذاً في امتثال الأمر بذاتها، فيثاب بثواب أشق الأعمال، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصيلية، لا- على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع (1) الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراما، وإن لم يلتفت إلى التوقف و المقدمية.

=====

الواجب مع الواجب، فقصد التوصل ليس قيّدا في الواجب؛ وإنما هو شرط في إطاعة الأمر الغيري كسائر الواجبات التوصيلية، التي لا يتوقف وجوبها على قصد امتثال أمرها؛ بل هي واجبة ولو مع عدم القصد إلى أمرها عند الإتيان بها، وإنما يكون القصد المذكور دخيلاً في ترتب الثواب عليها.

فكذا حال المقدمة فإنها واجبة ولو مع عدم قصد التوصل؛ لأن مناط الوجوب هو عنوان المقدمية، فلا دخل لقصد التوصل في عروض صفة الوجوب على المقدمة، بل له دخل في ترتب الثواب عليها، فيقع الفعل المقدمي المجرد عن قصد التوصل على صفة الوجوب؛ لوجود ملاك الوجوب و هو: عنوان المقدمية.

وقوله: «فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب» متفرع على عدم دخل قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب، بل هي واجبة ولو مع عدم القصد إلى الإتيان بها بداعي أمرها، فإنها لما كانت من الواجبات التوصيلية فيجري عليها حكم سائر الواجبات التوصيلية من حيث عدم توقف اتصافها بالوجوب على قصد امتثال أمرها، نعم؛ إنما قصد امتثال أمر المقدمة دخيل في تحقق ترتب الثواب عليها.

(1) أي: فيقع هذا «الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب».

قوله: «واجب» صفة لكل من (إنقاذ - و إطفاء).

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كل واحد من إنقاذ غريق و إطفاء حريق على قسمين:

أحدهما: أن يكون الإنقاذ أو الإطفاء واجبا، كما إذا كان الغريق أو المحروق مؤمنا.

ثانيهما: أن لا يكون الإنقاذ أو الإطفاء واجبا، كما إذا كان الغريق أو المحروق كافرا مهدور الدم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إنقاذ غريق أو إطفاء حريق إذا كان واجبا فعليا منجزا - كما هو في القسم الأول - وجبت مقدمته كالدخول في أرض مغصوبة؛ حيث



غاية الأمر: يكون (1) حينئذ متجرنا فيه، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا.

=====

يكون الدخول في الأرض المغصوبة مقدمة للواجب، فيكون واجبا لا حراما؛ وإن لم يلتفت إلى التوقف و المقدمية لعدم دخل التفتات المكلف إلى توقف الواجب عليه في مقدميته؛ لأن ملاك وجوب المقدمة هو: التوقف التكويني الذي لا دخل للالتفات - فضلا عن القصد - فيه، كما لا يخفى. هذا بخلاف القسم الثاني حيث إن الدخول في الأرض المغصوبة باق على حرمة - لعدم كونه مقدمة للواجب - لأن المفروض حينئذ هو:

عدم وجوب الإنقاذ أو الإطفاء.

### الاحتمالات في دخول أرض الغير من دون إذن صاحبها

(1) أي: غاية الأمر: يكون الشخص الداخل - حين عدم الالتفات إلى التوقف و المقدمية - «متجرنا فيه» أي: في الدخول، لأنه باعتقاده يرتكب الحرام، «كما أنه مع الالتفات» إلى توقف الإنقاذ على الدخول «يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة» أي: الإنقاذ «فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا»؛ بأن دخل الأرض المغصوبة عالما بالغريق، بانيا و قاصدا على عدم إنقاذه ثم أنقذه، فإن بناءه كان تجريا، وإنما قلنا: بأنه أنقذه، لأنه لو لم ينقذه أصلا كان فاعلا للحرام القطعي، وقد يجتمع التجري بالنسبة إلى المقدمة، و التجري بالنسبة إلى ذي المقدمة؛ وذلك فيما لو علم بالغريق، و كان بناؤه على عدم إنقاذه، ثم دخل الأرض و لم يكن ملتفتا إلى توقف الإنقاذ على الدخول، و كان عالما بغصيبة الأرض. «و أما إذا» التفت إلى حرمة الأرض، و علم بالغريق و بتوقف الإنقاذ على الدخول، و «قصده» أي: قصد التوصل بهذا الدخول إلى الإنقاذ، «و لكنه لم يأت بها» أي:

بالمقدمة «بهذا الداعي» أي: بداعي الإنقاذ فقط؛ «بل» دخل «بداع آخر»؛ كما إذا دخل بستان الغير لا بداعي التوصل به إلى إنقاذ الغير؛ بل بداعي السياحة في البستان و لكن «أكده» أي: أكد هذا الداعي أي: الداعي بقصد السياحة أكده بقصد التوصل بالدخول إلى الإنقاذ، فلا يكون حينئذ متجرنا بالنسبة إلى الواجب أصلا.

و كيف كان؛ فإذا كان ملتفتا إلى الواجب، و كان من قصده التوصل إليه، و لكنه أتى بالمقدمة بداعي شيء آخر، و جعل قصد التوصل مؤكدا له لم يتحقق التجري، ففي صورة تساوي الداعيين، و كون الأمر الخارجي مؤكدا لقصد التوصل لا يتحقق التجري بطريق أولى؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 134» مع توضيح و تصرف مئا.

و أما تفصيل ذلك فيحتاج إلى ذكر الاحتمالات و الأقوال: أما الاحتمالات فهي أربعة:

و أما إذا قصده و لكنه لم يأت بها بهذا الداعي؛ بل بداع آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرنا أصلا.

و بالجملة: يكون التوصل بها (1) إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الأول: أن لا يكون المكلف الداخل في أرض الغير - بدون إذنه - ملتفتا إلى توقف الواجب الفعلي على الدخول.

=====

الثاني: أن يكون ملتفتا إلى ذلك، و عليه: تارة: يقصد التوصل به مع انحصار الداعي فيه و هو إنقاذ الغريق. و أخرى: مع تعدد الداعي؛ بأن يكون الداعي هو السرقة أو السياحة في البستان، مع قصد التوصل بالدخول إلى إنقاذ الغريق؛ بأن يكون الثاني مؤكدا للأول. و ثالثة: بأن لا يقصد التوصل أصلا.

### و أما الأقوال فهي ثلاثة:

الأول: هو وجوب الدخول واقعا على جميع الاحتمالات؛ لكونه مقدمة للواجب، غاية الأمر: يكون المكلف متجرنا ظاهرا حسب الاحتمال الأول؛ لأنه دخل في الأرض المغصوبة باعتقاد الحرمة، فأتى بما هو واجب واقعا باعتقاد حرمة؛ إذ المفروض: عدم التفاته إلى توقف الواجب عليه. هذا هو المشهور، و مختار المصنف «قدس سره».

الثاني: هو مذهب الشيخ الأنصاري حيث يقول باعتبار قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها في وقوعها على صفة الوجوب، فإن اعتبر استقلال قصد التوصل بها إلى ذبيها كان الدخول حراما و معصية حسب الاحتمال الأول و الثالث و الرابع؛ لانتفاء قصد التوصل في الأول و الرابع، و انتفاء استقلاله في الثالث. و واجبا حسب الاحتمال الثاني. و أما لو لم يعتبر في وجوب المقدمة استقلال قصد التوصل لكان الدخول واجبا في الصورة الثانية و الثالثة، و حراما في الصورة الأولى و الرابعة.

الثالث: هو مذهب صاحب الفصول حيث يقول بوجوب المقدمة الموصلة، فاعتبر الإيصال في وجوبها، فلا يكون الدخول واجبا إلا فيما أنقذ الغريق، و كان حراما فيما لم يترتب عليه الواجب و هو إنقاذ الغريق في المثال المذكور. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف فتدبر.

(1) أي: يكون التوصل بالمقدمة إلى ذبيها من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة.

و حاصل الكلام في المقام: أن التوصل بسبب المقدمة إلى ذي المقدمة - بناء على وجوب المقدمة مطلقا كما هو المشهور و مختار المصنف - يكون من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة؛ لا أن قصد التوصل قيد للمقدمة كقيدية الطهارة مثلا للصلاة، حتى يكون اتصاف المقدمة بالوجوب منوطا بقصد التوصل «لثبوت ملاك الوجوب» و هو

الواجبة؛ لا أن يكون قصده قيذا و شرطا لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا. وإلا لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

و لا يقاس (1) على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع إنه التوقف، و المقدمة «في نفسها» أي: في نفس المقدمة بمعنى: أن نفس المقدمة مشتملة على ملاك الوجوب «بلا دخل له فيه أصلا» أي: بلا دخل لقصده التوصل في الملاك أصلا، «وإلا لما حصل ذات الواجب...» إلخ. أي: وإن لم يكن الأمر كما ذكر من عدم دخل قصد التوصل في ملاك وجوب المقدمة بأن كان قصده دخيلا في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لما حصل الواجب و لما سقط الوجوب بإتيان المقدمة بدون قصد التوصل؛ لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فلا بد من الإعادة ثانيا؛ لأنه لم يكن آتيا بذات الواجب، مع إن الشيخ ملتزم بعدم الإعادة. فيكون قوله - «وإلا لما حصل ذات الواجب...» إلخ - وجها آخر لتضعيف كلام الشيخ؛ بل لإبطاله حيث إنه لو كان اتصاف المقدمة في الخارج بالوجوب مشروطا ومتوقفا على قصد التوصل لم يكن الآتي بها بدون هذا القصد آتيا بالواجب، فكان عليه الإعادة، فكيف يقول الشيخ بعدم لزومها؟

=====

### الإشكال بقياس المقام بالمقدمة المحرمة

(1) هذا الكلام من المصنف دفع لإشكال، فلا بد أولا: من توضيح الإشكال. و ثانيا:

من بيان الدفع.

و أما حاصل الإشكال: فيرجع إلى قياس المقام بالمقدمة المحرمة بسقوط الوجوب بها، مع عدم اتصافها بالوجوب فيقال في توضيح القياس: إن سقوط الوجوب بالمقدمة المأتي بها، بلا قصد التوصل لا يكشف عن اتصافها بالوجوب، بل هي حينئذ مما يسقط به الوجوب، و ليس بواجب، كالفرد المحرم حيث يسقط به الوجوب و لا- يتصف بالوجوب، فكما أن الفرد المحرم يسقط به الوجوب و ليس بواجب، فكذلك ما لم يقصد به التوصل من المقدمة يسقط به الوجوب و ليس بواجب، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح القياس.

و حاصل الدفع هو: أن قياس ما لم يقصد به التوصل من المقدمة - على القول بوجوبها مطلقا - بالفرد المحرم قياس مع الفارق، فيكون باطلا لبطلان القياس مع الفارق.

و حاصل الفرق بينهما: أن ملاك الوجوب - وهو التوقف و المقدمة - ثابت في مطلق المقدمة حتى الحرام منها، إلا إن الملاك فيما إذا كانت المقدمة محرمة لمزاحمته لمفسدة الحرمة لا يصلح لأن يكون مؤثرا في الوجوب، فالمقتضي لوجوبها و إن كان موجودا لكن

ليس بواجب وذلك لأن الفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا- تفاوت أصلاً، إلا إنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب (1)، وهذا بخلاف (ما) هاهنا (2)، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا (3) لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، و التالي باطل هذه المزاحمة مانعة عن اتصافها بالوجوب الغيري؛ إذ يحرم اختيار الفرد الحرام مع التمكن من الحلال، كما إذا اختار لإنقاذ الغريق الطريق الغصبي، مع وجود الطريق المباح فإنه مسقط لحصول الغرض إلا إنه لا يتصف بالوجوب لوقوعه على صفة الحرمة. هذا بخلاف المقدمة المباحة؛ فإن ملاك وجوبها الغيري لا مزاحم له، فيؤثر في الوجوب، ومع هذا الفرق يكون قياس المقام بالفرد المحرم قياساً مع الفارق فيكون باطلاً. وقوله: «حيث يسقط به الوجوب مع إنه ليس بواجب» إشارة إلى تقريب القياس، كما أن قوله:

=====

«وذلك...» إلخ إشارة إلى فساد القياس لكونه مع الفارق.

(1) أي: لا يقع على صفة الوجوب؛ للزوم اجتماع الأمر والنهي وهو ممتنع، بلا فرق فيه بين كون الوجوب والحرمة نفسيين أو غيريين أو مختلفين، كما سيأتي في مسألة اجتماع الأمر والنهي فانتظر.

(2) أي: المقدمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها، «فإنه» أي: ما هاهنا من المقدمة لم يقصد بها التوصل «إن كان كغيره» من سائر أفراد المقدمة التي قصد بها التوصل في حصول الغرض؛ بأن يحصل الغرض به كما يحصل بما يقصد به التوصل، «فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله» أي: مثل ما قصد به التوصل.

وجه اللابدية: ما أشار إليه بقوله: «الثبوت المقتضي» للوجوب «فيه»، أي: فيما لم يقصد به التوصل «بلا مانع» من حرمة ونحوها.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لا بد أن يقع على صفة الوجوب ما لم يقصد به التوصل؛ مثل ما يقصد به التوصل، وذلك لثبوت المقتضي أعني: الملاك للوجوب الغيري في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة، وعدم مانع عن تأثير المقتضي في الوجوب، وهذا هو الفارق بين المقدمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها وبين المقدمة المحرمة.

وحاصل الفرق هو: وجود مانع في المقدمة المحرمة؛ دون المقدمة المباحة.

(3) أي: وإن لم يثبت فيه المقتضي بلا مانع لما كان موجبا لسقوط الأمر بالضرورة، «والتالي باطل» أي: التالي وهو، عدم سقوط الوجوب بالمقدمة الفاقدة لقصد التوصل

بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، وانتظر لذلك (1) تنمة توضيح.

و العجب (2) أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، على ما حرره بعض مقرري بحثه باطل؛ لبداهة سقوط الوجوب بها، فهذا السقوط يكشف عن عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

=====

(1) أي: وانتظر - لعدم اعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب - «تنمة توضيح» في قول المصنف في الإشكال على الفصول في قوله: «إن قلت» الثاني كما في «منتهى الدراية ج 2، ص 295» مع تصرف ما.

و كيف كان؛ فقد رتب المصنف «قدس سره» قياساً استثنائياً لبطلان قول الشيخ أعني: اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة، و تقريب القياس: أنه لو كان لقصد التوصل دخل في وجوب المقدمة لما سقط - بفعل المقدمة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبها - الوجوب الغيري المقدمي، و لما حصل ذات الواجب؛ لكن التالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله. و من البديهي: أن الاستدلال بالقياس الاستثنائي يتوقف على ثبوت أمرين:

1 - الملازمة بين المقدم و التالي.

2 - و بطلان التالي.

أما بيان الملازمة: فلأن قصد التوصل - على مبنى الشيخ - شرط لوجوب المقدمة، و من الواضح: أنه إذا فاتت الشروط المشروطة، و الحال: أنه يبقى الوجوب الغيري للمقدمة إذا أتى بها بلا قصد التوصل، و لازم ذلك: عدم شرطية قصد التوصل في وجوب المقدمة؛ لسقوط الوجوب الغيري، و حصول ذات الواجب عند عدم قصد التوصل، ثم رفع التالي ينتج رفع المقدم، و لازم ذلك: عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

(2) أي: و العجب كل العجب من الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث أنكر إنكاراً شديداً على القول بوجوب المقدمة الموصلة، و انكر اعتبار ترتب ذي المقدمة على فعل المقدمة في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، على ما حرره في تقريراته بعض مقرري درسه و بحثه.

ص: 152

«قدس سره» بما (1) يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك (2)، فراجع تمام كلامه زيد «في علو مقامه»، و تأمل في نقضه و إبرامه.

=====

### الإشكال في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة

(1) المراد بالموصول في «بما» هي: الوجوه الثلاثة التي استشكل بها الشيخ على الفصول، القائل باعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في اتصافها بالوجوب؛ على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 298».

و أول تلك الوجوه: أن الوجه في حكم العقل بوجوب المقدمة ليس إلا إن عدمها يوجب العدم.

و ثانيها: أن الوجدان يشهد بسقوط الطلب بعد وجود المقدمة من غير انتظار ترتب ذي المقدمة عليها، وهذا كاشف عن مطلوبة ذات المقدمة من دون دخل لترتب ذي المقدمة عليها.

و ثالثها: أن وجوب المقدمة الموصلة يستلزم وجوب مطلق المقدمة؛ وذلك لأن الأمر بالمقيّد بقيد خارجي مستلزم للأمر بذات المقيّد.

و هذه الإشكالات بعينها واردة على القائل باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب، كما هو المنسوب إلى الشيخ «قدس سره».

و كيف كان؛ فقد اعترض المصنف على الشيخ بنفس ما أورده الشيخ على صاحب الفصول؛ لأن المناط المذكور في إشكاله على صاحب الفصول موجود في كل من المقدمة المقصود بها التوصل إلى ذهابها. و المقدمة الموصلة فكما لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فكذلك لا وجه لتخصيصه بالمقدمة المقصود بها التوصل.

(2) أي: في وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

و خلاصة الكلام في المقام: أنه سيأتي اعتراض الشيخ على الفصول، حيث خص الوجوب بالمقدمة الموصلة؛ بتقريب: أن ملاك وجوبها هو إيجاد التمكّن، و هو يوجد بمجرد وجودها؛ ترتب عليها ذوها أم لا، و عين هذا الاعتراض متوجه إلى الشيخ حيث خص الوجوب بالمقدمة التي يقصد بها التوصل فيقال: إن ملاك وجوب المقدمة هو إيجاد التمكّن، و هو يوجد بمجرد وجودها سواء قصد بها التوصل أم لا.

هذا تمام الكلام في نقد كلام الشيخ القائل بلزوم قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، فيرد عليه:

أولاً: أن اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة خلاف الوجدان؛ إذ ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو عنوان مقدمية المقدمة، و عنوان توقف وجود ذي المقدمة في الخارج على وجود المقدمة، سواء قصد بها التوصل أم لم يقصد.

و أما (1) عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب: فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه، و الباعث ثانيا: أنه مستلزم للدور؛ إذ قصد التوصل موقوف على المقدمية، إذ لا معنى للتوصل بما ليس بمقدمة، فلو توقفت المقدمية على قصد التوصل لكان دورا مصرحا فالتالي باطل فالمقدم مثله.

=====

و ثالثا: أنه لو اعتبر قصد التوصل في وجوب المقدمة لما حصل ذات الواجب، و لما سقط الوجوب بدون قصد التوصل، و التالي باطل فالمقدم مثله.

(1) قوله: «و أما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة...» إلخ إشارة إلى ردّ صاحب الفصول، القائل بأن المقدمة إنما تتصف بالوجوب إذا ترتب عليها الأمور به، و قد ردّه المصنف بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب...» إلخ، يعني: إن ترتب الأمور به ليس غرضا للمقدمة و لا دخيلا في غرضها ليعتبر في اتصافها بالوجوب.

أما الأول: فلوضوح أنه بعد تمام المقدمات يمكن أن يختار المكلف إتيان الأمور به، و يمكن أن يختار عدمه.

و أما الثاني: فلأن الغرض من المقدمة حصول التمكن من إيجاد ذبيها، و هو يحصل بمجرد وجود المقدمة ترتب عليها الأمور به أم لا، فإن الأمور بشراء اللحم إذا دخل السوق حصل التمكن و سقط عنه وجوب هذه المقدمة و إن لم يشتر اللحم؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

و بعبارة أخرى: أن توضيح ذلك - أكثر مما ذكرناه - يتوقف على مقدمة و هي عبارة عن أمور:

الأول: أن الأحكام تابعة للملاكات سعة و ضيقا.

الثاني: أن الملاكات من الأمور الخارجية التي هي غير مجعولة شرعا.

الثالث: أنه إذا كان لشيء مقدمات عديدة، فلا محالة يتوقف وجوده على وجود جميعها، و ينعدم بانعدام واحدة منها، فكل مقدمة تحفظ وجود ذبيها من ناحيتها، و تسد بابا من أبواب عدمه، فملاك وجوب المقدمة هو القدرة على إيجاد ذبيها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا فرق في المقدمة الواجبة بين ما يترتب عليه الواجب، و بين ما لا يترتب عليه، إذ الغرض من المقدمة الداعي إلى إيجابها هو الاقتدار على فعل ذي المقدمة، و من المعلوم: حصوله بإيجاد المقدمة سواء أتى بذبيها أم لا، و قد عرفت تبعية الحكم للملاك سعة و ضيقا.

و كيف كان؛ فقد أشار إلى الأمر الأول بقوله: «إلا ما له دخل» و إلى الأمر الثالث:

على طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة: إنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك (1)، ولا تفاوت فيه (2) بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنه (3) لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

و أما ترتب الواجب (4)، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث بقوله: «و ليس الغرض من المقدمة...» إلخ. وإلى الأمر الثاني بقوله: «إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره» أي: ما يترتب عليه ترتبا خارجيا.

=====

وقوله: «ضرورة» تعليل لكون الغرض من المقدمة حصول التمكّن من إتيان ذي المقدمة.

و خلاصة الكلام في المقام: أن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة ليس إلا الفائدة التكوينية المترتبة عليها، و من المعلوم: أن الفائدة المترتبة على المقدمة ليست إلا الاقتدار على إيجاد ذي المقدمة، وليست هي ترتب ذي المقدمة على المقدمة، كما عن الفصول.

(1) أي: التمكّن من ذي المقدمة و الاقتدار على إيجاده بعدها لا وجود ذيها.

(2) أي: لا تفاوت في هذا الغرض أعني: التمكّن من ذيها «بين ما يترتب عليه الواجب، و ما لا يترتب عليه أصلاً» أي: لا تفاوت في الغرض المذكور بين المقدمة الموصلة و غير الموصلة.

(3) الغرض من المقدمة - و هو: التمكّن من إيجاد ذيها الحاصل من ناحيتها - يترتب على الموصلة و غيرها، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، كما زعم صاحب الفصول.

(4) هذا من المصنف ردّ لكلام صاحب الفصول، و حاصل الردّ: أن الملاك الذي يكون من الأمور الخارجية الداعية إلى تشريع الحكم عبارة عن الاقتدار الحاصل من المقدمة على إيجاد ذيها، و ليس الملاك ترتب الواجب على مقدمته ليكون الواجب خصوص المقدمة الموصلة، و ذلك لعدم كون وجود ذي المقدمة أثراً لتمام المقدمات - فضلاً عن بعضها - في غالب الواجبات، حتى يعتبر ترتب ذي المقدمة عليها، نظراً إلى استحالة تخلف الأثر عن المؤثر.

و إنما لم يكن كذلك؛ لدخول إرادة المكلف بعد إيجاد جميع المقدمات في وجود الواجب، فله أن يختار فعل الواجب أو تركه، فحينئذ ليس وجود ذي المقدمة أثراً لوجود المقدمة حتى يختص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، و كيف كان؛ فلا يعقل أن يكون ترتب ذي المقدمة غرضاً من المقدمة و داعياً إلى إيجابها.



على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب (1) - إلا ما قلّ في الشرعيات و العرفيات -  
فعل اختياري، يختار المكلف تارة:

إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى: عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على  
تمامها «عامتها في نسخة»، فضلا عن كل واحدة منها؟

نعم (2)؛ فيما كان الواجب من الأفعال التسيبية و التوليدية، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته؛ لعدم تخلف المعلول عن علته.

=====

(1) هذا تقريب لعدم كون الواجب أثراً للمقدمات في مقام الردّ على صاحب الفصول، و حاصله: أن غالب الواجبات من الأفعال  
الاختيارية التي يأتي بها المكلف مباشراً، و يكون زمامها بيده، مثلاً: أن المكلف و المأمور بشراء اللحم - بعد تمام المقدمات - يمكن أن  
يشتره، و يمكن أن لا يشتره؛ إذ لإرادة المكلف دخل في وجود الواجب، فالواجب ليس قهري الترتب على مجموع المقدمات فضلاً عن  
آحادها، فكيف يكون ترتبه معتبراً في اتصافها بالوجوب؟

(2) قوله: «نعم» استدراك على عدم معقولة كون ترتب الواجب على مقدمته غرضاً من إيجابها، و حاصله: أن الواجب إذا كان من الأفعال  
التسيبية و التوليدية كان مترتباً على مقدماته، و وجه ترتبه على جميع مقدماته هو: استحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فيختص كلام  
الفصول بمقدمات خصوص الواجبات التوليدية، و لا يعم غيرها، مع إن كلام الفصول يصرح بوجوب جميع أقسام المقدمة الموصلة، و هذا  
التصريح ينافي الاختصاص المذكور.

و كيف كان؛ فلا يترتب الواجب على مقدماته في غالب الواجبات التي يكون لإرادة المكلف دخل في وجودها، كالصوم و الصلاة و الحج  
و غيرها.

نعم؛ في الواجبات التي هي من المسببات التوليدية، التي تكون المقدمة فيها علة تامة لوجودها - كالذكاة المترتبة على فري الأوداج، و  
الملكية و الزوجية و الحرية المترتبة على عقودها - يكون أثر المقدمة فيها بترتب ذيها عليها قهراً، و لا يزم ذلك: اختصاص الوجوب  
بمقدمات الواجبات التوليدية بلا وجه؛ لأن وجوب المقدمة الموصلة لا يختص بمقدمات الواجبات التوليدية. هذا ما أشار إليه بقوله: «و من  
هنا قد انقدح...» إلخ، أي: هذا هو الوجه الثاني من الردّ على صاحب الفصول.

و حاصل هذا الردّ: أنه لو كان الواجب خصوص المقدمة الموصلة: فلا تتصف

و من هنا قد انقدح: أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت (1): ما من واجب إلا و له علة تامة، ضرورة: استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

=====

بالوجوب آحاد المقدمات و لا مجموعها في المباشري؛ إذ الآحاد لا يستلزم ترتب ذبها عليها، و المجموع و إن كان يستلزمه بانضمام الإرادة و مبادئها إلا إن الإرادة ليست من الأمور الاختيارية بنظر المصنف، فلا تقبل الإيجاب فينحصر الوجوب المقدمي في المجموع في الفعل التوليدي، مع إن صاحب الفصول يقول: بوجوب المقدمة الموصلة مطلقا؛ لا بوجوب مقدمات الواجبات التوليدية فقط.

(1) هذا اعتراض من جانب صاحب الفصول على ما استدركه المصنف بقوله:

«نعم؛ فيما كان الواجب من الأفعال التسيبية و التوليدية كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته».

و لازم الاستدراك هو: اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية، مع إن صاحب الفصول يقول: بوجوب المقدمات الموصلة مطلقا.

و حاصل الاعتراض على الاستدراك: أنه لا يلزم من القول بوجوب المقدمة الموصلة اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن لكل واجب - سواء كان توليديا أم مباشريا - علة تامة لوجوده، و لذا قيل: «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فكل ممكن لا بد أن تكون له علة الوجود. و العلة التامة بجميع أجزائها - من المقتضي و الشرط و عدم المانع - واجبة عند صاحب الفصول؛ لأنها موصلة إلى ذي المقدمة - أعني: المعلول - فمقدمات الحجج من المسير و بذل الزاد و الراحلة مع إرادة المناسك واجبة؛ لأنها بأسرها توصل إلى الحجج، فتخصيص وجوب المقدمة بخصوص مقدمات الواجبات التوليدية - كما ذكره المصنف في الاستدراك - يكون بلا وجه، فوجوب المقدمة الموصلة لا يختص بمقدمات الواجبات التوليدية حتى يقال: إنه على خلاف مذهب صاحب الفصول. و قد أجاب المصنف عن هذا الاعتراض بقوله: «قلت: نعم».

و حاصل الجواب: أن الفعل الاختياري المباشري، و إن كان كالفعل التوليدي في توقف وجوده في الخارج على العلة التامة، إلا إنه لمّا كان من أجزاء علة الفعل غير التوليدي الإرادة و هي غير اختيارية؛ إذ لو كانت اختيارية لزم أن تكون مسبقة بإرادة

قلت: نعم؛ وإن استحال صدور الممكن بلا-علة، إلا-إن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته وهي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل.

و لأنه (1) لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها، من أخرى، وهي مسبوقه بإرادة ثالثة، وهي مسبوقه بإرادة رابعة حتى تنتهي إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل، فتكون الإرادة غير اختيارية، وكل ما يخرج عن حيز الاختيار لا يتعلق به التكليف مطلقا ولو غيريا، فالعلة المركبة من الاختيارية وغيرها لا تتصف بالوجوب، فالمقدمة الموصلة في غالب الواجبات لا تتصف بالوجوب، فيختص القول بوجوب المقدمة الموصلة بمقدمات الواجبات التوليدية، كالأحراق والقتل والتذكية ونحوها من المسببات التوليدية، التي لا تناط بالإرادة، مع أن صاحب الفصول يصرح بوجوب المقدمة الموصلة مطلقا. وعليه فلا يندفع الإشكال.

=====

و المراد بالمبادئ في قوله: «إلا إن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته» هي:

الإرادة ومبادئها من الخطور وتصور فائدته والتصديق بها، والميل وهو هيجان الرغبة إليه، ثم الجزم، وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره، والمرجع لضمير «علته» هو: الفعل و لضمير «هي» مبادئ وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 306» - إن العلة المركبة من الأمر الاختياري وغيره لا- تكون اختيارية، فلا- يتعلق بها التكليف لا- نفسيا، ولا- غيريا. فالإرادة التي يتوقف عليها الفعل الاختياري، وتكون موصلة إليه لا- تتصف بالوجوب الغيري؛ لعدم كونها اختيارية، «وإلا لتسلسل» أي: ولو كانت الإرادة من الأمور الاختيارية لزم التسلسل، ووجوب إرادة كل إرادة؛ لوجود مناط الاتصاف بالوجوب وهو المقدمة في كل مقدمة ولو مع الوسطة، فإن المقدمة سارية في جميع سلسلة الإرادات غير المتناهية، وهي الموجبة لوجوبها، إلا- إن التسلسل باطل، فكون الإرادة من الأمور الاختيارية الموجبة لوجوبها أيضا باطل.

(1) هذا هو الوجه الثالث: من الرد على صاحب الفصول، أورده عليه الشيخ في التقريرات وحاصله: أن من راجع وجدانه وأنصف من نفسه حكم بالضرورة بسقوط وجوب المقدمة بإتيانها بلا ترتب ذي المقدمة عليها، فلو كان وجوبها منوطا بترتب ذيها لم يسقط وجوبها بلا ترتب ذيها عليها، مع إنه يسقط.

وبديهي: أن سقوطه ليس من باب سقوط التكليف بالعصيان، أو بانتفاء الموضوع، بل من باب سقوطه بالامتنال، فكانت متصفة بالوجوب مع قطع النظر عن الترتب، فهذا السقوط يدل على عدم دخل ترتب الواجب على المقدمة في طلب المقدمة ووجوبها،

دون انتظار لترتب الواجب عليها؛ بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع إن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها (1) بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

إن قلت (2): كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

=====

وأن معروض الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة، كما زعم صاحب الفصول.

(1) أي: و لا يكون الإتيان بالمقدمة في المقام إلا من باب الموافقة، يعني: أن سقوط وجوب المقدمة مستند إلى الموافقة و هو المطلوب.

### أسباب سقوط التكليف

و كيف كان؛ فإن المسقط للتكليف أحد أمور ثلاثة:

1 - العصيان و المخالفة.

2 - ارتفاع موضوع التكليف.

3 - الموافقة. و لا ريب في أن سقوط الوجوب الغيري في المقام إنما هو بالموافقة و إتيان المقدمة، كما لا ريب في إن السقوط ليس مستندا إلى العصيان، أو انتفاء الموضوع، و حيث لم يكن حينئذ هناك إيصال فاللازم كون غير الموصلة أيضا واجبا و هو المطلوب.

(2) هذا إشكال على انحصار مسقطات الأمر في الأمور الثلاثة المتقدمة، أعني:

المخالفة و انتفاء الموضوع و الموافقة.

و حاصل الإشكال: أن هناك مسقطا رابعا للأمر، و هو: ما يسقط الأمر مع عدم كونه مأمورا به؛ لوفائه بالغرض الداعي إلى الأمر كفعل الغير في الواجبات التوصلية، فإن الأمر فيها يسقط بفعل الغير كسقوط الأمر بتطهير الثوب مثلا، الحاصل بفعل الغير، مع وضوح: عدم كون فعل الغير واجبا، فيسقط الأمر بما ليس مأمورا به، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل، فسقوط الأمر أعم من الامتثال، فلا يدل على كون مسقطه مأمورا به، و عليه: فسقوط الأمر الغيري - بمجرد الإتيان بالمقدمة من دون انتظار لترتب ذي المقدمة - لا يكشف عن كونها متعلقة للوجوب الغيري، و قد سقط قبل الترتب كي يقال إنه لو كان الترتب معتبرا في وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها بلا ترتب ذبها عليها.

قلت (1): نعم؛ لكن لا- محيىص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب، فيما لم يكن فيه مانع، و هو كونه بالفعل محرما، ضرورة: أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟

=====

(1) هذا جواب عن الإشكال: و حاصله: نعم؛ قد يسقط الأمر بغير المأمور به، مما يحصل به الغرض، و لكن الكلام هنا في الفعل الاختياري الصادر من المكلف نفسه، و لم يكن فيه مانع عن اتصافه بالوجوب أي: بأن لا يكون محرما بالفعل، ففي مثله إذا سقط الأمر بمجرد الإتيان به فهو لا محالة يكشف عن اتصافه بالوجوب، من غير تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، و ما لا يترتب عليه أصلا.

و بعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية ج 2، ص 309» - أن سقوط الأمر بغير الثلاثة المتقدمة أحيانا و إن كان مسلما، إلا إن المحصل للغرض إن كان فعلا اختياريا للمكلف، و لم تعرضه جهة من الجهات الموجبة لحرمة، فلا محالة يكون واجبا كغيره من الأفعال الاختيارية المتصفة بالوجوب؛ لوجود المقتضي لوجوبه، و عدم المانع عنه و هو الجهة المحرمة، و اتحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز، و يكون الإتيان به مسقطا للأمر؛ لأجل الامتثال و سقوط الأمر بالمقدمة في مورد البحث من هذا القبيل، أي: أنه لأجل الامتثال؛ لتعلق الطلب به حسب الفرض، فيختص سقوط الأمر - لا لأجل الامتثال - بما إذا لم يتعلق به الطلب، إما لخروجه عن حيز اختياره؛ كما إذا كان فعل الغير كتطهير الثوب أو البدن، و أما لحرمة؛ كالتطهير بالماء المغصوب، فإنه لا يتعلق به الوجوب للتضاد بين كون الفعل للغير، و بين تعلق الطلب به، كما في الأول، و كذا بين كونه حراما و تعلق الطلب به، كما في الثاني.

و عليه: فلا يمكن أن يقال: إن المقدمة غير الموصلة ليست بواجبة و إن كانت مسقطا للأمر؛ لحصول الغرض.

قوله: «فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا، دون الآخر؟» إشارة إلى عدم التفاوت بين المقدمة الموصلة و غير الموصلة في وجود المقتضي للوجوب الغيري، و عدم المانع عن الاتصاف بالوجوب، و مع عدم التفاوت بينهما يكون وجوب أحدهما - و هو الموصول دون الآخر غير الموصول - ترجيحا بلا مرجح.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف: أن معروض الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة؛ لأن الغرض من المقدمة - و هو التمكن من ذبيها، و سد باب عدم ذبيها من ناحيتها - موجود في مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة.

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه (1) بوجهه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب (2)، ما هذا لفظه: «و الذي (3) يدل على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور، وأيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه...»

=====

(1) أي: ما ذهب إليه صاحب الفصول من وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

(2) أي: لأن اشتراط وجوب المقدمة بوجود ذبيها يقتضي اشتراطه بوجود نفسها أيضا، إذ المفروض: كونها من علل وجود ذبيها، ولا معنى لوجوب شيء بشرط وجوده لامتناع طلب الحاصل.

وبعبارة أخرى: أنه يعتبر في وجود المقدمة بعنوان المقدمة التوصل بها إلى الواجب، بحيث لو أتى بذات المقدمة بغير ذبيها لم تكن تلك الذات مقدمة، وليس وجوب المقدمة مشروطا بالتوصل؛ بحيث لو لم يتوصل كانت مقدمة ولم تكن واجبة، إذ لو كان وجوب المقدمة مشروطا بوجود ذبيها ووجود ذبيها مشروطا بوجودها، لزم كون وجوب المقدمة مشروطا بوجودها، وهو ممتنع لامتناع تحصيل الحاصل.

### استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة

(3) أي: و حاصل ما أفاده صاحب الفصول - في كلامه المحكي في المتن - مؤلف من براهين ثلاثة:

الأول: أن المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو خصوص الموصلة، وقد أشار إليه بقوله: «إن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور» أي: الاشتراط بالتوصل.

الثاني: أن العقل يجوز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبة المقدمة غير الموصلة، فيجوز أن يقول: إني لا أريد المسير غير الموصول إلى مناسك الحج، بل أريد خصوص المسير الموصول إليها»، ولو كان الواجب مطلقا المقدمة لم يكن وجه لهذا الجواز. وقد أشار إليه بقوله: «و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم...» إلخ.

الثالث: أن الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعة وضيقة كما مر سابقا، والعقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذي المقدمة، فلا يحكم إلا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة. وقد أشار إليه بقوله: «و أيضا حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل...» إلخ.

بل الضرورة (1) قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك (2)، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها (3) له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك (4) آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضاً (5) حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيتها.

=====

(1) أي: بل الضرورة العرفية قاضية بجواز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبة المقدمة غير الموصلة، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبة مطلق المقدمة وإن كانت موصلة، أو بعدم مطلوبة خصوص الموصلة، فإن جواز التصريح عرفاً بترك مطلوبة غير الموصلة، و من المعلوم: أن قبح التصريح بعدم مطلوبة مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة آية عدم الملازمة عقلاً بين وجوب ذي المقدمة، وبين وجوب مطلق المقدمة، ضرورة: عدم جواز التصريح بترك مطلوبة مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة مع الملازمة المذكورة؛ بل الملازمة تكون بين وجوب الواجب و بين وجوب خصوص مقدمته الموصلة. كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 313» مع تصرف ما.

(2) أي: إرادة السير الموصل إلى الحج، وعدم إرادة السير غير الموصل إليه.

(3) أي: المقدمة، أي: كما أن الضرورة قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبة المقدمة للأمر مطلقاً.

(4) أي: جواز التصريح أو قبحه دليل عدم الملازمة بين الواجب و مقدمته غير الموصلة.

(5) هذا إشارة إلى البرهان الثالث الذي تقدم بيانه، فإن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة حيث كان هو التوصل، و غير الموصلة حيث لا توصل فيها لا تكون متعلقة للغرض، فلا تكون واجبة؛ لأن المطلوب بالمقدمة هو التوصل بها إلى الواجب و حصول الواجب بها، فلا محالة يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيتها، و على هذا: فلا تكون المقدمة «مطلوبة إذا انفكت عنه» أي: عن التوصل.

و خلاصة الكلام: أن صاحب الفصول قد استدل على مختاره بوجوه ثلاثة:

الأول: أن وجوب المقدمة يكون بحكم العقل مستقلاً بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته، و المتيقن من حكم العقل هو: وجوب المقدمة الموصلة.

الثاني: هو جواز التصريح عقلاً بعدم مطلوبة المقدمة غير الموصلة، و لازم هذا التصريح هو: وجوب خصوص الموصلة.

فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاض: بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه إذا وقع مجرداً عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله. انتهى موضع الحاجة من كلامه، «زيد في علو مقامه».

و قد عرفت (1) بما لا مزيد عليه: أن العقل الحاكم بالملازمة: دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة؛ لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها (2)، و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك (3) منها.

و قد انقذ منه (4): إنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، الثالث: أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذبيها، فكل مقدمة واحدة لهذا الغرض واجبة، كما أن كل مقدمة فاقدة لهذا الغرض غير واجبة، فلا يحكم العقل إلا بوجوب خصوص الموصلة.

=====

### جواب المصنف عن استدلال صاحب الفصول

(1) هذا شروع من المصنف في الجواب عن الوجه الأول و حاصله: أن العقل الحاكم بالملازمة بين وجوبي المقدمة و ذبيها يحكم بوجوب مطلق المقدمة؛ سواء كانت موصلة أو غير موصلة لا- خصوص الموصلة، و ذلك لوجود ملاك الوجوب الغيري المقدمي - و هو تمكن المكلف من الإتيان بذبي المقدمة - في مطلق المقدمة، و مع اشتراك الملاك فلا وجه لتخصيص الوجوب بالموصلة، فالوجوب ثابت لمطلق المقدمة؛ إلا إذا كان هناك مانع عن اتصاف بعض أفرادها بالوجوب؛ كما إذا كان محكوماً فعلاً بالحرمة.

و بعد حكم العقل بوجوب المقدمة - لأجل تمكن المكلف من الإتيان بذبيها - لا يبقى له تردد حتى يحكم من باب القدر المتيقن بوجوب خصوص الموصلة، فيندفع حينئذ الدليل الأول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة، و منه يظهر: بطلان الوجهين الأخيرين، إذ مع عدم تردد العقل لا يحكم بوجوب خصوص الموصلة، كما لا يحكم بجواز التصريح بعدم وجوب غير الموصلة؛ لعدم ترده في الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة؛ و هو تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، و سيأتي الجواب عن خصوص الوجه الثاني و الثالث في كلام المصنف، فانتظر.

(2) لثبوت مناط الوجوب حين عدم المانع عن وجوب مطلق المقدمة في مطلق المقدمة.

(3) أي: عدم اختصاص الوجوب بما يترتب عليه الواجب من المقدمة.

(4) أي: قد ظهر من ثبوت الملاك في مطلق المقدمة و عدم اختصاصه بالمقدمة الموصلة - أنه ليس للأمر - المراعي للحكمة التصريح بعدم مطلوبة المقدمة غير الموصلة في



وأن دعوى: أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة (1)، كيف يكون ذا (2) مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت (3).

نعم (4)؛ إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، من دون دخل لها (5) في ذلك أصلاً؛ بل كان بحسن أو امره ونواهيته؛ لكونه خلاف حكم العقل، فهذا الكلام من المصنف شروع في الجواب عن الوجه الثاني، فما ذكره صاحب الفصول في الوجه الثاني من: أن الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بذلك ممنوع؛ بل ليس للأمر الحكيم ذلك التصريح بأن يقول: لا أريد المقدمة التي لا يتوصل بها إلى الواجب.

=====

(1) أي: أن دعوى صاحب الفصول بأن الضرورة قاضية بجواز التصريح مجازفة، أي: حكم بلا دليل أصلاً.

(2) أي: «كيف يكون ذا» أي: جواز التصريح بعدم مطلوبية المقدمة غير الموصلة مع ثبوت الملاك - وهو تمكن المكلف من الإتيان بالواجب - «في الصورتين»، وهما ترتب ذي المقدمة على المقدمة وعدمه.

(3) أي: عرفت غير مرة في ردّ الشيخ الأنصاري حيث قال باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب، وقلنا هناك: إنه ليس الغرض من المقدمة إلا حصول التمكن على الواجب.

(4) هذا استدراك على قوله: «بلا تفاوت أصلاً» أي: لا تفاوت بين الموصلة وغيرها إلا في حصول الواجب النفسي في الموصلة، وعدمه في غيرها، لكن هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما في ملاك الوجوب، الذي هو المهم والمناط في وجوب المقدمة.

(5) أي: من دون دخل للمقدمة «في ذلك» الحصول وعدمه؛ بل حصول الواجب بعد المقدمة إنما هو مستند إلى حسن اختيار المكلف، كما أن عدم حصوله مستند إلى سوء اختياره؛ لأن ما كان من طرف المقدمة تامّ في كلتا الصورتين، ومن لوازم التفاوت المزبور هو: جواز تصريح الأمر بحصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة، وعدم حصوله في الأخرى، إلا إن هذا ليس كجواز التصريح بعدم مطلوبية المقدمة غير الموصلة، - كما هو في الفصول - لما عرفت: من عموم ملاك الوجوب للمقدمة مطلقاً وإن لم تكن موصلة، فالتصريح بعدم مطلوبية غير الموصلة، مع عموم ملاك الوجوب قبيح، فالشاهد العرفي الذي أقامه صاحب الفصول بقوله: «بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك» لا يشهد بما رامه صاحب الفصول. وقوله: «جاز» جواب حيث في قوله: «و حيث إن الملحوظ بالذات...» إلخ.

اختيار المكلف وسوء اختياره، و جاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى؛ «بل من» حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعا، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلا عن كونها (1) مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى فافهم (2).

إن قلت: (3) لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة و عدمها، و جواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر.

قلت (4): إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة؛

=====

(1) أي: فضلا عن الالتفات إلى كون المقدمة مطلوبة، إذ مع عدم الالتفات إلى أصل الشيء لا الالتفات إلى صفة.

(2) لعله إشارة إلى: أن تصريح المولى بعدم حصول غرضه أصلا في صورة عدم إيجاد ذي المقدمة بعد الإتيان بالمقدمة ليس بصحيح؛ لحصول غرضه الأدنى و هو تمكنه من الإتيان بالواجب بعد الإتيان بمقدمته، و لهذا الغرض تتصف المقدمة بالوجوب الغيري. نعم؛ إن الغرض الأقصى - و هو ترتب الواجب على المقدمة - غير حاصل.

(3) أي: قد اعترض من جانب صاحب الفصول على المصنف بأنه: لعل اتصاف الموصلة بوصف الموصلية موجب لاختصاص حكم العقل بوجوبها دون غير الموصلة، إذ ليس له هذا العنوان و إن كان شريكا مع الموصلة في الأثر و هو حصول التمكين للمكلف على فعل الواجب النفسي؛ لأن حكم العقل على أفراد طبيعة واحدة بحكم واحد مبني على كونها متساوية الأقدام في نظره، و إلا كان حكمه عليها مختلفا، و حينئذ يمكن أن يقال: إن تفاوت المقدمة الموصلة مع غيرها في نظر العقل أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة و عدمها، فالمقدمة الموصلة بملاحظة عنوان الموصلية صارت واجبة، و غير الموصلة بملاحظة فقدان وصف الموصلية لم تصبح واجبة.

فهذا الوصف و العنوان موجبان للتفاوت بين الموصلة و بين غير الموصلة في نظر العقل الحاكم بالملازمة.

(4) قد أجاب المصنف عن الاعتراض: بأن وصف الموصلية و وصف غير الموصلية

لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلا - كما هاهنا - ضرورة: أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب، و ترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، و كونها في كلتا صورتين على نحو واحد و خصوصية واحدة، ضرورة (1): إن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، و عدم الإتيان به كذلك أخرى لا يوجب (2) تفاوتها فيها، كما لا يخفى.

و أما ما أفاده (3) «قدس سره» من أن مطلوبة المقدمة - حيث كانت - بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها.

=====

يوجبان التفاوت بينهما إذا كانا موجبين للتفاوت في ناحية المقدمة؛ بمعنى: أن تكون الموصلة مقدمة وجودية للواجب النفسي، و أن لا تكون المقدمة غير الموصلة مقدمة له، لكنهما ليستا كذلك؛ بل كلتاها مقدمة للواجب النفسي؛ لأن عنوان الموصلية أمر انتزاعي لكونه منتزعا عن ترتب ذي المقدمة، على المقدمة باختيار المكلف.

و من المعلوم: أن هذا الترتب و عدمه الناشئين من اختياره أجنبيان عن مقدمية المقدمة، و لا دخل لهما فيها، فالمقدمة في كلتا صورتين تامة في مقدميتها في نظر العقل، فلا بد أن يشمل حكمه مطلق المقدمة؛ بلا فرق بين الموصلة و غيرها في نظره.

قوله: «ضرورة» تعليل لعدم تفاوت في ناحية المقدمة.

و حاصل التعليل: إن الموصلية ليست من الأوصاف المنوعة حتى تكون الموصلة نوعا مغايرا للمقدمة غير الموصلة؛ لأن الموصلية كما عرفت من الأمور الانتزاعية، و ليست إلا منتزعة عن وجود الواجب، و ترتبه على المقدمة، فالموصلية تكون في المرتبة المتأخرة عن نفس المقدمة، و غاية لها، و ليست في رتبتها حتى تكون منوعة لها، و تنقسم بها إلى قسمين: موصلة و غيرها فإن الصفات المنوعة للشيء لا بد أن تكون مقارنة له في الوجود، و ليست الغاية منها لتأخرها عن ذبيها كتأخر وجود ذي المقدمة - الذي هو غاية المقدمة كما هو المفروض - عن نفس المقدمة، نظير سائر الغايات المتأخرة عن ذواتها؛ كما في «منتهى الدراية ج 2، ص 321».

(1) تعليل لكون المقدمة في صورتين على نحو واحد.

(2) خبر - إن - في قوله: «إن الإتيان بالواجب» يعني: أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بالمقدمة تارة، و عدم الإتيان به أخرى لا يوجب تفاوتها في المقدمة من حيث ملاك المقدمة؛ و هو التمكن و الاقتدار على فعل الواجب.

(3) هذا شروع من المصنف في الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدلل بها صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ بتقريب: إن وجوب المقدمة لما كان لأجل التوصل بها إلى ذبيها؛ فلا جرم يكون التوصل المزبور معتبرا في مطلوبة

ففيه: (1) إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها؛ لا لأجل التوصل بها، لما عرفت: من إنه (2) ليس من آثارها؛ بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، وهي (3) مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا (4) غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى إيجابها، و صريح الوجدان (5) إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية، و تجرد المقدمة، فلا تكون مطلوبة إن لم يترتب عليها ذو المقدمة.

=====

(1) هذا جواب قوله: «و أما ما أفاده».

و حاصل هذا الجواب: أن الغرض من الأمر بالمقدمة هو: حصول التمكن من الواجب لا التوصل بها إلى ذبها كي يكون التوصل دخيلا في مطلوبيتها؛ بحيث إذا انفكت عنه لم تكن مطلوبة أصلا، و ذلك لما عرفت: من إن التوصل بها ليس من آثار تمام المقدمات في المباشريات - فضلا عن واحدة منها - بل مما يترتب عليها أحيانا باختيار المكلف بمبادئه الخاصة.

و كيف كان؛ فمرجع هذا الجواب إلى منع الصغرى و هي: كون مطلوبة المقدمة لأجل التوصل بها إلى ذبها، بحيث يترتب عليها الواجب ترتب المعلول على علته، كالمسببات التوليدية، ضرورة: عدم التوصل الفعلي بالمقدمة إلى ذبها، فمطلوبة المقدمة إنما هي لأجل: عدم التمكن من إيجاد الواجب بدونها كما عرفت غير مرة؛ لا لأجل التوصل بها إليه فعلا، لوضوح: عدم ترتب وجود ذي المقدمة على مجرد وجود المقدمة، فالأثر المترتب على المقدمة الداعي إلى إيجابها هو التمكن من إيجاد ذبها؛ لا ترتب الواجب عليها، حتى يكون معروض الوجوب المقدمي خصوص المقدمة الموصلة، فترتب الواجب على المقدمة ليس أثرا لها حتى يكون ذلك الأثر غاية داعية إلى تشريع وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ بل الغاية إنما هو التمكن، و هو حاصل بمجرد وجود المقدمة.

(2) أي: التوصل ليس من آثار المقدمة؛ بل التوصل مما يترتب على المقدمة أحيانا بواسطة الاختيار.

(3) أي: و المقدمات الأخرى هي مبادئ الإرادة الموجودة في كل فعل اختياري.

(4) أي: مثل هذا التوصل الفعلي المترتب على المقدمة اتفاقا بحسن اختيار المكلف؛ لا يكون غاية لمطلوبة المقدمة، و داعيا إلى إيجابها؛ لما عرفت سابقا: من أن ما لا يكون أثرا لشيء لا يمكن أن يكون غاية له.

(5) هذا - هو الجواب الثاني - يكون ناظرا إلى ردّ ما ادعاه صاحب الفصول بقوله:

«و صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا...» إلخ.

و حاصل ردّ المصنف عليه: أن صريح الوجدان قاض بحصول المطلوب الغيري، مع

عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية.

كيف؟ وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة؛ لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذلك النحو وجوبها.

وهو (1) كما ترى، ضرورة: (2) أن الغاية لا تكاد تكون قيودا لذي الغاية، بحيث تجرده عن المطلوب النفسي، فإن قطع المسافة إلى مكة المعظمة - الذي هو المطلوب الغيري - حاصل، ولو مع التجرد عن المناسك بسبب عدم تحقق سائر ما له دخل في حصولها «يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية»؛ أي: أن ما أريد يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، ووقوع المطلوب بحكم الوجدان؛ مع تجرده عن المطلوب النفسي أقوى شاهد على عدم دخل وجود المطلوب النفسي في مطلوبة المقدمة، «كيف؟ وإلا يلزم...» إلخ، أي: كيف لا تقع المقدمة المجردة عن ذيها على صفة المطلوبة؟ والحال: أنه إن لم تقع على هذه الصفة «يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة له».

=====

أي: وإن لم تقع المقدمة على صفة المطلوبة الغيرية، «يلزم أن يكون وجودها» أي:

الغاية من قيود ما أريد من المقدمة ومقدمة له؛ بمعنى: أن الغاية بناء على وجوب المقدمة المقيدة بالإيصال؛ تكون مقدمة لوقوع المقدمة على نحو تكون الملازمة بين وجوبها بقييد الإيصال، وبين وجود ذيها، فوجوبها بقييد الإيصال يكون متوقفا على وجود ذيها، فالمقدمة متأخرة رتبة عن وجود ذيها، وهذا خلف؛ لأن المفروض: تقدم المقدمة على ذيها؛ «على نحو تكون الملازمة بين وجوبه» أي: وجوب ما أريد من المقدمة «بذلك النحو»؛ أي: الوجوب الغيري، «ووجوبها» أي: الغاية التي وجبت المقدمة لأجلها.

(1) أي: كون الغاية من قيود المقدمة - كما ترى - من اللوازم الباطلة؛ المترتبة على وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

(2) تعليلا لبطلان هذا اللازم، وحاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 325» - أن قول الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ مستلزم لمحدورين:

أحدهما: الدور، والآخر: اجتماع المثليين.

أما الأول: فلأن قضية كون ذي المقدمة من قيود المقدمة هي: توقف وجود المقدمة عليه، فيصير ذو المقدمة مقدمة، فيتوقف وجوبه على وجوب المقدمة؛ لأن المفروض: أن ذا المقدمة صار مقدمة للمقدمة، ومن المعلوم: أن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذي المقدمة - وهو المقدمة على الفرض - فيكون وجوب كل من المقدمة وذيها متوقفا على

كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا (1) يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه: (2) خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية. هذا مع ما عرفت من وجوب الآخر؛ لفرض كل منهما مقدمة للآخر.

=====

وأما الثاني: فلأن ذا المقدمة واجب نفسياً كما هو ظاهر، وغيري لصيرورته مقدمة، واجتماع المثليين محال، ولا مجال للتأكد، وذلك لأجل الطولية حيث إن أحدهما علة للآخر.

وكيف كان؛ فقله: «كيف؟ وإلا يلزم...» إلخ إشارة إلى الاستدلال على بطلان القول بوجوب المقدمة الموصلة ببعض لوازمه الفاسدة؛ وهو: كون ذي المقدمة قيذا للمقدمة، ومرجه إلى منع الكبرى، وهي اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بعد فرض تسليم الصغرى؛ وهي: كون الغرض من المقدمة التوصل إلى ذیها، وذلك: أن وجوب خصوص المقدمة الموصلة يستلزم كون وجوب ذیها من قيودها، إذ المفروض: إن المقدمة لا تتصف بالوجوب إلا بعد وجود ذیها، وهو يقتضي كون وجود ذیها مقدمة لها، فتتوقف هي عليه، والمفروض: أنها هي المقدمة لوجود ذیها، وهو يتوقف عليها، وليس هذا إلا الدور الباطل، كما عرفت.

والمتحصل مما ذكرناه: أنه لو كان وقوع الواجب في الخارج شرطاً لوجوب مقدمته لزم الدور؛ لأن وجوب المقدمة متوقف على وجوب ذیها، فلو كان ذوها من قيودها صار مقدمة للمقدمة، فيتوقف وجوبه على وجوب مقدمته، وهو الدور الباطل.

(1) أي: فلا- يكون وقوع ذي الغاية أي: المقدمة على صفة الوجوب منوطاً بحصول الغاية؛ أي: ذي المقدمة كما أفاده صاحب الفصول، حيث إنه جعل وجود المطلوب النفسي قيذا للمقدمة، فقله: «فلا يكون وقوعه...» إلخ نتيجة استحالة كون الواجب النفسي قيذا للمقدمة، يعني: فبناء على هذه الاستحالة لا يكون وقوع المقدمة على صفة الوجوب منوطاً بحصول ذي المقدمة.

### خلط صاحب الفصول بين الجهة التعليلية و التقييدية

(2) لعل منشأ توهم صاحب الفصول - حيث توهم وجوب خصوص المقدمة الموصلة - خلطه بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية، أي: كأن صاحب الفصول قد خلط بينهما، فجعل ما هو الجهة التعليلية جهة تقييدية؛ بمعنى: أن التوصل بالمقدمة إلى ذیها علة لوجوب المقدمة، فيكون من الجهات التعليلية، ولكن صاحب الفصول

عدم التخلف هاهنا، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسي، فافهم (1) و اغتتم.

=====

جعله قيذا لمتعلق الوجوب و معروضه، وقال: إن المقدمة الواجبة هي المقيدة بالإيصال؛ نظير قيذية الإيمان للرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة»، فيكون التوصل من الجهات التقييدية.

وبعبارة أخرى: قال صاحب الفصول: إن التوصل غاية وجوب المقدمة، فإن لم تحصل هذه الغاية لا تكون المقدمة واجبة، وزعم: أن الغاية قيد وجوب المقدمة.

وقبل المناقشة في هذا الخلط نذكر الفرق بين الجهة التعليقية، و الجهة التقييدية، فنقول:

إن الفرق بينهما أولاً: أن الأولى: من مبادئ نفس الحكم و عله. و الثانية: من قيود متعلق الحكم و معروضه.

و ثانياً: أن الجهة التعليقية لو ذهبت أمكن بقاء الحكم المعلل؛ لإمكان مدخلية العلية حدوثاً لا بقاء؛ كنجاسة الماء المتغير، فإن النجاسة مستتدة إلى التغير، و مع ذلك لو ذهب التغير بقيت النجاسة، هذا بخلاف الجهة التقييدية حيث ينتفي بانتفائها متعلق الحكم، و ينتفي الحكم بانتفاء متعلقه، أما انتفاء متعلق الحكم فلاجل انتفاء المقيد بانتفاء القيد.

و ثالثاً: أنه يجري الاستصحاب في مورد الجهة التعليقية عند انتفائها لو شك في بقاء الحكم، و لا يجري في مورد الجهة التقييدية عند انتفائها؛ لتبدل الموضوع.

و حاصل الكلام في المقام: أن ما ذكره صاحب الفصول من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة إنما يتم أولاً: فيما إذا كان التوصل بالمقدمة إلى ذبيها قيذا لمتعلق الحكم، و ليس كذلك. و إنما يصح ثانياً: فيما إذا كان التوصل غاية لوجوب المقدمة، فإذا لم تحصل هذه الغاية لا تكون المقدمة واجبة، و ليس كذلك؛ لما عرفت: من أن الغاية هي التمكن لا التوصل، و التمكن لا يتخلف في جميع المقدمات. هذا ما أشار إليه «من عدم التخلف هاهنا» أي: في المقدمة غير الموصلة؛ لأن الغاية الموجبة لوجوب المقدمة هو التمكن و الاقتدار على إتيان الواجب.

(1) لعله إشارة إلى دقة المطلب، و قوله: «و اغتتم» إشارة إلى أنه لم يسبقه في التحقيق أحد من الأصوليين.

و المتحصل من جميع ما ذكر: أن للفصول كلامين: الأول: أن الغاية لوجوب المقدمة هي التوصل.

الثاني: أن التوصل غير حاصل فيما إذا لم يأت المكلف بذبي المقدمة، فلا تكون المقدمة حينئذ واجبة.

ثم إنه (1) لا- شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها؛ إلا و الجواب عن الأول: أن الغاية هي إمكان التوصل، و تمكن المكلف عن الإتيان بالواجب.

=====

وعن الثاني: إنه على تقدير كون الغاية هي التوصل؛ لكن التوصل على نحو الجهة التعليلية، فالمقدمة تكون واجبة و لو لم يؤت بذيها في الخارج؛ لما سبق من أن العلة يمكن أن تكون دخيلة في الحكم حدوثا لا بقاء.

(1) الضمير للشأن، و قيل: إنه لم يوجد في كلام صاحب الفصول استشهاد؛ لاعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة؛ بصحة منع المولى عن المقدمات بأنحائها إلا الموصلة منها، فيكون هذا الكلام من المصنف «قدس سره» إشارة إلى دليل آخر على وجوب خصوص المقدمة الموصلة، و هذا الدليل منسوب إلى السيد الفقيه صاحب العروة «قدس سره».

و حاصل استدلال صاحب العروة - على اختصاص الوجوب الغيري بالموصلة على الطريق الآخر - أن جواز تحريم المولى المقدمات بأنحائها إلا الموصلة يدل على عدم وجوب غير الموصلة منها، و أن الواجب منها هو خصوص الموصلة، إذ لو وجب غيرها لما جاز تحريم المولى إياها، فجواز المنع عن جميع المقدمات إلا الموصلة دليل على عدم وجوب ما عداها، و على وجوب خصوص الموصلة و هو المطلوب. فقد انحصر الوجوب التبعي بالمقدمة الموصلة. فهذا كاشف عن أن وجوب المقدمة مشروط بالتوصل، و غير الموصلة غير واجب أصلا.

### و قد أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم»، و حاصله: أن النهي عن جميع المقدمات إلا الموصلة منها محل نظر؛ لأنه مستلزم لأمر محال، و سيأتي توضيحه في كلام المصنف، فانتظر.

وقوله: «أصلا» - قيد لقوله: «لا شهادة»، فمعنى العبارة: لا شهادة على اعتبار وجوب الموصلة أصلا لو سلم جواز هذا المنع.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ضرورة»، و حاصله: أن عدم اتصاف ما حرم من المقدمات بالوجوب إنما هو لوجود المانع، و هو: تحريم الشارع له، لا لعدم مقتضى، فجواز المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يدل على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة؛ و ذلك للفرق بين هذا المقام و بين ما نحن فيه.

و خلاصة الفرق: أن انحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة - في استدلال صاحب العروة



فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلاً، ضرورة: أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا إنه ليس لأجل اختصاص الواجب بها في باب المقدمة؛ بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

=====

«قدس سره» - إنما هو بملاحظة النهي من المولى عن المقدمات الأخر، و النهي مانع عن تعلق الواجب الغيري بها، هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فالمفروض: هو وجوب المقدمات المباحة سواء كانت موصلة أو غيرها، و مع هذا الفرق فقياس ما نحن فيه بالمثال المذكور - في استدلال صاحب العروة - قياس مع الفارق، فلا يدل على انحصار الواجب بالموصلة في كل المواضع.

وقد أشار إلى الوجه الأول من الجواب بقوله: «مع أن في صحة المنع كذلك نظر».

و هذا ما سبق الوعد بقولنا: فانتظر، و حاصل هذا الجواب على ما في «منتهى الدراية ج 2، ص 329» -: أن في صحة المنع عن المقدمات، إلا الموصلة إشكالا، و هو: أنه يلزم من هذا المنع أحد محذورين: و هما: طلب تحصيل الحاصل، و عدم كون ترك الواجب النفسي مخالفة و عصيانا، و توضيحه منوط ببيان أمور مسلمة:

الأول: إن المانع الشرعي كالمانع العقلي، فالإخلال بواجب لمانع شرعي لا يعد عصيانا و مخالفة موجبة لاستحقاق المؤاخذه.

الثاني: أن الحكم المترتب على عنوان لا يحصل إلا بتحقق ذلك العنوان، فإن أنيط ذلك العنوان بشيء فلا بد من توفقه على ذلك الشيء.

و بالجملة: فالمقيد بما هو مقيد لا يترتب عليه الحكم إلا بعد وجود قيده.

الثالث: أن تحصيل الحاصل محال؛ فلا يتعلق الطلب بما هو حاصل لعدم القدرة عليه كما هو واضح.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن النهي عن المقدمات إلا الموصلة يستلزم عدم كون ترك الواجب النفسي عصيانا، إذ المفروض: أن تركه مستند إلى المانع الشرعي و هو:

النهي عن مقدماته، و قد عرفت: أن الممنوع شرعا كالممنوع عقلا، هذا هو أحد المحذورين.

و أما المحذور الآخر - و هو طلب تحصيل الحاصل - : فلأن عنوان الموصلية لا يحصل للمقدمة إلا بعد ترتب ذي المقدمة عليها، فإذا ترتب ذوها عليها فقد تحقق لها عنوان الموصلية. و من المعلوم حينئذ: امتناع تعلق الطلب بالواجب النفسي، لكونه موجودا، فيكون طلبه من طلب الحاصل، و قبل تحقق عنوان الموصلية للمقدمة لا يقدر شرعا على إتيان الواجب النفسي للنهي عن مقدماته.

مع إن في صحة المنع عنه كذلك نظر، وجهه: أنه يلزم أن لا- يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا - لعدم التمكن شرعا منه - لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به.

وبالجملة: يلزم أن يكون الإيجاب مختصا بصورة الإتيان؛ لاختصاص جواز المقدمة بها و هو محال، فإنه يكون من طلب الحصول المحال، فتدبر جيدا.

بقي شيء: وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي: (1) تصحيح العبادة التي وقد مر: أن المنع الشرعي كالعقلي، فيكون ترك ذي المقدمة عن عذر شرعي، فلا يعد عصيانا. هذا ملخص ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 330» مع تصرف ما.

=====

فالحاصل: أنه يلزم من المنع عن المقدمات إلا الموصلة أحد محذورين و التالي باطل فالمقدم - وهو المنع عن المقدمات إلا الموصلة - أيضا باطل. وفي المقام كلام طويل تركناه رعاية للاختصار و تجنبًا عن التطويل الممل.

قوله: «فتدبر جيدا» لعله إشارة إلى دقة المطلب، بقريته قوله: «جيدا»، أو إشارة إلى أن في الكلام خلطا حيث إن المقدمة الجائزة هي التي يكون بعدها الواجب؛ لا أن المقدمة تكون جائزة بشرط الإتيان بذاتها حتى يكون من طلب الحصول.

### ثمررة القول بالمقدمة الموصلة

(1) الثمرة هي: تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب. توضيح هذه الثمرة يتوقف على أمور:

منها: أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر؛ كترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة.

و منها: أن تكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا أي: سواء كانت موصلة أم كانت غير موصلة حتى يجب الصلاة مقدمة للإزالة.

و منها: أن يكون الأمر بالشيء على نحو الإيجاب مقتضيا للنهي عن الضد، ليكون الترك الواجب مقتضيا للنهي عن ضده، و هو فعل الصلاة في المثال المذكور.

و منها: أن يكون النهي عن العبادة مقتضيا لفسادها، فتبطل الصلاة في المثال المزبور للنهي عنها؛ الموجب لفسادها حسب الفرض.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة هي صحة الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الإزالة الذي هو واجب فوري، فتصح الصلاة على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ لأنها ليست نقيضا للترك الموصل إلى ذي

يتوقف على تركها فعل الواجب؛ بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما، فتكون فاسدة؛ بل فيما يترتب عليه (1) الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا؛ فلا يكون فعلها منهيًا عنه، فلا تكون فاسدة.

=====

المقدمة حتى تكون منهيًا عنها؛ بل تقيض الترك الموصول هو: عدم هذا الترك الخاص، وهذا - أي: عدم الترك الموصول - ليس عين الصلاة حتى يكون منهيًا عنه، كي تبطل الصلاة، بل من المقارنات؛ لأن عدم الترك الموصول قد يتحقق بفعل الصلاة، وقد يتحقق بفعل غيرها، كالنوم والأكل وغيرهما من الأفعال.

و من البديهي: أن الحرمة لا تسري من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلا عن المقارن، فالحرمة الثابتة للضد - أعني: عدم الترك الموصول - لا تسري إلى مقارنه أي: الصلاة، فلا وجه حينئذ لبطلانها. هذا كله بناء على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة.

و أما بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة؛ تكون الصلاة في المثال باطلة؛ لأنها حينئذ منهي عنها.

وبالجملية: فالنهي عن الصلاة الموجب لفسادها مبني على وجوب مطلق ترك الصلاة؛ سواء كان موصلا إلى الإزالة أم لا، إذ على هذا المبنى تكون الصلاة منهيًا عنها لكونها تقيضا لتركها الواجب مقدمة لفعل الإزالة.

قوله: «مما يتوقف عليه فعل ضده» إشارة إلى الأمر الأول.

وقوله: «ليكون فعلها محرما» إشارة إلى الأمر الثالث.

وقوله: «فتكون فاسدة» إشارة إلى الأمر الرابع؛ وهو: كون النهي عن العبادة مقتضيا للفساد، إذ بدون هذا الاقتضاء لا وجه للفساد.

(1) أي: على ترك الصلاة. أي: ترك الصلاة واجب في مورد يترتب على هذا الترك فعل الإزالة، ومع عدم الإتيان بالعبادة كالصلاة «لا يكاد يكون هناك ترتب» للإزالة على ترك الصلاة، «فلا يكون تركها» أي: العبادة كالصلاة مثلا «مع ذلك» أي: مع عدم ترتب الضد الواجب أعني: الإزالة «واجبا»، ومع عدم وجوب ترك الصلاة مثلا «فلا يكون فعلها منهيًا عنه»، وإذا لم تكن الصلاة منهيًا عنها «فلا تكون فاسدة».

فالمتحصل من الجميع: أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي: صحة العبادة المضادة للواجب؛ كصحة الصلاة المضادة للإزالة في المثال المعروف.

وربما أورد (1) على تفريع هذه الثمرة بما حصله: بأن فعل الضد وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث (2) إن نقيض ذلك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل و الترك

=====

(1) هذا الإيراد من صاحب التقريرات (1) المنسوب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»، وغرضه «قدس سره»: إبطال الثمرة، وإثبات فساد العبادة - كالصلاة في المثال - مطلقا وإن قلنا بوجود خصوص المقدمة الموصلة.

وحاصل الإيراد على الثمرة المذكورة: أن الفعل على كلا القولين لا يكون نقيضا للواجب؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض مطلق الترك هو: عدمه، وهو ينطبق على الفعل، كما أن نقيض الترك الموصّل عدمه، وهو ينطبق على الفعل وعلى الترك غير الموصّل.

وعليه: فكما يكون الفعل حراما على القول بوجود مطلق الترك، مع إنه ليس بنقيض وإنما هو مصداق ما هو النقيض، كذلك كونه حراما على القول بوجود المقدمة الموصلة، لأنه مصداق النقيض أيضا. وإنما النقيض على هذا القول له فردان، وعلى القول الأول له فرد واحد وهو فرق غير فارق، فالعبادة محرمة على كلا القولين في الفرض المذكور، فما ذكره صاحب الفصول من صحة العبادة على القول بوجود المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجود مطلق المقدمة؛ لا يرجع إلى محصل صحيح.

وتوضيح هذا الإيراد بعبارة أخرى يتوقف على مقدمة وهي: أن المقرر في علم المنطق والميزان: هو كون نقيض الأخص أعم، ونقيض الأعم أخص، فإن الإنسان - الذي هو أخص من الحيوان - يكون نقيضه - وهو اللابنسان - أعم من اللابنسان الذي هو نقيض الحيوان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن فيما نحن فيه يكون نقيض الترك الخاص - أعني:

الموصل إلى ذي المقدمة - أعم من نقيض الترك المطلق، فيكون لترك الترك الخاص فردان:

أحدهما: فعل الصلاة. والآخر: الترك المجرد عن الإيصال، ومن البديهي: أنه - بناء على حرمة النقيض - لا بد من الحكم بسراية الحرمة إلى جميع ما ينطبق عليه من الأفراد، وعليه: فالصلاة فاسدة حتى على القول بوجود خصوص المقدمة الموصلة، فالثمره التي أفادها في الفصول ليست بتامة، ولا تترتب على المقدمة الموصلة.

(2) قوله: «حيث» تعليل لقوله: «إلا إنه لازم لما هو من أفراد النقيض» بتقريب: أنه لما

ص: 175

1- راجع: مطارح الأنظار، ج 1، ص 379.

الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأن (1) الفعل أيضاً (2) ليس نقيضاً للترك، لأنه (3) أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه (4)، ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقاً، وليس عينه، فكما أن هذه الملازمة (5) تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام (6)، غاية الأمر (7): أن ما هو النقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى.

=====

كان نقيض كل شيء رفعه؛ كان نقيض الترك الخاص - أي: الموصول - رفع هذا الترك الخاص. ومن المعلوم: أنه أعم من الفعل - كالإتيان بالصلاة في المثال - ومن الترك غير الموصول إلى الإزالة؛ كترك الصلاة بدون الإتيان بالإزالة، وكون فعل الصلاة من لوازم النقيض كاف في ثبوت الحرمة لها المقتضية لفسادها.

(1) تعليل لقوله: «وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً» أي: إن لم يكف كون الفعل لازماً للنقيض في حرمة وفساده، لم يكن وجه لحرمة فيما إذا كان الواجب الترك المطلق، لا خصوص الموصول منه، وذلك لأن الفعل حينئذ ليس نقيضاً للترك الواجب حتى يصير منهياً عنه، لأن الفعل أمر وجودي، ونقيض الترك الواجب أمر عدمي؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الترك رفعه.

ومن المعلوم: أن رفع الترك ليس عين الفعل، بل هو ملازم للفعل مصداقاً، فكما تكون هذه الملازمة كافية في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب مطلق الترك؛ فكذلك تكون كافية في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب خصوص الترك الموصول، فلا فرق في فساد العبادة بين المقدمة الموصلة وغيرها.

(2) أي: كما لا يكون الفعل نقيضاً للترك الموصول؛ كذلك لا يكون نقيضاً للترك المطلق.

(3) أي: الفعل أمر وجودي، ونقيض الترك أمر عدمي؛ لأنه رفع هذا الترك، والعدمي ليس عين الفعل حتى يتحد معه، بل يلازم الفعل.

(4) أي: رفع الترك بمعنى: عدم الترك.

(5) أي: الملازمة بين رفع الترك المطلق، وبين الفعل.

(6) أي: وهو كون الواجب خصوص الترك الموصول.

(7) إشارة إلى: الفرق بين كون الترك المطلق واجباً، وبين كون الترك الخاص - وهو الموصول - واجباً.

قلت: (1) وأنت خبير بما بينهما من الفرق؛ فإن الفعل في الأول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض؛ من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلا عما يقارنه أحيانا.

=====

وحاصل الفرق بينهما: انحصار مصداق النقيض في مطلق الترك بالفعل فقط، بخلاف الترك الخاص، فإن لنقيضه - كما عرفت - فردين: أحدهما: فعل الضد، كالصلاة، والآخر: تركه المجرد عن الإيصال.

لكن هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في الحكم بحرمة العبادة؛ لأجل الملازمة بين الصورتين، وهما: وجوب الترك المطلق، ووجوب خصوص الترك الموصل. وهذا ما أشار إليه بقوله: «وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصده» أي: الفرق المذكور لا يوجب تفاوتاً - فيما نحن بصده - أي: إثبات الحرمة والفساد للعبادة بسبب الملازمة المزبورة.

### الفرق بين نقيضي الترك المطلق و الترك المقيد بالإيصال

(1) أجاب المصنف «قدس سره» عن إشكال الشيخ الأنصاري على صاحب الفصول «قدس سره» بقوله: «وأنت خبير بما بينهما من الفرق» أي: بين نقيضي الترك الموصل و الترك المطلق من الفرق، وقد صحح المصنف كلام صاحب الفصول، ودفع إشكال الشيخ عنه.

وحاصل ما أفاده المصنف: - على ما في «منتهى الدراية ج 2، ص 346» - أنه فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق و الترك المقيد بالإيصال، حيث إن النقيض في الترك المطلق و الرفع له هو الفعل بنفسه و إن عبّر عن النقيض برفع الترك، لقولهم: «إن نقيض كل شيء رفعه»، فإن هذا التعبير و إن كان يوجب المغايرة مفهومياً بين الفعل و رفع الترك؛ لأن رفع الترك غير الفعل مفهومياً، كما هو واضح، لكنه متحد مع الفعل عينا و خارجاً، فترك الترك عنوان مشير إلى الفعل، و مرآة للوجود الخارجي الذي هو النقيض حقيقة، و يستحيل اجتماعه مع العدم و ارتفاعهما معاً؛ لا متناع اجتماع كلا النقيضين و ارتفاعهما، فبناء على وجوب مطلق الترك يكون نقيضه - و هو وجود الصلاة - منهيًا عنه، فتبطل على فرض الإتيان بها.

و بناء على وجوب الترك الخاص - و هو الترك الموصل - يكون نقيضه عدم هذا الترك الخاص. و من المعلوم: أن الفعل حينئذ يكون مقارنا لهذا الترك، لا - ملازماً له؛ لأنه قد يفارقه، فلا يأتي بالفعل كالصلاة، كما لا يأتي بالواجب الأهم كالإزالة. نظير مقارنة ترك الصوم لفعل الصلاة؛ فإنه لا مجال لتوهم كون الصلاة من أفراد ترك الصوم، و قد قرر في محله: أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه - فضلاً عن مقارنه - فلا تكون الصلاة حينئذ محرمة، فلو أتى بها كانت صحيحة، فما أفاده الفصول من الشمة - و هي

نعم؛ (1) لا-بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني؛ (2) فإنه بنفسه يعاند الترك صحة العبادة على القول بالمقدمة الموصلة، وفسادها بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة - في غاية المتانة.

=====

و المراد بالأول: في قوله: «فإن الفعل في الأول» هو: كون الترك المقيّد بالإيصال مقدّمة، وإنما يكون هو الأول؛ لأنّه المبتدأ به في إيراد الشيخ، حيث قال: «وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله: إن فعل الضد...» إلخ، وإلا فالأول فيما أفاده بقوله: «غاية الأمر: أن ما هو النقيض...» إلخ هو نقيض الترك المطلق؛ لا نقيض الترك المقيّد بالإيصال، كما في «منتهى الدراية».

(1) قوله «نعم...» إلخ دفع لتوهم كون الملازم محكوما بحكم فعلي على خلاف حكم الملازم الآخر.

و حاصل الدفع: أنه يعتبر أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم على خلاف الملازم الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه.

توضيح ذلك: أنه لو تحقق التلازم بين شيئين؛ كاستقبال المشرق و استتبار المغرب، فوجوب استقبال المشرق لا يستلزم وجوب استتبار المغرب - هذا معنى قوله: «لا أن يكون محكوما بحكمه» - نعم؛ يعتبر أن لا يكون الملازم محكوما بحكم مخالف لحكم الملازم الآخر؛ بأن لا يكون استتبار المغرب محكوما بالحرمة؛ بل يكون بلا حكم.

(2) و هو كون الترك المطلق واجبا، فإن الفعل كالصلاة بنفسه يعاند الترك المطلق، و يناقضه، لا أنه ملازم لما يعاند الترك و ينافيه، فلا محالة تسري حرمة الترك إلى الفعل، و يصير حراما - بناء على كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده - فإن الأمر بترك الصلاة مقدّمة للإزالة يقتضي النهي عن ضده، أعني: الصلاة، فتبطل.

هذا بخلاف القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ حيث لا تكون باطلة بل أنها صحيحة؛ لأن فعلها حينئذ ليس نقيضا للترك الموصول الواجب مقدّمة للإزالة؛ بل من مقارنات النقيض، و من المعلوم: أن حرمة النقيض لا تسري إلى ملازمه فضلا عن مقارنه.

وقد أشار المصنف بقوله: «فلو لم يكن عين ما يناقضه» إلى أن المعنى الاصطلاحي في النقيض يقتضي ما ذكرناه؛ من كون الفعل بنفسه مناقضا للترك، لأن السلب و العدم نقيضين للإيجاب و الوجود؛ إذا المراد بالرفع في قولهم: نقيض كل شيء رفعه هو: الجامع بين المصدر المبني للفاعل، و بين المصدر المبني للمفعول، بحيث يشمل الرفع كلا من الرفع و المرفوع، و عليه: فيصدق النقيض على كل من الإنسان و اللاإنسان؛ إذ كل منهما

المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لكنه متحد معه عينا و خارجا، فإذا كان الترك واجبا، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعاً، فتدبر جيدا.

=====

رافع للآخر و مرفوع به، فكل من الوجود و العدم نقيض للآخر.

قوله: «فإذا كان الترك واجبا» متفرع على اتحاد الفعل مع النقيض، و المراد بالترك هو:

الترك المطلق، و كونه واجبا يقتضي النهي عن نقيضه، و هو رفع هذا الترك المفروض اتحاده مع الفعل أي: فعل الصلاة خارجا، فيصير الفعل منهيا عنه، فيبطل أي: تبطل الصلاة.

هذا بخلاف القول بوجود المقدمة الموصلة حيث يكون فعل الصلاة حينئذ من مقارنات نقيض الترك الموصول، و قد عرفت غير مرة: أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازم ذلك الشيء فضلا عن مقارنه، فلا يكون فعل الصلاة محرما و منهيا عنه، فتقع الصلاة صحيحة.

فالمتحصل من الجميع: أن ما ذكره صاحب الفصول من الثمرة و هي صحة العبادة - كالصلاة في المثال - على القول بوجود خصوص المقدمة الموصلة، و فسادها على القول بوجود مطلق المقدمة في غاية الصحة و المتانة، فلا- يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري في التقريرات.

و هناك ثمرات أخرى تركناها تجنبا عن التطويل الممل.

### خلاصة البحث مع نظريات المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - هذا الأمر الرابع يكون من الأمور التي لا بد من بيانها قبل الخوض في المقصود في مبحث مقدمة الواجب، و قد تقدم الكلام في ثلاثة منها:

الأول: هو البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فتكون هذه المسألة من المسائل الأصولية.

الثاني: تقسيم المقدمة.

الثالث: تقسيم الواجب.

و هذا الأمر الرابع: في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط؛ بناء على الملازمة بين وجوبي المقدمة و ذبيها.

يقول المصنف: بالتبعية؛ لأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فيكون تابعا له في الإطلاق و الاشتراط؛ لأن الوجوب المعلولي تابع للوجوب العلي في الإطلاق و الاشتراط،





و لا- يكون وجوب المقدمة مشروطا بإرادة الواجب كما يوهمه ظاهر صاحب المعالم؛ لأن وجوب ذي المقدمة ليس مشروطا بالإرادة، فكيف يترشح الوجوب المشروط بها، عن الوجوب غير المشروط بها؟

و ملخص ما في هذا الأمر الرابع: أنه وقع الخلاف في أن وجوب المقدمة - على القول به - هل هو مختص بالمقدمة الموصلة، كما هو ظاهر الفصول، أو بالمقدمة التي قصد التوصل بها إلى ذبيها، كما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري، أو لا يختص بشيء منهما؛ بل الواجب هو مطلق المقدمة، كما هو مختار المصنف؟

و حاصل كلام المصنف في المقام هو: أن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو:

كون الشيء مقدمة للواجب، و لا تكون إرادة الواجب سببا لحكم العقل بوجوب المقدمة كما يزعم صاحب المعالم، و لا قصد التوصل علة لوجوبها، كما زعم صاحب التقريرات، و لا ترتب ذبيها عليها سببا لحكم العقل بوجوبها كما ظن صاحب الفصول؛ بل الحكم بوجوب المقدمة إنما هو لأجل عنوان المقدمة، و التوقف.

قوله: «و لا يكون مشروطا بإرادته» إشارة إلى ردّ قول صاحب المعالم.

وقوله: «و أما عدم اعتبار قصد التوصل» إشارة إلى ردّ قول الشيخ، كما أن قوله: «و أما عدم ترتب ذي المقدمة عليها» إشارة إلى ردّ صاحب الفصول.

2 - نعم يعتبر قصد التوصل في مقام الامتثال لأجل ترتب الثواب على امتثال الأمر الغيري؛ لا في أصل وجوب المقدمة، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان لإتقاز غريق لا حراما؛ و إن لم يلتفت المكلف إلى المقدمية و التوقف، إذ ليس للالتفات إلى التوقف دخل في وجوب المقدمة.

غاية الأمر: يكون متجرئا في الدخول لأنه باعتقاده يرتكب الحرام، كما أنه مع الالتفات إلى توقف الإتقاز على الدخول يكون متجرئا بالنسبة إلى ذي المقدمة؛ أي:

الإتقاز فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا؛ بأن دخل الأرض المغصوبة عالما بالغريق، بانبا و قاصدا على عدم إتقازه، ثم أنقذه، فإن بناءه هذا كان تجريا، و إن لم ينقذه كان فاعلا للحرام القطعي.

نعم؛ إذا لم يأت بالمقدمة بداعي الإتقاز؛ بل بداعي آخر كالدخول في الأرض المغصوبة بداعي السياحة، ثم أكده بقصد التوصل إلى الإتقاز، فلا يكون حينئذ متجرئا أصلا.

و كيف كان؛ فيكون التوصل بالمقدمة إلى الواجب من الفوائد المترتبة على المقدمة؛ لا أن يكون ترتب الواجب عليها، أو قصد التوصل بها إليه قيذا و شرطا لوقوعها على صفة الوجوب - لثبوت ملاك الوجوب فيها - بلا دخل قصد التوصل أو الترتب فيه.

فالفعل المقدمي يقع على صفة الوجوب؛ لا على حكمه السابق الثابت له من الإباحة أو الحرمة، فالدخول في ملك الغير لإنقاذ غريق يقع واجبا، و لا يقع حراما؛ و إن كان حكمه السابق هو الحرمة.

و لو كان لقصد التوصل - فرضا - دخل في الوجوب لما حصل ذات الواجب، و لما سقط الوجوب بإتيان المقدمة بلا قصد التوصل، و هو غير صحيح.

3 - الإشكال بسقوط الوجوب بالفرد المحرم، و هو قياس المقام بالمقدمة المحرمة بسقوط الوجوب بها؛ مع عدم اتصافها بالوجوب.

و ملخص القياس: أن سقوط الوجوب بالمقدمة المأتي بها بلا قصد التوصل لا يكشف عن وجوبها؛ بل هي مما يسقط به الواجب، و ليس بواجب كالفرد المحرم حيث يسقط به الوجوب، و ليس بواجب لا تمتنع اجتماع الوجوب مع الحرمة.

و حاصل الجواب عنه: أن قياس ما نحن فيه بالفرد المحرم قياس مع الفارق، فيكون باطلا. و حاصل الفرق: أن ملاك الوجوب - أعني: التوقف و المقدمية - ثابت لمطلق المقدمة حتى الحرام منها؛ إلا أن الملاك في المقدمة المحرمة لمزاحمته لمفسدة الحرمة لا يؤثر في الوجوب، هذا بخلاف المقدمة المباحة؛ فإن ملاك وجوبها الغيري ليس مزاحما فيؤثر في الوجوب، و مع هذا الفرق لا يصح القياس المزبور.

إرجاع نكير الشيخ على نفسه:

و من العجب أن الشيخ شدد النكير على صاحب الفصول - القائل بوجوب المقدمة الموصلة - بما يتوجه على نفسه و هو اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب. هذا تمام الكلام في ردّ الشيخ الأنصاري.

4 - الكلام في ردّ ما في الفصول من اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في وقوعها على صفة الوجوب، فيقال: إنه لا يكاد أن يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في الغرض الداعي إلى إيجابه، و ليس الغرض من المقدمة إلاّ تمكن المكلف بإتيان ذهابها، فلا تفاوت بين المقدمة الموصلة و غير الموصلة؛ لترتب الغرض بهذا المعنى عليهما.

فما جاء في الفصول من: أن الغرض من المقدمة هو ترتب الواجب عليها باطل؛ إذ لا

يعقل أن يكون ترتب الواجب على المقدمة هو الغرض الداعي إلى الإيجاب؛ لأن الترتب ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن أن يكون أثر إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب فعل اختياري، فتارة: يختار المكلف إتيان ذلك الفعل بعد وجود مقدماته، وأخرى: يختار عدم إتيان الفعل الواجب، فلا شك في بطلان القول بأن الغرض من المقدمة هو: ترتب الواجب عليها. هذا مضافا إلى أن هناك دليلا آخر على بطلان ترتب الواجب على المقدمة، وهذا الدليل مبني على أمرين:

الأول: أنه لو كان الترتب معتبرا في الوجوب الغيري لما كان الطلب للمقدمة يسقط بمجرد الإتيان بها بلا ترتب الواجب عليها، و التالي باطل لسقوط الطلب الغيري بمجرد الإتيان بالمقدمة.

الثاني: أن الطلب لا يسقط إلا بثلاثة أمور:

1 - الموافقة.

2 - العصيان والمخالفة.

3 - ارتفاع الموضوع مثل: غرق الميت أو حرقه، و الإتيان بالمقدمة ليس من الأمور المذكورة المسقطة للطلب؛ على القول بوجوب المقدمة الموصلة، مع إنه مسقط للطلب الغيري، فالواجب هو: مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة. و من هنا ظهر: خطأ القول بوجوب المقدمة الموصلة.

5 - استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة بوجوه:

الأول: أن المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو خصوص الموصلة.

الثاني: أن العقل يجوز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبة غير الموصلة من المقدمة.

الثالث: أن الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعة و ضيقا، و العقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذبيها، فلا يحكم إلا بخصوص وجوب المقدمة الموصلة.

و حاصل الجواب عن الوجه الأول: أن العقل الحاكم بالملازمة حاكم بها بين وجوب مطلق المقدمة و وجوب ذبيها؛ لما عرفت غير مرة: من أن الملاك في الوجوب الغيري هو:

تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، و هو ثابت لمطلق المقدمة.

و حينئذ لا يبقى تردد للعقل حتى يحكم - من باب القدر المتيقن - بوجوب خصوص الموصلة. و من هنا يظهر بطلان الوجهين الأخيرين؛ إذ مع ثبوت الملاك في مطلق المقدمة

ليس للأمر الحكيم التصريح بعدم مطلوبة غير الموصلة، وليس الغرض من الأمر بالمقدمة الإيصال بها إلى ذبيها؛ بل الغرض هو تمكن المكلف من الواجب، وهو ثابت لمطلق المقدمة، فالواجب هو مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة.

نعم؛ هناك تفاوت بين المقدمة الموصلة وغيرها؛ وهو حصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة دون غيرها، ولا دخل لهذا التفاوت في وجوب المقدمة الموصلة؛ بل هذا التفاوت ناش عن حسن اختيار المكلف وسوء اختياره.

6 - منشأ توهم صاحب الفصول لوجوب المقدمة الموصلة:

هو خلطه بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية، فجعل ما هو الجهة التعليلية جهة تقييدية، فإن التوصل بالمقدمة إلى ذبيها علة لوجوب المقدمة، فيكون من الجهات التعليلية، ولكن الفصول جعله قيذا لمتعلق الوجوب ومعرضه؛ حيث قال: إن المقدمة الواجبة هي المقيدة بالإيصال، فيكون التوصل من الجهات التقييدية حسب زعم صاحب الفصول، فينتفي وجوب المقدمة عند انتفاء هذا القيد؛ لأن الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية أولا:

أن الأولى: من مبادئ نفس الحكم وعلله. والثانية: من قيود متعلق الحكم ومعرضه.

و ثانيا: أن الحكم لا ينتفي بانتفاء الجهة التعليلية؛ لإمكان مدخلية العلة حدوثا لا بقاء، وينتفي الحكم بانتفاء الجهة التقييدية، وما ذكره الفصول إنما يتم إذا كان التوصل قيذا لمتعلق الحكم لا فيما إذا كان علة للحكم، ويتم فيما إذا كان التوصل غاية لوجوب المقدمة، فإذا لم تحصل هذه الغاية لم تجب المقدمة، وليس الأمر كذلك أي: لا يكون التوصل قيذا ولا غاية؛ لأن الغاية هي حصول التمكن من الواجب.

7 - وهناك دليل آخر على وجوب خصوص المقدمة الموصلة: وهذا الدليل منسوب إلى السيد الفقيه صاحب العروة، وحاصل هذا الدليل: أن جواز تحريم المولى المقدمات بأبحاثها - إلا الموصلة منها - يدل على عدم وجوب غير الموصلة، وأن الواجب منها هو خصوص الموصلة؛ إذ لو وجب غيرها لما جاز تحريم المولى إياه، فجواز المنع عن جميع المقدمات - إلا الموصلة - كاشف عن وجوب خصوص الموصلة وهو المطلوب.

وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل أولا: بما حاصله: أن النهي عن جميع المقدمات - إلا الموصلة - محل نظر. وحاصل النظر و الإشكال: أنه يلزم من المنع المذكور أحد محذورين هما: طلب الحاصل، وعدم كون ترك الواجب عصيانا؛ لأن عنوان الموصلية لا يحصل للمقدمة إلا بعد ترتب الواجب عليها. ومن البديهي: أن بعد وجود الواجب

و تحقق الموصلية يكون طلب المقدمة طلبا لما هو حاصل.

وأما عدم كون ترك الواجب عصيانا: فلأن المانع الشرعي كالمانع العقلي، فالإخلال بالواجب لمانع شرعي لا يعد عصيانا و مخالفة موجبة لاستحقاق المؤاخذة؛ إذ المفروض في المقام: أن ترك الواجب مستند إلى المانع الشرعي، وهو النهي عن مقدماته - إلا الموصلة - و مع لزوم المحذورين لا يجوز النهي عن جميع المقدمات إلا الموصلة.

هذا مع إن عدم اتصاف المقدمة - مع المنع عن جميع المقدمات - إنما هو لوجود المانع؛ وهو تحريم الشارع، هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المفروض: هو وجوب المقدمات المباحة موصلة كانت أم غير موصلة.

فقياس ما نحن فيه بما في كلام صاحب العروة قياس مع الفارق، فلا يدل ما في استدلال صاحب العروة على انحصار الوجوب بالموصلة في كل المواضع.

8 - في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة:

وهي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب الأهم.

توضيح تلك الثمرة يتوقف على أمور:

الأول: أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر؛ كترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة.

الثاني: أن يكون الأمر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد ليكون الترك الواجب - كترك الصلاة - مقتضيا للنهي عن ضده، وهو فعل الصلاة في المثال.

الثالث: أن يكون النهي في العبادة مقتضيا لفسادها، فتبطل الصلاة في المثال؛ للنهي عنها الموجب لفسادها حسب الفرض.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة هي صحة الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الإزالة؛ لأنها ليست نقيضا للترك الموصول حتى تكون منهيها عنها؛ لأن نقيض الترك الموصول هو عدم الترك الموصول، وهو ليس عين فعل الصلاة كي تبطل الصلاة.

هذا بخلاف القول بوجوب مطلق المقدمة، فالصلاة حينئذ ضد، و نقيض للترك الواجب مقدمة للإزالة، فتكون منهيها عنها فتقع فاسدة حسب الفرض؛ وهو: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، و النهي يدل على الفساد إذا كان الضد من العبادات كما هو في المقام.

و هناك إشكال وإيراد على الثمرة المذكورة، وقد أجاب المصنف عن الإيراد.

توضيح الإيراد: أن المقرر في علم الميزان هو: كون نقيض الأعم أخص وبالعكس، فالإنسان أعم من اللاحيان، فنقيض الترك الموصل أعم من نقيض الترك المطلق؛ بمعنى: أن لترك الترك الموصل الخاص فردان: أحدهما: فعل الصلاة، و الآخر: الترك المجرد عن الإيصال. و من المعلوم: أنه بناء على حرمة الضد و النقيض تكون الصلاة - في المثال المعروف - فاسدة؛ لأنها من مصاديق نقيض الترك الموصل الواجب مقدمة للإزالة، فالصلاة باطلة على القول بالمقدمة الموصلة. أما بطلانها على القول بوجوب مطلق المقدمة فواضح. فالثمره التي أفادها في الفصول ليست بتامة.

و حاصل الجواب: أنه فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق و الترك المقيد بالإيصال.

و خلاصة الفرق: أن النقيض في الترك المطلق و الرفع له هو الفعل بنفسه؛ لأن رفع الترك و إن كان مغايرا للفعل مفهوما؛ لكنه متحد معه عينا و خارجا، فبناء على وجوب مطلق المقدمة يكون نقيضه وجود الصلاة، فتبطل لكونها منهيها عنها، هذا بخلاف وجوب المقدمة الموصلة؛ لأن المقدمة الواجبة حينئذ هو الترك الموصل. و من المعلوم: أن فعل الصلاة إنما هو من مقارنات هذا الترك لا نقيضا له و لا ملازما. و قد قرر في محله:

أن حرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه فضلا عن مقارنه، فلا تكون الصلاة حينئذ منهيها عنها، فلو أتى بها كانت صحيحة.

فما أفاده صاحب الفصول من الثمرة؛ و هي: صحة العبادة على القول بوجوب المقدمة الموصلة، و فسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة في غاية المتانة.

فالمتحصل من الجميع:

أن ما ذكره صاحب الفصول من الثمرة صحيح، و لا يرد عليه ما أورده عليه الشيخ في التقريرات.

9 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط.

2 - وجوب المقدمة لا يكون تابعا لإرادة ذي المقدمة.

3 - عدم اعتبار قصد التوصل، و لا الإيصال في وجوب المقدمة.

4 - صحة الثمرة التي أفادها صاحب الفصول على القول بوجوب المقدمة الموصلة.

ومنها: (1) تقسيمه إلى الأصلي والتبعي؛ (2) والظاهر: أن يكون هذا التقسيم

=====

## في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

### إشارة

(1) من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي.

وكان الأولى: ذكر هذا التقسيم في الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب؛ لا في الأمر الرابع المنعقد لبيان ما في وجوب المقدمة من الأقوال؛ أي: قول صاحب المعالم، وقول الشيخ، وقول صاحب الفصول، فتعرض المصنف لهذا التقسيم في ذيل الأمر الرابع إما من سهو القلم، أو من نسيان، فكأنه نسيه هناك وتذكره هاهنا. وكيف كان؛ فنحن نتبعه في ذلك.

(2) توضيح المراد من الأصالة والتبعية يتوقف على بيان جميع الوجوه المحتملة في الأصالة والتبعية، فنقول:

المحتمل فيما هو المراد من الأصلي والتبعي أمور ثلاثة:

الأول: أن يراد بالأصلي والتبعي: الأصلي والتبعي في مقام الإثبات والدلالة.

فالواجب الأصلي: ما دل عليه الدليل بالدلالة المطابقة؛ كدلالة اللفظ على المنطوق.

والواجب التبعي: ما دل الدليل عليه بالتبعية؛ كدلالة اللفظ على المفهوم.

الثاني: أن يراد بالأصلي والتبعي: الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، هذا يتصور على قسمين: الأول: أن يراد بالواجب الأصلي ما لا ينشأ عن إرادة أخرى؛ بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى.

والواجب التبعي: ما يكون مرادا بإرادة تابعة لإرادة أخرى، كإرادة المقدمة حيث تكون تابعة لإرادة ذيها.

الثاني: أن يراد بالأصلي: ما لوحظ تفصيلا للالتفات إليه. وبالتبعي: ما لم يلاحظ كذلك؛ بل لوحظ إجمالاً، فالأصالة والتبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن مختار المصنف من الأصالة والتبعية هو: الأصالة والتبعية في مقام الثبوت والواقع، لا بحسب دلالة اللفظ، ومقام الإثبات. حيث قال:

«والظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت».

وقوله: «حيث يكون الشيء تارة: متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً» إشارة إلى القسم الأول من قسمي الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، و



ليس في كلامه دلالة أو إشارة إلى القسم الثاني من قسمي الأصلي والتبعي في مقام الثبوت.

قوله: «لالتفات إليه بما هو عليه...» إلخ تعليل لإرادته مستقلاً.

و ملخص التعليل: أن تعلق الإرادة الاستقلالية بشيء إنما هو للالتفات إليه بسبب ما

ص: 186

بلحاظ الأصالة و التبعية في الواقع و مقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة: متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه؛ مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه يكون ذلك الشيء عليه من الملاك الموجب لطلب ذلك الشيء، فيطلبه و يأمر به، و هو المسمى حينئذ بالواجب الأصلي؛ من غير فرق بين ما كان طلبه نفسيا أو غيريا، ثم الواجب التبعية حينئذ ما يكون متعلقا لإرادة تابعة لإرادة غيره؛ كما أشار إليه بقوله:

=====

«و أخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته» أي: الشيء «لازمة لإرادته» أي: الغير.

و من هنا يظهر: أن كلا من الواجب النفسي و الغيري يتصف بالأصلي بهذا المعنى، و لا يتصف بالتبعية بهذا المعنى إلا الواجب الغيري، إذ ليست الإرادة تابعة لإرادة غيره في الواجب النفسي.

و كيف كان؛ فظاهر المصنف: كون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعية في مقام الثبوت تبعا للشيخ الأنصاري «قدس سره» لا بلحاظهما في مقام الإثبات و الدلالة، كما هو مذهب صاحبي القوانين و الفصول، حيث قال صاحب القوانين ما هذا لفظه: «و المراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ، و ثبت من الخطاب قصدا» و هذا الكلام صريح في المطلوب.

و قال صاحب الفصول: «و ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلي و تبعية، فالأصلي:

ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أي: غير لازم لخطاب و إن كان وجوبه تابعا لوجوب غيره. و التبعية: بخلافه، و هو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر و إن كان وجوبه مستقلا؛ كما في المفاهيم. و المراد بالخطاب: ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظ و غيره»، فهما متفقان على كون التقسيم إلى الأصلي و التبعية ناظرا إلى مقام الإثبات و الدلالة.

و قد أشار المصنف إلى كون التقسيم المذكور بحسب مقام الإثبات بقوله: «فإنه يكون في هذا المقام أيضا تارة: مقصودا بالإفادة» أي: الشيء المطلوب «يكون في هذا المقام» أي: مقام الإثبات «أيضا» أي: كمقام الثبوت «تارة: مقصودا بالإفادة» بأن يكون سوق الكلام لإفادته، فتكون دلالة الكلام على طلبه استقلالا، «و أخرى:» يكون طلبه «غير مقصود بها» أي: بالإفادة «على حدة»، فلا يكون الكلام مسوقا لإفادته. فالأول: يكون مقصودا بالأصالة، و الثاني: يكون مقصودا بالتبع، فالأصالة و التبعية كما تكونان بحسب مقام الثبوت، كذلك تكونان بحسب مقام الإثبات و الدلالة؛ «إلا إنه لازم الخطاب» أي:

الشيء المطلوب يكون لازم الخطاب فيما هو المقصود بالتبع.

نفسياً أو غيرياً، وأخرى: متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته؛ من دون التفات إليه بما يوجب إرادته لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات، فإنه يكون في هذا المقام تارة: مقصوداً بالإفادة، وأخرى: غير مقصود بها على حدة، إلا أنه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة (1) ونحوها (2).

و على ذلك، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري، إليهما و اتصافه بالأصالة و التبعية كليهما (في نسخة: كليهما)، حيث (3) يكون متعلقاً للإرادة على حدة عند

=====

(1) أي: وهي ما لا- يكون المدلول فيها مقصوداً بالخطاب؛ كدلالة الآيتين على إن أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ وهما: قوله تعالى: و الودات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرّضاعة(1)، وقوله تعالى: و حملة و فصاله ثلاثون شهرا (2) فإن الاستفادة منهما هو: أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ لكنه غير مقصود بالخطاب، فيكون مقصوداً بالتبع لا بالأصالة.

(2) أي: نحو دلالة الإشارة، كدلالة القضية الشرطية وغيرها من القضايا ذوات المفاهيم على مفاهيمها؛ حيث إن المفهوم ليس مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة فيها هي الدلالة المنطوقية على ما قيل؛ ولكن فيه إشكال، لأن المفاهيم مقصودة بالخطاب كالمناطق، غاية الأمر: أن الدلالة المفهومية في طول الدلالة المنطوقية، و من البديهي: أن الطولية لا تنافي كون كل من المدلولين مقصوداً بالإفادة، فجعل المفاهيم من قبيل دلالة الإشارة ليس في محله، بل هو غير سديد.

و كيف كان؛ فعلى ما هو مختار المصنف من كون هذا التقسيم ناظراً إلى مقام الثبوت فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إلى الأصلي و التبعي كما أشار إليه بقوله:

«و على ذلك» أي: على كون التقسيم بلحاظ مقام الثبوت فلا شك في اتصاف الواجب الغيري بالأصلي و التبعي.

(3) بيان لاتصاف الواجب الغيري بالأصالة و التبعية، فإن الوضوء مثلاً مراد تفصيلي في قوله تعالى: إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق(3)، فيكون واجباً أصلياً مع كونه غيرياً، و نصب السلم مثلاً مقدمة للواجب النفسي - و هو الكون على السطح - واجب غيري تبعي؛ لعدم تعلق الإرادة به مستقلاً

ص: 188

1- البقرة: 233.

2- الأحقاف: 15.

3- المائدة: 6.

الالتفات إليه بما هو مقدمة، وأخرى: لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك (1)؛ فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذي المقدمة على الملازمة.

كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضا بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية.

ضرورة (2): إنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها (3) يتعلق الطلب بها مستقلا، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى.

=====

لعدم الالتفات إليه، كما أشار إليه بقوله: «وأخرى: لا يكون متعلقا لها كذلك» أي: تارة أخرى: لا يكون الواجب الغيري المقدمي متعلقا للإرادة مستقلا.

### اتصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعية دون الواجب النفسي

(1) أي: بما هو مقدمة، «فإنه» أي: الواجب الغيري وإن لم يكن ملتفتا إليه؛ إلا إنه «يكون لا محالة مرادا» للمولى «تبعا لإرادة ذي المقدمة على الملازمة» يعني: بناء على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته، فإنه لا ينفك إرادة الواجب عن إرادة المقدمة ارتكازا وإجمالا.

فتحصل مما ذكرناه: أن الواجب الغيري يتصف بالأصالة والتبعية في مرحلة الواقع ومقام الثبوت. وأما الواجب النفسي: فإنه وإن كان كالواجب الغيري في اتصافه بالأصالة بلا شبهة؛ إلا إنه لا يتصف بالتبعية؛ لوضوح: أنه مع الالتفات إليه يراد مستقلا، إذ مع اشتماله على المصلحة النفسية لا يكون لازما للغير حتى يراد تبعا له، وبدون الالتفات إليه لا يتصف الواجب النفسي بشيء من الأصالة والتبعية.

و كيف كان؛ فالواجب الغيري يتصف بالأصالة والتبعية معا بخلاف الواجب النفسي؛ فإنه لا يتصف إلا بالأصالة دون التبعية، كما أشار إليه بقوله: «لا شبهة في اتصاف النفسي أيضا بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية»، أما اتصافه بالأصالة: فواضح؛ لأنه واجد لمصلحة نفسية تقتضي تعلق إرادة مستقلة به. وأما عدم اتصافه بالتبعية: فلعدم تعلق إرادة به تبعا لإرادة غيره.

(2) تعليل لعدم اتصاف الواجب النفسي بالتبعية.

و حاصل التعليل: على ما في «منتهى الدراية»: أن النفسية والتبعية متضادتان، فلا يجتمعان؛ وذلك لأن اتصاف الواجب بالنفسية منوط بكونه ذا مصلحة نفسية، وإذا كان كذلك تعلق به الطلب مستقلا وعلى حدة، وهو ينافي تعلق الطلب به تبعا.

(3) أي: مع المصلحة النفسية «يتعلق الطلب بها» أي: بالمصلحة النفسية «مستقلا»، يعني: غير تابع لإرادة أخرى.

نعم؛ (1) لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسي بهما أيضا، ضرورة: أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة؛ بل أفيد بتبع غيره المقصود بها (2).

لكن الظاهر - كما مر (3) - أن الاتصاف بهما (4) إنما هو في نفسه لا- بلحاظ حال و حاصل الكلام: أن الواجب النفسي لا يتصف بالتبعية؛ لأنه مع الالتفات إليه، و كونه ذا مصلحة نفسية يتعلق به الطلب مستقلا لا تبعا لغيره، و مع عدم الالتفات إليه لا يتصف بشيء منهما أصلا.

=====

(1) استدراك على ما أفاده من: عدم اتصاف الواجب النفسي بالتبعية، و حاصله: أن عدم اتصاف الواجب بالتبعية إنما هو بناء على كون الأصاله و التبعية بلحاظ الإرادة التي هي مقام الثبوت.

و أما بناء على كونهما بلحاظ مقام الإثبات و الدلالة: فلا إشكال في اتصاف الواجب النفسي بالأصاله و التبعية كالواجب الغيري؛ لأن الواجب النفسي في مقام الإثبات و الدلالة يمكن أن يكون مقصودا بالإفادة، و يمكن أن لا يكون مقصودا بها؛ بل يفاد بتبع شيء آخر، فالمقصود بالإفادة هو: ذلك الشيء، و يفاد الواجب النفسي تبعا له، نظير ما دل على شرطية تقدم الظهر لصحة العصر؛ فإن المقصود بالإفادة منه هو شرطية تقدمها لا كونها واجبا نفسيا.

(2) أي: بالإفادة.

(3) أي: مر في أول البحث حيث قال: «و الظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعية في الواقع و مقام الثبوت».

(4) يعني: بالأصاله و التبعية «إنما هو في نفسه» يعني: أن الواجب في نفسه إما أصلي و إما تبعي؛ سواء دل دليل لفظي عليه أم لا. فالظاهر: أن الواجب في نفسه يتصف بالأصاله و التبعية.

وجه الظهور: أن كون الوصف بحال الموصوف أولى من أن يكون بلحاظ حال المتعلق، أعني: دلالة الدليل. و من المعلوم: أن جعل الأصاله و التبعية بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف - و هو الأصلي و التبعي - بحال الموصوف. أعني: نفس الوجوب؛ كقولنا: الوجوب الأصلي و الوجوب التبعي، هذا بخلاف لحاظهما بحسب مقام الإثبات، فإن الوصف يكون بحال المتعلق - و هو الدليل - كقولنا: الوجوب الأصلي ما تكون دلالة دليله عليه أصالة، و التبعي ما تكون دلالة دليله عليه تبعا، فالأصاله و التبعية في الحقيقة وصفان لدلالة دليل الوجوب لا للوجوب نفسه. هذا ما أشار إليه بقوله: «إن

الدلالة عليه؛ وإلا (1) لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو (2) كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي (3) ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في الاتصاف بهما إنما هو في نفسه» أي: الواجب، ليكون الوصف بحال الموصوف؛ لا بلحاظ الدلالة على الواجب ليكون الوصف بحال المتعلق، كما عرفت.

=====

(1) أي: وإن لم يكن التقسيم بلحاظ مقام الثبوت، كي يكون الوصف بحال الموصوف بأن كان بلحاظ مقام الإثبات و الدلالة، كي يكون الوصف بحال المتعلق لما اتصف الواجب النفسي - الذي لم يتم عليه دليل بعد - بواحد من الأصالة والتبعية، مع إن التقسيم ظاهر في عدم خلو واجب عنهما، وإن لم يكن هناك دليل.

فمن ذلك يتبين: أن هذا التقسيم للواجب إنما هو بحسب مقام الثبوت، فلا يتوقف على وجود دليل في مقام الإثبات.

(2) أي: إن كون التقسيم بحسب مقام الإثبات كما ترى غير سديد؛ لكونه على خلاف ما هو ظاهر التقسيم من أن ظاهره: اتصاف الواجب النفسي بالأصالة والتبعية، ولو لم يكن هناك دليل. وبعبارة أخرى: إن التقسيم لا يتوقف على وجود دليل، وإنما الواجب هو نفسه ينقسم إلى أصلي وتبعي.

(3) يعني: مقتضى الأصل هو: كون الواجب تبعيا إذا كان الواجب التبعي، بمعنى:

ما لم يتعلق به إرادة مستقلة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأصلي والتبعي بلحاظ مقام الثبوت يتصور على قسمين:

الأول: الأصلي: ما يكون مرادا بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى.

والتبعي: ما يكون مرادا بإرادة تابعة لإرادة أخرى، كوجوب المقدمة.

الثاني: الأصلي: ما لوحظ تفصيلا للالتفات إليه.

والتبعي: ما لم يلاحظ كذلك؛ بل لوحظ إجمالاً، فالأصالة والتبعية في القسم الأول: تكونان بحسب استقلال الإرادة وتبعيتها، وفي القسم الثاني: بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان الواجب التبعي بالمعنى الأول يعني: ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، ثم شك في واجب أنه أصلي أو تبعي كان مقتضى الأصل كونه تبعيا.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المركب من جزءين أحدهما يكون وجوديا

واجب أنه أصلي أو تبعي، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، و يترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي (في نسخة: آثار شرعية)، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية (1).

نعم (2)؛ لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمية (3) - وإن كان يلزمه (4) لما (5) كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح، فافهم (6).

=====

و الآخر عدميا يمكن إحراز الجزء العدمي بالأصل، إذا كان الجزء الوجودي محرزًا بالوجدان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لما كان الواجب التبعي بالمعنى الأول مركبا من جزئين: أحدهما: وجوبه المحرز وجدانا، و الآخر: عدم تعلق إرادة مستقلة به أمكن إجراء أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ فيحصل المركب من الجزء الوجودي و العدمي، و يثبت الواجب التبعي. هذا نظير موضوع الضمان المركب من الاستيلاء على مال الغير و عدم رضا المالك به في كون الأول محرزًا وجدانا، و الآخر: تعبدا بالأصل أعني: استصحاب عدم رضا المالك، فأصل الوجوب في المقام ثابت بالوجدان، و تبعيته ثابت بالأصل.

(1) أي: كموضوع الضمان على ما عرفت، و كأنفعال الماء القليل - بناء على كون القلة أمرا عدميا - فإن موضوع انفعال الماء القليل، و هو مركب من جزئين: أحدهما: و هو الماء محرز بالوجدان، و الآخر: أعني: القلة محرز بالأصل، فإن الأصل عدم الكثرة.

(2) استدراك على قوله: «فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي».

و حاصل الاستدراك: أن ما ذكر من: أن مقتضى الأصل هو: كون الواجب تبعا إنما يتم إذا كان التبعي متقوما من أمر عدمي. و أما إذا كان التبعي نحوًا من الإرادة - أعني:

الإرادة التابعة لإرادة أخرى، مقابلا للأصلي بمعنى: ما يكون مرادا بإرادة غير تابعة لإرادة أخرى - «لما كان يثبت بها» أي: بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة إلا على القول بالأصل المثبت؛ إذ حينئذ يكون تعلق إرادة غير مستقلة به من لوازم عدم تعلق إرادة مستقلة عقلا.

(3) و هو: عدم تعلق إرادة مستقلة به.

(4) أي: يلزم الأمر العدمي؛ أعني: عدم تعلق إرادة مستقلة به.

(5) جواب - لو - في قوله: «لو كان التبعي...» إلخ.

(6) لعله إشارة إلى عدم ثبوت التبعي بالأصل و لو على القول بالأصل المثبت؛ لأن العدم ملازم للتبعي، فهما متلازمان، و القائل بالأصل المثبت لا يقول إلا بترتب أثر اللازم، لا أثر الملازم، أو إشارة إلى: عدم جريان الأصل العملي في هذا المقام أصلا؛ لعدم ترتب أثر شرعي عليه، لأن الأثر مترتب على أصل الوجوب، من دون دخل للأصلية و التبعية فيه، و المفروض: هو العلم بأصل الوجوب.

يتلخص البحث في أمور:

1 - كان الأولى أن يتعرض المصنف لهذا التقسيم في الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب؛ لا في الأمر الرابع المنعقد لبيان ما في وجوب المقدمة من الأقوال.

و كيف كان؛ فالمحتمل فيما هو المراد من الأصلي والتبعي هو احتمالان:

الأول: أن يراد بهما ما هو الأصلي والتبعي في مقام الإثبات، كما هو مذهب صاحبي القوانين والفصول.

الثاني: أن يراد بهما ما هو الأصلي والتبعي في مقام الثبوت، كما هو مختار المصنف تبعاً للشيخ الأنصاري.

ثم هذا الاحتمال الثاني على قسمين:

الأول: أن يراد بالواجب الأصلي: ما يكون مراداً بإرادة مستقلة، وأن يراد بالتبعي: ما يكون مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى.

الثاني: أن يراد بالأصلي: ما لوحظ تفصيلاً، وبالتبعي: ما لوحظ إجمالاً.

2 - أن ظاهر المصنف «قدس سره» كون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الثبوت، ثم إن كلا من الواجب النفسي والغيري يتصف بالأصلي بحسب مقام الثبوت إذا كان المراد بهما القسم الأول، وهو كون الأصلي مراداً بإرادة مستقلة. والتبعي مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى.

ولكن الواجب الأصلي لا يتصف بالتبعي؛ إذ ليست إرادة الواجب النفسي تابعة لإرادة غيره. أما لو كان المراد بالأصلي والتبعي ما هو الأصلي والتبعي؛ بحسب مقام الإثبات والدلالة لا تصف الواجب النفسي بالتبعي أيضاً، كالواجب الغيري، إذ قد لا يكون الواجب النفسي مقصوداً بالإفادة مستقلاً؛ بل أفيد بتبع غيره.

3 - أن مقتضى الأصل كون الواجب تبعياً عند الشك في واجب أنه أصلي أو تبعي؛ لأن التبعي مركب من جزء وجودي محرز بالوجدان وهو: الوجوب، ومن جزء عدمي وهو: عدم تعلق إرادة مستقلة به يحرز بالأصل أعني: أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة.

نعم؛ لو كان التبعي أمراً وجودياً - بأن يكون نحواً من الإرادة أعني: الإرادة التابعة لإرادة أخرى - لا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ إلا على القول بالأصل المثبت «فافهم»، لعله إشارة إلى: عدم جريان الأصل العملي في المقام أصلاً؛ لعدم ترتب أثر



تذنيب (1) - في بيان الثمرة:

وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقا - ليست إلا إن تكون نتيجتها شرعي، لأن الأثر مترتب على أصل الوجوب؛ من دون دخل وصفي الأصالة و التبعية فيه أصلا، و المفروض: هو العلم بأصل الوجوب.

=====

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - كون هذا التقسيم إنما هو بلحاظ الاصل و التبعية بحسب مقام الثبوت.

2 - مقتضى الأصل: تبعية الواجب عند الشك في أنه أصلي أو تبعي .

3 - هذا بحسب الظاهر. أما بحسب الواقع: فلعل رأيه: عدم جريان الأصل العملي في المقام، فلا أصل حتى يقتضي تبعية الواجب، كما تقدم في وجه «فافهم».

## ثمره المسألة

### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا التذنيب هو: بيان ثمره بحث مقدمة الواجب، إذ لكل مسألة لا بد من ثمره لولاها لكان البحث عنها لغوا. ونظرا إلى هذه القاعدة العقلية: جاء المصنف «قدس سره» بهذا التذنيب؛ يريد أن يبين فيه الثمرة، التي تترتب على بحث مقدمة الواجب.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في بيان ما هو ثمره لبحث مقدمة الواجب بشكل عام.

الثاني: في ذكر بعض ما ذكره الأصوليون لبحث مقدمة الواجب من ثمرات.

أما المقام الأول: فقد أشار إليه بقوله: «وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقا -» يعني: في مبحث الصحيح و الأعم، حيث قال، قبل الاستدلال للصحيح: «إن ثمره المسألة الأصولية هي: أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية»، فيقال مثلا في المقام على القول بوجوب المقدمة بالملازمة عقلا: المشي مقدمة للحج الواجب، و كل مقدمة للواجب واجب - بالملازمة عقلا - فالمشي واجب، و هكذا الوضوء فيقال:

إن الوضوء مقدمة للواجب، و كل ما هو مقدمة لواجب واجب، فينتج: أن الوضوء واجب لوجوب الصلاة، فهذا القياس ينتج حكما فرعيا، و هو: وجوب الوضوء - بناء على الملازمة - أو عدم وجوبه بناء على عدمها.

و كيف كان؛ فالمسألة الأصولية هي: التي تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، فيكون بحث مقدمة الواجب من



صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، و استنباط حكم فرعي، كما لو قيل بالملازمة في المسألة: فإنه (1) بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج أنه واجب.

=====

من أن بحث المقدمة صالحة للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي. غاية الأمر: أن مسألة مقدمة الواجب مسألة عقلية، لأن الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدم استقلاله بها.

لا لفظية، كما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى ذكرها في مباحث الألفاظ. ولكن المصنف مع إدراجه للمسألة ضمن مسائل الأوامر، نص على أنها عقلية لا لفظية حيث قال في أول بحث مقدمة الواجب ما لفظه: «ثم الظاهر أيضا: أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه». هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فنقول: إنه قد ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة، واكتفى المصنف بذكر بعضها.

منها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات متعددة؛ لصدق الإصرار على الحرام على القول بوجوب المقدمة، وعدم حصول الفسق على القول بعدم وجوبها.

منها: حصول البرء من النذر بإتيان مقدمة من مقدمات الواجب على القول بوجوب المقدمة، وعدمه على القول بعدم وجوبها.

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها لحرمة أخذ الأجرة على الواجب، و جواز أخذها على القول بعدم وجوبها. وقد أورد المصنف على هذه الثمرات فانتظر توضيح ذلك في كلام المصنف، بعد توضيح جملة من العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) الضمير للشأن، ثم إن هذا تقريب لاستنتاج الحكم الفرعي وحاصله: أنه بضميمة مقدمة وجدانية - وهي كون شيء مقدمة لواجب - إلى مقدمة برهانية أصولية - وهي: أن كل ما هو مقدمة لشيء لزم من وجوبه وجوبها - يستنتج وجوب الوضوء في المثال المزبور، حيث يؤلف قياس بهذه الصورة: الوضوء مقدمة لواجب، وكل ما هو مقدمة لواجب واجب، فينتج: أن الوضوء واجب لوجوب ذبيها كالصلاة. فهذا القياس ينتج حكما فرعيا وهو: وجوب الوضوء، بناء على الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته.

و منه (1) قد انقدح: أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة؛ لصدق الإصرار على الحرام بذلك، و عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة.

=====

(1) أي: و مما ذكرناه في ضابط كون المسألة أصولية - من أن نتيجتها ما يقع في طريق الاستنباط - ظهر: إنه ليس من الثمرة لمثل هذه المسألة الأصولية: الفروع الثلاثة التي ذكرها ثمرة لها. و قد ذكرنا الفروع الثلاثة و هي حصول البرء من النذر، و حصول الفسق بترك واجب له مقدمات، و عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة.

و قد أورد المصنف على الجميع إشكالا عاما، ثم أورد على كل منها بالخصوص إشكالا خاصا. و أما الإشكال العام المشترك بين هذه الثمرات الثلاث المذكورة فقد أشار إليه بقوله: «و منه قد انقدح...» إلخ. يعني: إن شيئا من هذه الأمور الثلاثة ليس ثمرة للمسألة الأصولية، و حاصل هذا الإشكال: أن ثمرة المسألة الأصولية ليست إلا إن تكون نتيجة المسألة واقعة في طريق استنباط حكم شرعي كلي، و هذه الأمور الثلاثة لا تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي.

أما حصول البرء بفعل المقدمة - على القول بوجوبها - لمن نذر الإتيان بواجب: فلأن البرء إنما يكون لانطباق المنذور على المأتي به، حيث إن المنذور - و هو الواجب - ينطبق على المقدمة بعد إثبات وجوبها بدليل عقلي أو نقلي، و من المعلوم: أن انطباق الحكم المستنبط على موارد ليس مسألة أصولية؛ بل قاعدة فقهية. و إنما المسألة الأصولية هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي؛ كالقواعد التي يستنبط منها وجوب الوفاء بالنذر.

و أما حصول الفسق: فكذلك يكون من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورد؛ لأنه - بناء على وجوب المقدمة - لا بد من الحكم بفسق تاركها؛ لأن ترك الواجب بمقدماته الكثيرة يوجب صدق الإصرار على المعصية الموجب للفسق، فليس الحكم بفسق تارك المقدمة مسألة أصولية واقعة في طريق الاستنباط.

و أما حرمة أخذ الآخرة على المقدمة - بناء على وجوبها، بعد تسليم حرمة أخذ الأجرة على الواجبات - فليست أيضا مسألة أصولية يستنبط منها حكم فرعي؛ بل هي مسألة فقهية؛ لتعلقها بالعمل.

و كيف كان؛ فشيء من الفروع الثلاثة ليس مسألة أصولية؛ بل كلها فقهية، لأنها من تطبيق الحكم المستنبط على موارد.

هذا تمام الكلام في الإشكال العام المشترك بين الفروع الثلاثة ثمرة لهذه المسألة.

مع أن البرء (1) وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي؛ كما هو المنصرف عند إطلاقه (2) و لو قيل بالملازمة (3)، وربما يحصل البرء به (4) لو قصد ما يعم المقدمة و لو قيل بعدمها، كما لا يخفى.

و لا يكاد (5) يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، و لو كانت له مقدمات غير

=====

(1) هذا شروع في الإشكال الخاص المختص بكل واحد من الفروع الثلاثة، ثم قوله: «مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر» إشارة إلى إشكال يختص بالثمرة الأولى و حاصله: أن البرء وعدمه يتبعان قصد الناذر، فإن قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسي فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة، و إن قلنا بوجوبها بالملازمة. و إن قصد حين النذر مطلق الواجب - و إن كان وجوبه غيريا - فيحصل البرء بإتيانها و إن لم نقل بالملازمة؛ لأن وجوبها الغيري مما لا محيص عنه، و هو يكفي في البرء.

و أما إذا أطلق الناذر و لم يعلم قصده، فالظاهر: أن المنصرف من إطلاقه هو: الوجوب النفسي، فلا- يكفي الإتيان بالمقدمة و لو قيل بالملازمة.

(2) أي: إطلاق الوجوب.

(3) أي: الملازمة بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته، فإن الملازمة حينئذ لا تجدي في حصول البرء بإتيان المقدمة، إذ المفروض - و لو بحكم الانصراف - اختصاص المنذور بالواجب النفسي، و خروج الواجب الغيري عن دائرة متعلق النذر.

(4) أي: بإتيان المقدمة لو قصد الناذر من الواجب مطلق الواجب الشامل للمقدمة، بأن يريد منه ما يلزم فعله و لو عقلا، فإن البرء من النذر يحصل حينئذ بفعل المقدمة و إن لم نقل بالملازمة بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته؛ لوجوب المقدمة عقلا قطعا.

(5) هذا إشارة إلى الإشكال المختص بالثمرة الثانية و حاصله: أن القدرة على الفعل و الترك شرط في صحة التكليف لقبح التكليف بغير المقذور عقلا، و عدم جوازه شرعا، و لازم ذلك: انتفاء التكليف عند انتفاء القدرة، و حينئذ إن الواجب الذي له مقدمات كثيرة صار غير مقذور بسبب ترك أول مقدمة من مقدماته، فيسقط التكليف بالواجب و مقدماته لانتفاء القدرة، فلا يحصل الإصرار على الحرام الموجب للفسق؛ لأن المحرّم هو:

ترك المقدمة الأولى.

و كيف كان؛ فلا يحصل الفسق بترك واجب له مقدمات كثيرة، و إن قلنا بوجوب المقدمة، لأنه حينئذ لم يترك إلا واجبا واحدا.

عديدة لحصول (1) العصيان بترك أول مقدمة لا- يتمكن معه (2) من الواجب، و لا- يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا؛ لسقوط التكليف حينئذ (3)، كما هو واضح لا يخفى.

و أخذ الأجرة على الواجب (4) لا بأس به؛ إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا

=====

(1) أي: قوله: «لحصول العصيان...» إلخ تعليل لقوله: «و لا يكاد يحصل الإصرار»، يعني: لا يحصل الإصرار على الحرام حتى يوجب الفسق، وذلك لما ذكرناه من: أن المحرم هو: ترك المقدمة، و لا يتحقق به الإصرار على الحرام.

(2) أي: لا يتمكن المكلف - مع ترك أول مقدمة من مقدمات الواجب - على إتيان الواجب.

(3) أي: لسقوط التكليف حين عدم التمكن، فتسقط حرمة سائر المقدمات لأجل سقوط الوجوب النفسي، فلا يرتكب المكلف إلا حراما واحدا، و هو لا يوجب الفسق على ما هو المفروض من: أن الموجب لحصول الفسق هو الإصرار على الحرام.

(4) هذا إشارة إلى الإشكال المختص بالثمرة الثالثة و هي: حرمة أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن الواجب الذي ادعي أخذ الأجرة عليه إما توصلي أو تعبدي، و الثاني: يجوز أخذ الأجرة عليه إذا كان أخذ الأجرة من قبيل الداعي إلى الداعي كي لا ينافي عباديته.

و الواجب التوصللي على قسمين: منه: ما أوجبه الشارع مجانا و بلا- عوض؛ كدفن الميت، و منه: ما يجب فعله مطلقا من دون تقييده بالمجانة؛ بأن يكون الفعل بمعناه المصدرى واجبا سواء أخذ الأجرة بإزائه أم لا كالصناعات الواجبة على المكلفين كفائية، مثل: الخياطة و الحياكة و الفلاحة و غيرها مما يتوقف عليه نظام العالم، و لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد؛ بل ربما يقال: بأنه يجب الأجرة عليها لنفس الدليل الدال على وجوبها الكفائي أي: لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذ الأجرة عليها، فكما يختل النظام لو لم يتم أحد بهذه الصناعات؛ كذلك يختل النظام لو لم يأخذ الأجرة عليها أحد، فلو لم يأخذ الخياط مثلا الأجرة على الخياطة لا ختل نظام معاشه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مجرد الوجوب لا يقتضي المجانية، حتى يقال بحرمة أخذ الأجرة على المقدمة؛ بل الحق: هو التفصيل بأن يقال: إن المقدمة إن كانت من القسم الأول من الواجبات التوصلية فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، و إلا فيجوز أخذ

وبلا عوض؛ بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية؛ التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أي: لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها (1)، هذا (2) في الواجبات التوصيلية.

و أما الواجبات التعبدية: فيمكن (3) أن يقال: بجواز أخذ الأجرة على إتيانها الأجرة عليه؛ بل يجوز أخذ الأجرة على الواجبات التعبدية إذا كان أخذها من قبيل الداعي إلى الداعي كي لا ينافي عباديتها.

=====

(1) أي: لولا أخذ الأجرة لزم اختلال النظام، فيجب أخذ الأجرة على ما يتوقف عليه النظام.

(2) أي: ما ذكرناه من جواز أخذ الأجرة إنما هو في الواجبات التوصيلية.

(3) أي: قوله: «فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة...» إلخ إشارة إلى دفع الإشكال على أخذ الأجرة على الواجبات التعبدية، فلا بد أولاً من بيان الإشكال و ثانياً: من بيان الدفع.

### **أما الإشكال على جواز أخذ الأجرة على العبادة فهو بوجهين:**

أحدهما: منافاة الأجرة لقصد القربة؛ لأن الداعي إلى فعلها هو الأجرة لا القربة، فعدم جواز أخذ الأجرة مستند إلى فوات شرط صحة العبادة، و ما به قوام عباديتها.

ثانيهما: أن أخذ الأجرة بإزاء الواجبات العبادية يكون أكلاً للمال بالباطل ضرورة:

أنه يشترط في صحة الإجارة - كغيرها من العقود المعاوضية - وجود نفع يعود إلى المستأجر عوضاً عن الأجرة، إذ لولا ذلك لزم خلاف مقتضى المعاوضة، ولا يوجد في العبادات الواجبة نفع حتى يعود إلى المستأجر، فيكون أخذ المال بإزائها أكلاً بالباطل.

و هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر: يعتبر فيها، كغيرها... إلخ».

هذا تمام الكلام في الإشكال بالوجهين.

و أما توضيح ما أفاده في دفع الوجه الأول؛ فيتوقف على مقدمة وهي: إن الأجرة تارة: تبذل بإزاء نفس الواجب، و أخرى: تبذل لإحداث الداعي إلى الإتيان بالواجب و إيجاد بداعي أمره. و الفرق بينهما هو: أن بذل الأجرة بإزاء نفس الواجب العبادي ينافي القربة المعتبرة في عبادة الواجب، هذا بخلاف بذل الأجرة لإحداث الداعي إلى إيجاد العمل الواجب بداعي أمره، فلا ينافي عباديته؛ بل تقع العبادة عن دعوة أمرها.

غاية الأمر: يكون الداعي إلى إتيانها بدعوة أمرها هو أخذ الأجرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من الإشكال أعني: منافاة الأجرة لقصد





بداعي امتثالها؛ لا على نفس الإتيان، كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الأمر: يعتبر فيها - كغيرها - أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر؛ كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل.

وربما يجعل من الثمرة (1)، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل بالملازمة - فيما القربة إنما يصح فيما إذا كان بذل الأجرة بإزاء نفس الواجب، حيث يكون الداعي إلى العبادة حينئذ هو الأجرة لا القربة.

=====

وأما إذا كان بذل الأجرة لإحداث الداعي؛ بأن يكون أخذ الأجرة داعياً إلى الإتيان بالعبادة بداعي أمرها، فلا ينافي عباديتها، هذا ما أشار إليه بقوله: «فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي». هذا تمام الكلام في دفع الوجه الأول من الإشكال.

أما دفع الوجه الثاني: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: تارة: يأخذ المكلف الأجرة لإتيان فرائضه اليومية. وأخرى: يأخذها لأداء ما فات عن الميت من الفرائض.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من أن أخذ الأجرة بإزاء الواجبات العبادية يكون أكلاً للمال بالباطل إنما يصح فيما إذا كان أخذ الأجرة لإتيان فرائضه اليومية، إذ حينئذ لا يعود نفع إلى البازل للأجرة. وأما إذا كان أخذ الأجرة لأداء ما فات عن الميت من الفرائض فلا بأس بأخذ الأجرة، إذ لا يلزم منه هذان الإشكالان.

وأما عدم لزوم الإشكال الأول، فلما عرفت من: عدم كون الأجرة بإزاء نفس العمل حتى تنافي قصد القربة، وإنما هي لإحداث الداعي إلى إيجاد العمل بداعي أمره، وأما عدم لزوم الإشكال الثاني: فلغراغ ذمة الميت بفعل الأجير، فشرط صحة الإجارة وهو عود نفع إلى المستأجر وبازل الأجرة موجود هنا.

### جواب المصنف عن الإشكال المذكور

(1) أي: نسبت إلى الوحيد البهبهاني ثمرة رابعة وهي: اندراج مقدمة الواجب - على القول بوجوبها - في صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي جهتين، إذا كانت المقدمة محرمة، كالوضوء بالماء المغصوب مثلاً، فإن قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف الوضوء بالوجوب، كما هو يتصف بالحرمة.

وأما على القول بامتناع الاجتماع: فالوضوء إما واجب ترجيحاً لمصلحة الوجوب على مفسدة الحرمة، وإما حرام ترجيحاً لمفسدة الحرمة على مصلحة الوجوب على اختلاف بين الأعلام، وأما على القول بعدم وجوب المقدمة شرعاً فهو حرام فقط، ولا ربط له بمسألة اجتماع الأمر والنهي أعني: ليست مسألة مقدمة الواجب من صغريات تلك المسألة.

كانت المقدمة محرمة، فيبتي على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها (1).

وفيه: (2) أولاً: أنه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنية عليه، لما أشرنا إليه غير مرة: أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

ثانياً: (3) لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير

=====

(1) أي: بخلاف ما قيل بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، حيث تكون المقدمة حينئذ حراماً فقط.

(2) أورد المصنف على الثمرة الرابعة التي تسبب إلى الوحيد البهبهاني «قدس سره» بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وفيه أولاً»، وحاصله: عدم صغروية المقدمة لمسألة اجتماع الأمر والنهي ولو على القول بوجوبها؛ لأن الوجوب بناء على الملازمة لا يتعلق بعنوان المقدمة أي: ما هو مقدمة بالحمل الذاتي ليتعين كون الموضوع بالمغضوب مجمع العنوانين أي: المقدمة والغصبية؛ كي يكون واجبا بعنوان المقدمة، وحرماً بعنوان الغضب؛ بل يتعلق بحقيقة المقدمة من الموضوع ونحوه أي: ما هو مقدمة بالحمل الشائع. وحينئذ تندرج مسألة مقدمة الواجب - على القول بوجوبها - في مسألة النهي عن العبادة إن كانت المقدمة عبادة كالوضوع في المثال المزبور؛ إذ الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد، كأنه قيل: توضعاً ولا تتوضعاً بالمغضوب، فيدخل في النزاع المعروف وهو: أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد أم لا؟

فمقدمة الواجب حينئذ أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، لاختلافهما موضوعاً مثلاً: موضوع المسألة الأولى هو: توضعاً ولا تتوضعاً بالمغضوب، وموضوع المسألة الثانية هو: توضعاً ولا تغضب، وقد أشار المصنف إلى هذا الفرق بقوله: «لما أشرنا إليه غير مرة...» إلخ، فقوله: «لما أشرنا...» إلخ تعليل لقوله: «لا يكون من باب الاجتماع».

قوله: «فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة» نتيجة لما أفاده في الفرق بين مقدمة الواجب، ومسألة اجتماع الأمر والنهي. ومعنى العبارة: فيكون اجتماع الوجوب والحرمة بناء على الملازمة مندرجا في مسألة النهي في العبادة أو المعاملة.

وتركنا ما في المقام من طول الكلام رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

(3) هذا هو الوجه الثاني من الإيراد: يعني: وثانياً: على تقدير تسليم كون عنواني المقدمة والغضب كعنواني الصلاة والغضب من باب اجتماع الأمر والنهي، ولكن

صورة الانحصار به، وفيها إما لا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذي المقدمة، لأجل المزاحمة، وإما لا حرمة لها لذلك، كما يخفى.

=====

«لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً». و حاصل هذا الوجه: إنه لا يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة في المقدمة المحرمة حتى على القول بوجوب المقدمة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمة الواجب تارة: تكون منحصرة في الفرد المحرم كانهضار المركوب لقطع طريق الحج في الدابة المغصوبة مثلاً، فلا محالة تقع المزاحمة حينئذ بين وجوب ذي المقدمة كالحج في المثال، وبين حرمة مقدمته كالركوب.

وأخرى: لا تكون منحصرة في الفرد المحرم، كما إذا كان في المثال دابتان محرمة و مباحة.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: على فرض الانحصار، و فرض أهمية وجوب الحج من حرمة مقدمته لا تتصف المقدمة إلا بالوجوب، فلا حرمة لها حتى تتصف بالوجوب و الحرمة معاً، و على تقدير أهمية حرمة المقدمة من وجوب الحج لا تتصف المقدمة إلا بالحرمة.

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمة حتى تندرج في مسألة اجتماع الأمر و النهي. و على فرض عدم الانحصار: فلا تتصف المقدمة المحرمة بالوجوب؛ لأن حرمتها تمنع عن سراية الوجوب الغيري إليها، حيث إن المانع الشرعي كالعقلي. وإنما يسري الوجوب الغيري إلى الدابة المباحة، فتكون هي المقدمة الواجبة دون المحرمة.

فالحاصل: أن المقدمة في كلتا الصورتين لا تتصف بالوجوب و الحرمة معاً؛ حتى تعد من صغريات مسألة الاجتماع.

قوله: «لاختصاص...» إلخ تعليل لقوله: «لا يكاد يلزم الاجتماع».

قوله: «و فيها» أي: في صورة الانحصار «إما لا وجوب للمقدمة» لأهمية حرمتها من وجوب ذبيها، فتكون المقدمة محرمة لا غير. و إما لا حرمة للمقدمة، لأهمية وجوب ذبيها الموجبة لارتفاع الحرمة عنها، فالمقدمة حينئذ واجبة فقط. فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمة، حتى تندرج في مسألة اجتماع الأمر و النهي. فمرجع الوجهين: إلى منع الصغرى؛ بمعنى: إن المقدمة لا تندرج في مسألة الاجتماع.

قوله: «و إما لا حرمة لها لذلك» أي: لأجل المزاحمة، فإن حرمة المقدمة ترتفع لأهمية وجوب ذبيها منها.

و ثالثا: (1) إن الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة و عدمه أصلا، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع، قيل: بوجوب المقدمة أو بعدمه و جواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك أي: قيل: بالوجوب أو بعدمه.

و بالجملة: لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها، و عدم جوازه أصلا، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى.

=====

(1) هذا هو إشارة إلى الوجه الثالث: من الإيراد على الثمرة الرابعة المنسوبة إلى المحقق البهبهاني «قدس سره». و حاصله: على ما في «منتهى الدراية: ج 2، ص 380» - أنه - بعد تسليم صغروية المقدمة المحرمة لمسألة الاجتماع - لا يجدي ذلك، و لا تترتب على صغرويتها لها ثمرة عملية أصلا، و ذلك لأن المقدمة إما توصلية، و إما تعبدية.

فعلى الأول: يمكن التوصل بالمقدمة، من غير فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه؛ لأن التوصل بها إلى ذي المقدمة ذاتي، و غير مستند إلى الأمر بها، ففائدة المقدمة - و هي: التوصل إلى ذي المقدمة الموجب لسقوط الأمر به - تترتب عليها على كل حال سواء قيل بوجوب المقدمة أم لا، و سواء قيل بجواز الاجتماع على القول بوجوبها، أم قيل بالامتناع، فلا يترتب على اندراج المقدمة المحرمة في مسألة الاجتماع أثر عملي و هو سقوط أمر ذبيها بناء على امتناع الاجتماع.

و على الثاني: - و هو كون المقدمة تعبدية -: ففائدة المقدمة - و هي التوصل بها إلى ذبيها - لا تترتب عليها إذا كانت محرمة؛ سواء كانت المقدمة واجبة مع القول بامتناع الاجتماع، أم لم تكن واجبة، فإن الحرمة مانعة عن التعبد بها، فيمتنع التوصل بها إلى ذي المقدمة، كما أنه يجوز التوصل بها إلى ذبيها مع القول بجواز الاجتماع؛ من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة و عدمه.

و بالجملة: ففي المقدمة العبادية أيضا لا مانع من التوصل بها إلى ذبيها مع القول بجواز الاجتماع؛ من غير فرق في ذلك بين وجوب المقدمة و عدمه. كما أنه بناء - على امتناع الاجتماع - يمتنع التوصل بها مطلقا؛ سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا، فالملازمة و عدمها سيان بالنسبة إلى التوصل الذي هو المهم من المقدمة؛ حيث لا يتفاوت الحال في ترتبه بين وجوبها و عدمه؛ لعدم إناطة ترتبه عليها بوجوبها.

هذا تمام الكلام في ردّ الثمرة الرابعة المنسوبة إلى الوحيد البهبهاني «قدس سره»، و قد تركنا ما فيه من تطويل الكلام بالنقض و الإبرام رعاية للاختصار.

يتلخص البحث في أمور:

1 - ثمره بحث مقدمة الواجب هي: أن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي، ونتيجة البحث في مسألة مقدمة الواجب هي: الملازمة عقلًا بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فيقال مثلًا في المقام: أن المشي مقدمة للحج الواجب، وكل مقدمة الواجب واجب، فينتج: أن المشي واجب، فيكون بحث مقدمة الواجب من المسائل الأصولية.

غاية الأمر: مسألة أصولية عقلية لا لفظية؛ لأن الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدم استقلاله بها. والمصنف وإن كان ذكرها في ضمن مسائل الأوامر إلا أنه يقول بأنها عقلية، كما نص عليها في أول بحث مقدمة الواجب حيث قال: «إن المسألة عقلية».

2- وقد ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة، وقد اكتفى المصنف بذكر ثلاثة منها:

الأول: حصول البرء من النذر بإتيان مقدمة الواجب على القول بوجوبها.

الثاني: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كان له مقدمات متعددة؛ لصدق الإصرار على الحرام على القول بوجوب المقدمة، وعدم حصول الفسق على القول بعدم وجوبها.

الثالث: عدم جواز الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها؛ لحرمة أخذ الأجرة على الواجب، و جواز أخذها على القول بعدم وجوبها.

وقد أورد المصنف على هذه الثمرات إشكالات عامة، وإشكالات خاصة، أما الإشكالات العامة المشتركة: فلأن الثمرات الثلاثة إنما هي من باب تطبيق قاعدة فقهية على موارد، وليست من ثمرات المسألة الأصولية.

وذلك فإن حصول البرء من النذر في الثمرة الأولى إنما هو لانطباق المنذور على المأتي به؛ حيث إن المنذور - وهو الواجب - ينطبق على المقدمة على القول بوجوبها، وانطباق الحكم المستنبط على موارد ليس مسألة أصولية؛ بل قاعدة فقهية. وكذلك حصول الفسق في الثمرة الثانية إنما هو من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورد؛ لأنه بناء على وجوب المقدمة لا بد من الحكم بالفسق لتاركها، فليس الحكم بفسق تارك المقدمة مسألة أصولية واقعة في طريق الاستنباط.

أما حرمة أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها: فليست أيضا مسألة أصولية يستنبط منها حكم فرعي؛ بل هي مسألة فقهية لتعلقها بالعمل، فالثمرات الثلاثة ليست ثمرة لهذه المسألة.

3 - أما الإشكال الخاص المختص بكل واحدة من الثمرات الثلاثة؛ فلأن البرء من النذر وعدمه يتبعان قصد الناذر، فإن قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسي: فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة، و لو قلنا بوجوبها؛ لأن وجوبها غيري، وإن قصد حين النذر الإتيان بمطلق الواجب وإن كان غيريا: فيحصل البرء بإتيان المقدمة. وإن أطلق ولم يعلم قصده فالظاهر: أن المنصرف من إطلاقه هو الوجوب النفسي.

أما الإشكال المختص بالثمرة الثانية: فلأن الواجب بعد ترك أول مقدمة له يصبح غير مقدور، فيسقط التكليف عنه، فليس هناك إلا ترك واجب واحد، فلا- يحصل الفسق المسبب عن الإصرار على الحرام؛ لعدم تحقق الإصرار بترك واجب واحد وهو المقدمة على القول بوجوبها.

و أما الإشكال المختص بالثمرة الثالثة وهي: أخذ الأجرة على المقدمة فيقال: بجواز أخذ الأجرة على الواجب إلا ما أوجبه الشارع مجانا؛ كدفن الميت في الواجبات التوصيلية، و الفرائض اليومية في الواجبات التعبدية، و أما سائر الواجبات التوصيلية - كالصناعات التي يلزم اختلال النظام بتركها - فيجوز أخذ الأجرة بإزائها؛ بل يجب في بعض الأحيان و الموارد، و كذلك الواجب التعبدية يجوز أخذ الأجرة إذا كان أخذها لإحداث الداعي على الداعي.

4 - هناك ثمرة رابعة منسوبة إلى الوحيد البهبهاني وهي: أنه إن قلنا: بالملازمة و وجوب المقدمة، فالمقدمة المحرمة - كالوضوء بالمغصوب - مجمع للأمر و النهي على القول بجواز اجتماعهما، فتكون مسألة وجوب المقدمة من صغريات مسألة اجتماع الأمر و النهي، فصح الوضوء على القول بجواز الاجتماع، أو على الامتناع، و تقديم جانب الأمر على النهي ترجيحاً لمصلحة الوجوب على مفسدة الحرمة. و أما على القول بعدم وجوب المقدمة: فلا تكون مسألة مقدمة الواجب من صغريات تلك المسألة.

وقد أورد المصنف على هذه الثمرة بوجوه:

الوجه الأول: منع صغروية المقدمة لمسألة اجتماع الأمر و النهي؛ لأن الواجب على القول ما هو المقدمة بالحمل الشائع، و حينئذ تندرج مسألة مقدمة الواجب في مسألة

اعلم: أنه لا أصل في محل البحث في المسألة (1)، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة النهي عن العبادة - إن كانت المقدمة عبادة كالوضوء في المثال المذكور - لأن الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد كأنه قيل: توضأ و لا تتوضأ بالمغصوب.

=====

فمقدمة الواجب حينئذ أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ بل داخلية في مسألة النهي عن العبادة.

الوجه الثاني من الإشكال على هذه الثمرة: إنه لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً؛ إذ على فرض عدم انحصار المقدمة في الفرد المحرم: فلا وجوب للمقدمة؛ لأن الواجب هو الفرد المباح، وعلى فرض الانحصار: فلا وجوب لها أيضاً على تقدير أهمية حرمة المقدمة من وجوب ذيها، وأما على تقدير أهمية وجوب الواجب عن حرمتها: فلا حرمة لها، وعلى التقديرين لا يلزم الاجتماع.

أما الوجه الثالث من الإشكال: فيقال: إن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل الذي هو المهم من المقدمة؛ بل يمكن التوصل بها إن كانت توصيلية؛ ولو لم نقل بجواز اجتماع الأمر والنهي، وجواز التوصل بها على القول بجواز الاجتماع.

وإن كانت تعبدية قلنا: بوجوبها أم لا.

والحاصل: أن فائدة المقدمة هي التوصل بها إلى ذيها، فلا مانع من التوصل بها إلى ذيها على القول بجواز الاجتماع.

من غير فرق في ذلك بين وجوب المقدمة وعدمه. فالملازمة وعدمها سيان بالنسبة إلى التوصل بها إلى ذيها؛ حيث لا يتفاوت في ترتيبه بين وجوبها وعدمه، وذلك لعدم إناطة ترتيبه عليها بوجوبها.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - وجوب مقدمة الواجب مطلقاً أي: من دون اعتبار قصد التوصل أو الإيصال في اتصافها بالوجوب.

2 - إن مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية، فثمرتها هي: وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط.

3 - عدم صحة الثمرات الثلاثة التي ذكرها ثمره لمقدمة الواجب.

(1) أي: لا أصل في المسألة الأصولية وهي: الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، وإن كان هناك أصل في المسألة الفقهية وهو وجوب المقدمة.

و وجوب ذي المقدمة و عدمها ليست لها حالة سابقة؛ بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية، نعم؛ نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها.

=====

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن موضوع الأصل تارة: يلاحظ في المسألة الأصولية أعني: الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته؛ بأن يكون الأصل لتعيين الملازمة أو عدمها عند الشك في ثبوتها وعدمها. و أخرى: يلاحظ في المسألة الفقهية أعني: نفس وجوب المقدمة، و الأصل الذي يمكن فرضه في المقام هو الاستصحاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الكلام يقع في مقامين:

الأول: الأصل في المسألة الأصولية.

الثاني: الأصل في المسألة الفقهية.

و ظاهر كلام المصنف هو: جريان الأصل في المسألة الفقهية دون المسألة الأصولية.

توضيح ذلك يتوقف على بيان الفرق بينهما.

و خلاصة الفرق: أن الملازمة بين الوجوبين في المسألة الأصولية ليست لها حالة سابقة سواء فسرت بكونها أمرا واقعيا، أو انتزاعيا ينتزع عن حصول أحد المتلازمين عند حصول الآخر، أو كونها عبارة عن دوام حصول الجزاء عند الشرط، فالملازمة بجميع هذه التفاسير ليست لها حالة سابقة؛ بل أنها أزلية؛ بمعنى: أنها إما موجودة بين الشئيين من الأول، أو منتفية كذلك، فليس هناك حدوث غير حدوث المتلازمين لا بمفاد كان التامة «حصلت الملازمة بين هذا وذاك»، و لا بمفاد كان الناقصة «صار هذا وذاك متلازمين»، و لذا تتحقق بين المعدومين كملازمة عدم الشمس و عدم النهار، فيقال في الليل: الشمس و النهار متلازمان؛ بل تتحقق بين الممتنعين، كملازمة تعدد الآلهة و فساد العالم في قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا(1). أما وجوب المقدمة، فله حالة سابقة و هو: عدم الوجوب عند عدم وجوب ذي المقدمة.

إذا عرفت هذا الفرق بين المسألتين فاعلم: أنه لا يجري الاستصحاب في المسألة الأصولية أعني: الملازمة؛ لا في جانب الوجود، و لا في جانب العدم؛ و ذلك لما عرفت:

من عدم يقين سابق بالحدوث و لا بعدمه. و من المعلوم: أن الاستصحاب يتوقف على اليقين و الشك، و في المقام ليس إلا الشك.

ص: 207



و توهم (1): عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم هاهنا، مدفوع (2)؛ بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة؛ إلا إنه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كاف في جريان الأصل.

=====

أما جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية فلما عرفت: من أن لها حالة سابقة؛ لأن وجوب المقدمة لم يكن قبل وجوب ذبيها قطعاً، فإذا شك في وجوبها بعد وجوب ذبيها يستصحب عدم الوجوب.

فالحاصل: إن الأصل لا يجري في الملازمة، ولكنه يجري في وجوب المقدمة، فلا يصح أن يقال: الأصل عدم الملازمة، ويصح أن يقال: الأصل عدم وجوب المقدمة.

(1) هذا إشكال على جريان الاستصحاب في عدم وجوب المقدمة.

توضيح الاشكال يتوقف على مقدمة وهي: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً من دون فرق بين كونه حكماً تكليفاً؛ كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام التكليفية وبين كونه حكماً وضعياً كالملكية والزوجية ونحوهما، أو يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي كالعدالة والاجتهاد، ونحوهما من الموضوعات التي يترتب عليها أحكام شرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المستصحب في المقام ليس مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي؛ لأن وجوب المقدمة لازم لماهية وجوب ذبيها كزوجية الأربعة، فإذا كان وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية فهو غير مجعول شرعاً، ولا أثر مجعول يترتب عليه، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لانتفاء ما يعتبر في جريانه من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي.

(2) دفع للتوهم المذكور.

وحاصل الدفع: أن وجوب المقدمة على الملازمة وإن لم يكن مجعولاً للشارع مستقلاً لا بالجعل البسيط وهو: إيجاد الشيء المعبر عنه بمفاد كان التامة؛ كما في كان زيد بمعنى: وجد زيد، ولا بالجعل التأليفي وهو: جعل شيء لشيء المعبر عنه بمفاد كان الناقصة، كما في كان زيد كاتباً، إلا إنه مجعول شرعاً بتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهذا المقدار من المجعولية الشرعية مما يكفي في جريان الأصل فيه، فيجري ويثبت به نفي وجوب المقدمة عند الشك في وجوبها.

وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام بالنقض والإبرام تجنباً عن التطويل الممل.

و لزوم (1) التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة (2)، لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين، نعم؛ لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية؛ لما صح التمسك بالأصل، كما لا يخفى.

=====

(1) هذا إشكال آخر على جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن تفكيك المتلازمين كالشمس والنهار محال، والوجوبان متلازمان ولو احتمالاً، فتفكيكهما محال احتمالاً، والمحال احتمالاً كالمحال قطعاً في الاستحالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يجري الاستصحاب؛ لأن الملازمة - على فرض ثبوتها - تقتضي عدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبها؛ لما عرفت: من استحالة انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، وحيث إن الأصل لا يجري في نفس الملازمة، فلا بد أن لا يجري في المقدمة؛ لأنه إذا جرى فيها، وثبت بالأصل عدم وجوبها لزم التفكيك بين الملزوم - وهو الوجوب النفسي - وبين اللازم - وهو الوجوب الغيري المقدمي - فلا بد من الالتزام بعدم جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة؛ لئلا يلزم المحذور المذكور.

(2) أي: لزوم التفكيك بين الوجوبين عند الشك لا محيص عنه؛ وذلك لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة واقعا، إلا إن هذا التفكيك لا ينافي الملازمة بين الوجوبين الواقعيين، وإنما ينافي التفكيك بين الوجوبين الفعلين.

وقوله: «لا ينافي...» إلخ خبر لقوله: «و لزوم التفكيك...» إلخ. ودفع للإشكال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الملازمة تارة تفرض بين الحكمين الواقعيين، وأخرى: بين الحكمين الظاهريين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التفكيك إنما يلزم إذا جرى الأصل في أحد الحكمين المتلازمين واقعا أو ظاهرا؛ بأن يجري استصحاب عدم أحد الحكمين الواقعيين أو الظاهريين.

أما إذا كان أحد الحكمين واقعيًا، والآخر ظاهريًا، فلا ينافي استصحاب عدم الحكم الظاهري مع ثبوت الحكم الواقعي، وكذلك استصحاب عدم الحكم الظاهري لا ينافي الملازمة بين الحكمين الواقعيين، فعدم وجوب المقدمة ظاهرا لأجل الأصل لا ينافي وجوبها واقعا لأجل الملازمة الواقعية بين الوجوبين؛ لأن جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة لا يدل على عدم الملازمة واقعا بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته.

نعم؛ إنما ينافي التفكيك بين الوجوبين إذا كانت الملازمة بين الوجوبين الفعلين؛ لأن

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد (1) خال عن الخل، و الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان؛ حيث إنه (2) أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك جريان الأصل: في المقدمة حينئذ يستلزم التناقض؛ حيث إن المفروض: وجوب المقدمة فعلاً، ومقتضى الأصل عدمه كذلك، فحينئذ يجتمع الوجوب الفعلي وعدمه على المقدمة.

=====

أما الأول: فللملازمة. و أما الثاني: فللأصل، وليس هذا إلا التناقض.

قوله: «نعم؛ لو كانت الدعوى...» إلخ استدراك على قوله: «لا ينافي الملازمة».

وحاصله: أنه تتحقق المنافاة بينهما إذا كان المدعى الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعلية، فلا يصح حينئذ جريان الأصل في وجوب المقدمة؛ حيث إن مقتضى الملازمة المطلقة - مع فرض وجوب ذي المقدمة - هو: العلم بوجوب المقدمة بطريق اللم، فالشك البدوي في وجوبها يرتفع بالعلم بوجوب ذيلها، ومع هذا العلم الموجب للعلم بوجوب المقدمة لا مجال لجريان الأصل في عدم وجوبها. وقد أشار إليه بقوله: «لما صحَّ التمسك بالأصل»؛ لعدم الموضوع للأصل، حيث إن موضوعه هو الشك، والمفروض: انتفاؤه.

(1) أي: ما أتى منهم ببرهان واحد خال عن الخل، ولا داعي لإيراد تلك البراهين؛ إذ ليس ذكرها إلا التطويل بلا طائل.

(2) أي: الوجدان أكبر قاض وأقوى شاهد على: أن الإنسان إذا أراد شيئاً متوقفاً على مقدمات أراد تلك المقدمات قهراً لو التفت إليها، واحتج بمثل هذا صاحب التقريرات «رحمه الله»، وقد عزاه في البدائع إلى جمع من الأعيان كالمحقق الدواني، والمحقق الطوسي، وسيد الحكماء المير محمد باقر الداماد، وهو أقوى الأدلة التي استدلت بها في المقام.

وحاصل هذا البرهان: أن الوجدان يحكم بالملازمة بين إرادة شيء، وإرادة مقدماته، لو التفت المرید إلى تلك المقدمات؛ بل قد يأمر المولى عبده بها مولوياً؛ كما يأمر بنفس ذلك الشيء فيقول مولوياً: «ادخل السوق واشتر اللحم»، فالأمر بدخول السوق - الذي هو مقدمة - يكون مولوياً كالأمر بذئ المقدمة وهو شراء اللحم، والتفاوت بينهما: أن الشراء ابتدائي والدخول تبعي، وأنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتراء؛ ترشحت من هذه الإرادة للمولى إرادة أخرى بدخول السوق؛ بعد الالتفات إلى لزوم الدخول لكونه مقدمة للواجب.

المقدمات لو التفت إليها؛ بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويا:

ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً بداهة: أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويا، وأنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنه يكون مقدمة له كما لا يخفى.

و يؤيد الوجدان (1)؛ بل يكون من أوضح البرهان: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات و العرفيات؛ لوضوح: إنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها (2) مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضا (3)؛ لتتحقق (4)

=====

(1) وهذا المؤيد نسب إلى سيد الأساطين الميرزا الشيرازي. و حاصله: أن وجود الأوامر الغيرية المتعلقة ببعض مقدمات الواجبات الشرعية - كالوضوء و الغسل و الطهارة الخبيثة و غيرها للصلاة، و الطواف مثلاً، و ببعض مقدمات بعض الواجبات العرفية؛ كالأمر بدخول السوق لا اشتراء اللحم - أقوى شاهد على وجود الملازمة بين وجوب كل واجب نفسي، و وجوب كل مقدمة من مقدماته؛ وذلك لأن المناط في الوجوب الغيري - و هو التوصل إلى الواجب النفسي - موجود في كل مقدمة، فلا بد من الحكم بوجوب جميع المقدمات؛ لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز، فيستكشف من وجود أوامر غيرية بالنسبة إلى جملة من المقدمات؛ وجوب غيرها من المقدمات التي لم يرد فيها أمر غيري أيضا؛ لتتحقق ملاكه و مناطه.

(2) أي: في المقدمة.

و حاصل الكلام: أنه لا يتعلق أمر غيري بمقدمة من المقدمات إلا مع وجود مناط الأمر الغيري - و هو التوصل إلى ذي المقدمة - فيها، فإذا كان مناط الأمر الغيري ثابتاً في بعض المقدمات الشرعية أو العرفية، التي تعلق بها الأمر الغيري، كان ذلك المناط ثابتاً في مثلها من المقدمات التي لم يتعلق بها أمر غيري شرعي أو عرفي ظاهراً، و حيث ثبت فيها المناط كان ذلك كاشفاً عن وجوبها، و ذلك لوحدة حكم الأمثال.

و خلاصة الكلام: أن علة الوجوب الغيري مشتركة بين جميع المقدمات، فلا بد من الالتزام بوجوب جميعها غيرياً؛ بلا فرق بين ما تعلق به الأمر الغيري، و ما لم يتعلق به ذلك.

(3) أي: فيصح تعلق الأمر الغيري بالمثل، كما صح تعلق الأمر بالمقدمات الواقعة في حيز الأمر الغيري.

(4) تعليل لقوله: «فيصح تعلقه به»، يعني: يصح تعلق الأمر الغيري بالمثل لتتحقق ملاك الأمر الغيري، الذي هو التوقف، فيثبت عموم الحكم للجميع.

ملاكه و مناطه، و التفصيل بين السبب و غيره (1)، و الشرط الشرعي و غيره سيأتي بطلانه، و إنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة و مقدمة.

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل (2) لغيره - مما ذكره الأفاضل عن الاستدلالات - و هو ما ذكره أبو الحسن البصري، و هو: أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، و حينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه.

=====

(1) قوله: «و التفصيل...» إلخ دفع لما يمكن أن يقال: إنه ليس مناط الوجوب الغيري هو التوقف و المقدمية؛ حتى يتعدى منه إلى جميع المقدمات، بل يحتمل أن يكون فيما وجب من المقدمات كونها سببا أو شرطا شرعيا، و ذلك يقتضي وجوب ما يكون سببا أو شرطا شرعيا فقط، و لازم ذلك: عدم وجوب جميع المقدمات. فإنه يقال في دفع هذا الإشكال: إنه لا خصوصية في السبب أو الشرط في الوجوب الغيري، فلا وجه لتوهم التفصيل أصلا، و سيأتي بطلانه فانتظر.

(2) بمعنى: أن سائر الأدلة مشتقة منه؛ كاشتقاق المشتقات من المصدر، حيث إن تلك الأدلة مشتملة على بعض ما تضمنه دليل أبي الحسن البصري.

و حاصل الاستدلال: الذي ذكره أبو الحسن البصري على وجوب المقدمة، و جعله المصنف كالأصل: أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، ضرورة: أن عدم وجوبها يستلزم جواز تركها، و بعد فرض جواز الترك؛ فإن لم يبق ذو المقدمة على وجوبه لزم خروج الواجب النفسي المطلق عن وجوبه، و إن بقي على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، بداهة: أن ترك المقدمة المفروض جوازه يوجب امتناع وجود الواجب في الخارج، فالتكليف بإيجاد ذي المقدمة يصير حينئذ من التكليف بغير مقدور، و هو قبيح على العاقل فضلا على الحكيم.

و كيف كان؛ فيلزم من جواز ترك المقدمة أحد محذورين: إما التكليف بما لا يطاق لو بقي ذو المقدمة على وجوبه. و إما الخلف لو خرج عن وجوبه.

أما الأول: فواضح.

و أما الثاني: فلأن المفروض: إطلاق وجوب الواجب بالنسبة إلى مقدمته، و عدم اشتراط وجوبه بوجودها، ففرض عدم وجوبه - حين ترك المقدمة - يرجع إلى اشتراط وجوبه بوجودها، و هو خلاف ما فرضناه من إطلاق الوجوب.

و من البديهي: بطلان كلا المحذورين، فعدم وجوب المقدمة - الذي هو منشأ هذين المحذورين - أيضا واضح البطلان؛ لكشف فساد اللازم - و هو: عدم وجوب ذي المقدمة -

وفيه: (1) - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة الترك عما أضيف إليه عن فساد وبطلان الملزوم؛ وهو: عدم وجوب المقدمة فالنتيجة هي: وجوب المقدمة.

=====

(1) أي: يرد في هذا البرهان والاستدلال بعد إصلاحه ما أشار إليه بقوله: «ما لا يخفى»، فلا بد أولاً من إصلاح هذا البرهان؛ بنحو يندرج في البراهين التي لها صورة، ثم التعرض لما يرد عليه من الإشكال فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إصلاح الدليل المذكور.

المقام الثاني: في بيان ما يرد عليه من الإشكال.

أما المقام الأول: - وهو إصلاح البرهان المذكور - فتوضيحه: يتوقف على مقدمة وهي: أن المستدل - بالدليل المذكور على وجوب المقدمة - لَمَّا رتب دليله من قضيتين شرطيتين، فلا بد من الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين وهما: 1 - أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها. 2 - وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً، إذ لو لا الملازمة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية في القياس الاستثنائي لما ينتج من بطلان التالي بطلان المقدم، ولا ملازمة بين المقدم والتالي في الشرطيتين بحسب ما هو ظاهر قول المستدل؛ فلا بد من الإصلاح على نحو تتحقق الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إصلاح الشرطية الأولى إنما هو: أن يكون المراد من جواز ترك المقدمة المستفاد من قوله: «لجاز تركها»: عدم منع شرعي عن تركها، فالمراد من قوله: «لجاز تركها» أي: لم يمنع الشارع تركها؛ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز تركها إذا كان المراد من الجواز الإباحة الشرعية؛ لأن رفع الوجوب الغيري عن المقدمة لا يستلزم خصوص الإباحة الشرعية؛ بل يتردد الحكم الباقي بين الأحكام الأربعة بناء على عدم خلو الواقعة عن حكم شرعي. وأما إذا كان المراد من جواز الترك عدم المنع الشرعي عن ترك المقدمة لكانت الملازمة - بين المقدم والتالي - ثابتة حينما نقول: إنه لو لم تجب المقدمة لم يكن منع شرعي عن تركها.

هذا تمام الكلام في إصلاح الشرطية الأولى.

أما إصلاح الشرطية الثانية فهو: أن يراد الترك عما أضيف إليه الظرف أعني: كلمة «حينئذ» بأن يكون التقدير حين تركها؛ لا حين جواز تركها كما هو ظاهر قول المستدل؛ لأن بقاء الواجب على وجوبه حين جواز ترك المقدمة لا يوجب التكليف بما لا يطاق، بل

الظرف لا نفس الجواز، وإلا فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية - ما لا يخفى؛ فإن (1) الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين (2)؛ فإنه وإن لم يبق له وجوب معه؛ إلا أنه كان ذلك بالعصيان؛ لكونه متمكنا من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك يلزم ذلك على تقدير ترك المقدمة، فلا بد أن يراد من المضاف إليه الظرف ترك المقدمة بما هو ترك، كي تصدق القضية الشرطية الثانية، وكي يترتب التالي على المقدم. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

=====

و أما المقام الثاني - المتضمن لإبطال الدليل المذكور - فقد أشار إليه بقوله: «ما لا يخفى»، و حاصل وجه بطلانه على - ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 402.» -: أن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعا لا يوجب شيئا من المحذورين اللذين أحدهما: الخلف، و هو خروج الواجب عن الوجوب. و الآخر: التكليف بما لا يطاق؛ و ذلك لأن المقدمة و إن لم تكن واجبة شرعا، لكن العقل يحكم بوجوبها إرشادا من باب حسن الإطاعة عقلا؛ حذرا من الوقوع في عقاب ترك الواجب، فإذا ترك المقدمة لزم سقوط أمر ذبيها بالعصيان، فلا أمر حينئذ ليجب به ذو المقدمة. فإن أراد المستدل من خروج الواجب عن الوجوب هذا المعنى فلا بأس به، لكنه ليس بمحذور؛ لأن سقوط التكليف يكون تارة:

بالإطاعة، و أخرى: بالعصيان.

فقول المستدل: بأن المقدمة إن لم تكن واجبة لجواز تركها شرعا صحيح، لكن قوله:

إن ترك المقدمة يستلزم أحد المحذورين، و هما الخلف أو التكليف بغير مقدور غير سديد؛ لعدم لزوم شيء منهما حين ترك المقدمة. المفروض جوازه شرعا؛ حتى يكشف بطلان التالي عن بطلان الملزوم، و هو عدم وجوب المقدمة. انتهى.

(1) أي: قوله: «فإن الترك...» إلخ تقريب للإشكال على الدليل، حيث عرفت: إن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعا لا يوجب شيئا من المحذورين.

(2) أي: هما خروج الواجب عن كونه واجبا، و لزوم تكليف ما لا يطاق.

و حاصل جواب المصنف عن الاستدلال المذكور هو: أن المقدمة الأولى - أعني:

قوله: «لو لم يجب المقدمة لجواز تركها» - و إن كانت مسلمة؛ و لكن المقدمة الثانية - أعني: قوله: «و لو ترك لزم إما الخلف أو التكليف بما لا يطاق» - غير صحيح؛ إذ بالترك يسقط التكليف عصيانا، فإن المقدمة مقدورة، و العقل حكم بلزوم الإتيان بها إرشادا، فلم يخرج الواجب عن كونه واجبا، فجواز ترك المقدمة شرعا - في ظرف وجوب الإتيان بها عقلا - غير مستلزم لأحد المحذورين.

مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم؛ (1) لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا إن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة؛ بدهة: إنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، وإن كان واجبا عقلا إرشادا، هذا واضح.

=====

(1) هذا استدراك على قوله: «فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين».

وحاصل الاستدراك: أن عدم صدق إحدى الشرطيتين المستلزم لعدم لزوم المحذورين - أعني: الخلف والتكليف بما لا يطاق - من جواز ترك المقدمة إنما يتم على أن يكون المراد من الجواز - في قوله: «لجواز تركها» - هو: الجواز الشرعي فقط.

وأما إذا كان المراد منه هو: الجواز شرعا وعقلا معا فيلزم أحد المحذورين المتقدمين لا محالة؛ إذ حينئذ لا ملزم بإتيان المقدمة، فيجوز تركها عقلا وشرعا. ثم هذا الترك المؤدي إلى ترك الواجب النفسي لا يكون عصيانا لأمر الواجب النفسي لسقوط الأمر بعدم القدرة عليه عند ترك المقدمة، فلا بد أن يكون سقوط الأمر النفسي للخلف أعني: خروج الواجب المطلق عن وجوبه؛ لأن سقوط الأمر لأجل انتفاء المقدمة هو شأن الواجب المشروط.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا كان المراد من جواز الترك من التالي في الشرطية الأولى: جواز الترك شرعا وعقلا للزم أحد المحذورين المتقدمين. ولكن الملازمة في الشرطية الأولى على هذا الفرض أعني: جواز ترك المقدمة شرعا وعقلا ممنوعة. أما وجه منع الملازمة بين عدم وجوب المقدمة شرعا وبين جواز تركها شرعا وعقلا: فلأن نفي الوجوب شرعا لا يستلزم الجواز شرعا وعقلا؛ لإمكان خلو المقدمة عن الحكم الشرعي، وكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان بها إرشادا، فليس جواز ترك المقدمة شرعا وعقلا من لوازم عدم وجوبها حتى يلزم أحد المحذورين عند ترك المقدمة.

وكيف كان؛ فيرد على الدليل المذكور أحد إشكاليين وهما: إما كذب الشرطية الأولى إن كان المراد بجواز الترك جوازه شرعا وعقلا، أو كذب الشرطية الثانية إن كان المراد من جواز الترك جوازه شرعا فقط؛ إذ لا يلزم حينئذ التكليف بما لا يطاق بمجرد جواز الترك شرعا، مع حكم العقل بلزوم إيجاد المقدمة إرشادا؛ بل لا يلزم شيء من المحذورين بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا.



وأما التفصيل بين السبب وغيره: (1) فقد استدل على وجوب السبب: (2) بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلاّ هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف و حركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه (3) من: أنه ليس بدليل على التفصيل؛ بل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب؛ مع وضوح فساد، ضرورة: أن المسبب

=====

## التفصيل بين السبب وغيره

(1) أي: غير السبب، أعني: الوجوب في السبب و عدمه في غيره.

وجه التفصيل: أن مقدور المكلف هو السبب كالايقاع بأن يقول مثلاً: أنت حرّ في سبيل الله، و أما المسبب أعني: العتق فهو يترتب على الإيقاع قهراً لا- باختيار المكلف، فالأمر بالعتق - في قول الشارع: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» - في الحقيقة أمر بالسبب أعني: عقد العتق.

(2) توضيح الاستدلال على وجوب السبب يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا ريب في اعتبار القدرة في متعلق التكليف لقبح التكليف بما هو خارج عن القدرة. و لا ريب أيضاً: في أن المسببات خارجة عن القدرة، وإنما المقدور هي الأسباب، و المسببات تعد من آثارها المترتبة عليها قهراً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من صرف الأمر المتعلق بالمسبب في ظاهر الخطاب إلى السبب، كما عرفت؛ لامتناع الأخذ بظاهره و هو: تعلق التكليف بغير المقدور، و عليه: فإذا أمر الشارع بالتزويج، أو بتحصيل الطهارة الحديثة فلا محيص عن صرفه إلى الأسباب كالعقد في المثال الأول، و كغسل البدن، أو غسل الوجه و اليدين، و مسح مقدم الرأس و الرجلين في المثال الثاني؛ لعدم القدرة على الزواج، و الطهارة؛ بل المقدور أسبابهما.

(3) أي: لا يخفى ما في هذا الدليل من الإشكال.

## و قد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «من أنه ليس بدليل على التفصيل».

و ثانيها: ما أشار إليه بقوله: «مع وضوح فساد».

و حاصل الوجه الأول: أن ما ذكر من الدليل ليس دليلاً على التفصيل في مورد البحث - و هو الوجوب الترشيحي الثابت للمقدمة التي هي سبب وجود ذبيها، دون



مقدور المكلف، و هو متمكن عنه بواسطة السبب، و لا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

و أما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره (1): فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه: لو لا وجوبه (2) شرعا لما كان شرطا، حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

=====

المقدمة التي هو شرط - حتى يفصل بين السبب و الشرط: بوجوب الأول دون الثاني.

و بيان ذلك: أن مقتضي الدليل المزبور انحصار التكليف في واحد متعلق بالسبب، و من المعلوم: أن هذا التكليف نفسي، فيكون السبب واجبا نفسيا، و ليس هذا الوجوب محل البحث عند من فصل بين المقدمة التي هي سبب، و التي هي شرط؛ بل المبحوث عنه هو الوجوب الترشيحي، و الدليل المزبور لا يقتضي وجوب السبب ترشحيًا؛ إذ ليس وجوبه على هذا للتوصل به إلى واجب آخر، إنما وجوبه نفسي، و أين الوجوب النفسي من الغيري؟

و أما الوجه الثاني فحاصله: أن القدرة و إن كانت معتبرة في التكاليف؛ إلا إن القدرة المعتبرة فيها أعم من المباشرة و التسببية. فالأمر بالإحراق مثلا صحيح، لكونه مقدورا بواسطة الإلقاء، و لا موجب لصرفه عن الإحراق إلى سببه و هو الإلقاء، و لا دليل على اعتبار خصوص القدرة المباشرة في الخطابات، بل بناء العقلاء على اعتبار مطلق القدرة فيها.

هذا مضافا إلى أن المفصل بين السبب و غيره منكر حقيقة لوجوب المقدمة مطلقا؛ لا إنه مفصل بين السبب و غيره.

أما كونه منكرا لوجوب السبب فلما عرفت: من عدم كونه واجبا غيريا؛ بل يكون واجبا نفسيا، و أما كونه منكرا لغيره فواضح، لأن المفروض: هو عدم وجوب غير السبب. هذا خلاصة الكلام في هذا التفصيل.

و هاهنا كلام طويل في تحرير التفصيل بين السبب و غيره، تركناه رعاية للاختصار.

### التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

(1) أي: غير الشرط الشرعي كالسير للحج، فالشرط الشرعي كالوضوء و الغسل و الستر بالنسبة إلى الصلاة واجب، و الشرط الغير الشرعي كالشرط العقلي و الشرط العادي غير واجب.

(2) أي: لو لا وجوب الشرط الشرعي شرعا لما كان شرطا.

و حاصل الاستدلال: أنه لو لم يكن الوجوب الغيري الشرعي للوضوء مثلا لم يكن الوضوء شرطا؛ لأن المفروض: أن الوضوء ليس بشرط عقلي و لا عادي، فلا بد أن تكون

و فيه (1) - مضافا إلى ما عرفت: من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي - أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار.

=====

شرطيته بالوجوب الغيري الشرعي المتعلق به، فمقوم شرطيته هو الوجوب الشرعي، فلا بد من الالتزام بوجوبه.

وبعبارة أخرى: أن الشرط على أقسام:

الأول: الشرط الشرعي: كالطهارات الثلاث، و الستر للصلاة.

الثاني: الشرط العقلي: كالسير الجويّ أو البريّ للحج.

الثالث: الشرط العادي: كنصب السلم للكون على السطح.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: إن الواجب بالوجوب الشرعي الغيري هو القسم الأول فقط؛ لأن منشأ شرطية الأول هو الوجوب الغيري الشرعي، فهو يحتاج إلى الوجوب الغيري الشرعي؛ بخلاف الثاني و الثالث حيث لا يحتاجان إلى الوجوب الغيري الشرعي؛ لأن منشأ شرطيتهما ليس الوجوب الغيري الشرعي؛ بل هو العقل أو العادة، فلهذا هما ليسا واجبين بالوجوب المقدمي الترشيحي.

و كيف كان؛ فإن دليل شرطية الشرط الشرعي هو وجوبه. و من البديهي: انتفاء المدلول عند انتفاء الدليل، فلذا صح أن يقال: إنه لو لا وجوبه لم يكن شرطا، و عبر صاحب القوانين عن هذا الدليل: «بأنه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا»، فشرطية الشرط الشرعي متقومة بالوجوب الثابت له بالفرض، فلذا وجب الشرط الشرعي دون غيره.

### (1) أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الاستدلال بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار بقوله: «مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي» أي: قد ذكره المصنف «قدس سره» في تقسيم المقدمة إلى العقلية و الشرعية بقوله: «و لكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية...» إلخ، و ذلك فإن للشرط سواء كان شرعيا أو عقليا معنى واحدا و هو: انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، و إن لم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

غاية الأمر: أن شرطية بعض الأشياء لما كانت مما لا يدركه العقل؛ كشرائط الصلاة من الطهارة و الستر و الاستقبال و نحوها تبه الشارع على شرطيتها، و بين شرطيتها، و بعد بيان الشرطية يرجع الشرط الشرعي إلى الشرط العقلي، الذي يوجب انتفاؤه انتفاء المشروط، فحينئذ لا معنى للتفصيل بين الشرط الشرعي و غيره؛ لأن كل شرط يرجع إلى الشرط العقلي، و الفرق بين الشرعي و العقلي إنما هو بالمدرك، فإذا كان المدرك للشرطية

و الشرطية (1) وإن كانت منتزعة عن التكليف إلا إنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط؛ لا عن الغيري فافهم.

=====

هو الشارع يسمى الشرط شرعياً، وإذا كان العقل يسمى عقلياً، ولا فرق بينهما من حيث المفهوم؛ وهو: انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط.

فالمتحصل: أن الشروط الشرعية ترجع إلى الشروط العقلية وهي كلها واجبة، فلا مورد للتفصيل. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «إنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب»، و حاصل الوجه الثاني: أن استدلال المفصل مستلزم للدور بتقريب: أن كل حكم مترتب على موضوعه و متأخر عنه تأخر المعلول عن علته، فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور.

و توضيح ذلك في المقام: أن الوجوب الغيري متأخر عن موضوعه - و هو الشرطية و المقدمة - و حينئذ فلو توقفت المقدمة على الأمر الغيري - كما هو مقتضى دليل المستدل - كان ذلك دوراً لتوقف الحكم - و هو الأمر الغيري - على الموضوع - أعني:

المقدمية - و بالعكس. و بتعبير أوضح: أنه لا يترشح الأمر الغيري إلا على ما هو مقدمة الواجب، فلو توقفت المقدمة على ذلك كان دوراً باطلاً، و لازم هذا هو: كذب الشرطية في الاستدلال؛ و ذلك لعدم توقف الجزاء - و هو الشرطية - على الشرط أعني: الوجوب؛ لما عرفت: من أن توقفها عليه مستلزم للدور الباطل، فيبطل التوقف، فلا تدل الشرطية المذكورة على وجوب الشرط الشرعي دون غيره، كما ادعاه المستدل.

(1) أي: «و الشرطية...» إلخ دفع للإشكال.

أما تقريب الإشكال فيقال: إن هذا الدور بعينه وارد عليكم، لأن الشرطية متوقفة على الأمر الغيري؛ إذ لو لا الأمر الغيري لم يعلم الشرطية، و الأمر الغيري متوقف على ثبوت الشرطية؛ إذ لو لا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط. غاية الأمر: هذا الإشكال مبني على استحالة جعل الشرطية مستقلة كما هو مختار المصنف. و أما بناء على كون الشرطية مجعولة بالاستقلال لا يلزم الدور.

و حاصل الدفع: هو منع المقدمة الأولى و هي: كون الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري المقدمي حتى يلزم الدور؛ بل هي منتزعة عن الوجوب النفسي، المتعلق بالشيء، المقيد بالشرط الشرعي كقوله: «صل على الطهارة»، المنتزع منه وجوب الطهارة، فمتشأ انتزاع الشرطية لها هو هذا الأمر النفسي؛ لا الأمر الغيري حتى يلزم الدور.

إشارة

لا شبهة في أن مقدمة المستحب (1) كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة لوقيل بالملازمة. و أما مقدمة الحرام (2) و المكروه: فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ و قد يجاب عن الدور: بأن الشرطية متوقفة إثباتا على الأمر الغيري، و الأمر الغيري متوقف ثبوتا على الشرطية فلا دور.

=====

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى عدم اندفاع إشكال الدور؛ بجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي؛ و ذلك أن الطهارة مثلا ما لم يكن لها دخل في الصلاة أو الطواف لم يتعلق الأمر النفسي بالصلاة عن طهارة، فالشرطية ثابتة قبل تعلق الأمر النفسي؛ لأنها حينئذ جزء من موضوعه، فإذا فرض انتزاعها عن الأمر النفسي لزم الدور، فجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي لا يحسم إشكال الدور.

و بعبارة أخرى: أن الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة متوقف على مدخلية الطهارة و مقدميتها؛ إذ لو لا الطهارة لم يأمر بالصلاة مع الطهارة، و مدخلية الطهارة متوقفة على الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة؛ إذ لو لا هذا الأمر لم تكن للطهارة مدخلية، و هذا دور واضح، غاية الأمر: أن الدور - في التقرير السابق - كان مع الأمر الغيري، و هاهنا كان مع الأمر النفسي.

مقدمة المستحب (1) أي: أن مقدمة المستحب كالسفر إلى البلاد لتحصيل العلم، و التفقه في الدين، و المشي لزيارة الإمام الحسين «عليه السلام»، كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة على القول بالملازمة في مقدمة الواجب؛ و ذلك لوحدة المناط - و هو: التوقف و المقدمية - في المقامين، فلا فرق بين الطلب الوجوبي و الاستحبابي عند العقل؛ لأن المناط المزبور يقتضي الوجوب في مقدمة الواجب المطلق، و الاستحباب في مقدمة المستحب.

مقدمة الحرام و المكروه (2) أي: كالمشي للزنا، و مقدمة المكروه: كالمشي للطلاق؛ «فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة»؛ بل فرق بين المقدمات كما أشار إليه بقوله: «إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا» أي: من مقدمات الحرام و المكروه ما يتمكن مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه، فالمراد بما الموصولة: المقدمة، و ضمير معه راجع إلى (ما).

منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا كما كان متمكنا قبله، فلا دخل له أصلا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما.

=====

و توضيح ما أفاده المصنف - في مقدمات الحرام و المكروه - يتوقف على مقدمة وهي:

أن مقدمات الحرام و المكروه على قسمين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه؛ لعدم كونها علة تامة لوجود الحرام أو المكروه، و لا جزءا أخيرا من العلة التامة لوجودهما.

الثاني: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما؛ لكونها علة تامة أو جزءا أخيرا منها لوجودهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقدمة لو كانت من قبيل القسم الأول فلا تكون حراما؛ إذ المفروض: عدم كون فعلها مستلزما لفعل ذيها؛ لعدم كونها علة تامة و لا جزءا أخيرا منها لوجود الحرام، فلا وجه لاتصافها بالحرمة لكونها فاقدة لملاك المقدمية، و هو توقف ترك الحرام أو المكروه على تركها.

فلو فرض: أن المكلف أتى بذى المقدمة بعد ما أتى بهذه المقدمة كان إتيانه مستندا إلى سوء اختياره، لا إلى هذه المقدمة، فلما لم يكن ترك هذه المقدمة دخيلا في ترك الحرام أو المكروه، فلا يترشح من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب غيري على ترك هذه المقدمة، فلو أتى بجميع المقدمات إلاّ المقدمة الأخيرة التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرم، و لا يتصف شيء من تلك المقدمات المأتي بها بالحرمة.

و من هنا: يتضح الفرق بين مقدمات الواجب و مقدمات الحرام.

و خلاصة الفرق بينهما: أن الواجب في الحرام هو ترك الحرام، و مقدمته هي ترك إحدى مقدمات وجود الحرام لا ترك جميعها؛ لأن ترك الحرام لا يتوقف على ترك جميعها، لوضوح: حصول الترك الواجب بترك إحدى مقدمات الحرام، فمعرض الوجوب المقدمي حينئذ هو: ترك إحدى المقدمات تخييرا.

هذا بخلاف مقدمات الواجب؛ حيث يكون وجود كل واحدة منها مما يتوقف عليه وجود الواجب النفسي، فيجب جميع مقدماته. فمعرض الوجوب الغيري في مقدمة الواجب هو: فعل جميع المقدمات، و في مقدمة الحرام هو: ترك إحدى المقدمات على البدل لتحقيق الواجب و هو ترك الحرام به، فلا مقتضى لوجوب ترك الجميع.

و كيف كان؛ فالمقدمة المحرمة من مقدمات الحرام هي: خصوص المقدمة التي لا يتمكن مع فعلها من ترك الحرام.

نعم (1)؛ ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك، و يترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة (2)، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته.

لا يقال: (4) كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

=====

(1) استدراك على ما أفاده: من أنه لم يترشح من طلب ترك الحرام والمكروه طلب غيري على ترك المقدمة، التي يتمكن المكلف مع فعلها من تركهما.

وحاصل الاستدراك: أن الأمر الغيري المقدمي لا يترشح من طلب تركهما على كل مقدمة؛ بل على خصوص المقدمة التي لا يقدر المكلف مع فعلها على ترك الحرام أو المكروه، وهذه المقدمة هي الجزء الأخير من العلة التامة، فلا محيص حينئذ عن ترشح الطلب الغيري على هذه المقدمة. فقله: «نعم» إشارة إلى القسم الثاني من قسمي مقدمات الحرام والمكروه.

(2) أي: المقدمة التي هي علة تامة لوجود الحرام.

(3) هذا متفرع على كون المقدمة المحرمة خصوص ما يتوقف عليه وجود الحرام؛ بحيث يترتب عليها قهرا، ولا يتمكن المكلف معها من ترك الحرام أصلا.

وحاصل الكلام في المقام: أنه - بناء على ذلك - لو فرض أن الحرام أو المكروه ليس له مقدمة من القسم الثاني؛ بأن كانت جميع مقدماته من قبيل القسم الأول، الذي لا يترتب وجود الحرام أو المكروه عليها قهرا؛ بل يبقى المكلف مع إتيانه بتلك المقدمات مختارا أيضا في فعله للحرام والمكروه وتركه لهما، كما إذا كان الحرام أو المكروه فعلا اختياريا منوطا وجوده باختياره وإرادته، لما اتصف شيء من مقدماته بالحرمة، إذ لو أتى بجميعها، ولم يرد المكلف فعل الحرام لا يتحقق الحرام في الخارج؛ لأن عدمه حينئذ مستند إلى عدم الإرادة؛ لا إلى وجود المقدمات حتى يكون التوصل بها إلى الحرام موجبا لحرمتها الغيرية.

(4) هذا الكلام من المصنف اعتراض على قوله: «فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه...» إلخ، وحاصل الاعتراض: أنه كيف يمكن وجود فعل في الخارج بدون مقدمة و علة، مع بدها: «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» أي: ما لم يجب وجوده من ناحية علته يمتنع أن يوجد في الخارج، ولازم ذلك: امتناع وجود الحرام بدون مقدمة و علة، فلا يصح كون الحرام بدون مقدمة و علة.

وبعبارة أخرى: أنه لما استفيد من آخر كلام المصنف: إنه لو لم يكن للحرام مقدمة



فإنه يقال: (1) نعم؛ لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام؛ لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية؛ بل من المقدمات الغير الاختيارية؛ كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلا (2) لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل.

=====

وعلة تامة لم يكن أحد مقدماته حراما. اعترض عليه: بأنه كيف يمكن أن يوجد فعل في الخارج، ولا يكون له علة تامة، والحال: إن الشيء ما لم يجب - بسبب وجود علته التامة - لم يوجد؟

وعلى هذا فلا بد وأن يكون لكل محرم موجود علة تامة، وتلك العلة التامة محرمة.

(1) هذا دفع للاعتراض، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إنه لا ريب في احتياج كل فعل إلى العلة التامة؛ لكن أجزاء العلة التامة على قسمين:

الأول: أن تكون بتمامها اختياريا: مثل القاء الحطب في النار.

الثاني: أن تكون مركبة من الفعل الاختياري وغيره: كالإرادة التي هي غير اختيارية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن علة الحرام - لو كانت من قبيل القسم الأول - لا مانع من اتصاف جميع أجزاء العلة بالحكم الشرعي، فلو كان المعلول حراما اتصفت علته التامة بالحرمة. وأما إذا كانت من القسم الثاني: فلا يتصف شيء من أجزاء العلة بالحرمة، أما غير الإرادة من المقدمات التي هي أفعال اختيارية: فلعدم توقف وجود الحرام عليه؛ إذا المفروض: قدرة المكلف على ترك الحرام قبل إيجاد هذه المقدمة وبعده، فلا يترتب عليها الحرام حتى تتصف بالحرمة المقدمية.

وأما الإرادة؛ فلعدم كونها اختيارية، وإلا توقفت على إرادة أخرى هكذا، فيلزم التسلسل. فما ذكر في الاعتراض من إن الفعل لا يوجد إلا بالعلة - وإن كان صحيحا إذ لا إشكال في امتناع وجود الممكن بلا علة - إلا إن العلة تارة: تكون مما يصح تعلق الحكم الشرعي به كما إذا كانت اختيارية. وأخرى: لا تكون كذلك؛ كما إذا لم تكن اختيارية كالإرادة.

وعلى هذا: يمكن أن لا تكون للحرام أو المكروه مقدمة اختيارية؛ بأن كانت علة وجودهما غير اختيارية كالإرادة، و من البديهي: أن ما لا يكون بالاختيار يمتنع أن يكون موضوعا للتكليف حرمة أو كراهة أو غيرهما، تعيينا أو تخييرا، إلا إن يقال: بأن الإرادة ليست غير اختيارية. نكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار.

(2) أي: لو كانت مبادئ الاختيار كالإرادة بالاختيار لزم التسلسل، «فلا تغفل» عما ذكرنا في مبادئ الاختيار، «و تأمل» حتى تعلم ما هو الحق من أن الإرادة اختيارية. هذا تمام الكلام في بحث مقدمة الواجب.

يتلخص البحث في أمور:

1 - لا أصل في المسألة الأصولية: أعني: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، وإن كان هناك أصل في المسألة الفقهية أعني: وجوب المقدمة؛ وذلك فإن الأصل الذي يمكن فرضه في المقام هو الاستصحاب، فإذا شك في وجوب مقدمة بعد وجوب ذبها يجري استصحاب عدم وجوبها؛ لأنه كان متيقنا قبل وجوب ذبها فيجري استصحاب عدم الوجوب عند الشك في الوجوب.

هذا بخلاف الأصل في المسألة الأصولية أعني: الملازمة بين الوجوبين، فلا يجري استصحاب عدم الملازمة ولا استصحاب وجودها؛ لعدم الحالة السابقة المعتبرة في الاستصحاب، إذ ليست لها حالة سابقة، بل إنها إما موجودة من الأول أو منفية كذلك، فليس هناك يقين سابق بحدوث الملازمة ولا بعدمه، كي يجري الاستصحاب. ومن البديهي: أن الاستصحاب يتوقف على اليقين السابق، والشك اللاحق.

نعم؛ هناك توهم عدم جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية. بتقريب: أن ما يعتبر في الاستصحاب هو: أن يكون المستصحب إما مجعولا شرعيا كالوجوب والحرمة ونحوهما، وإما أن يكون موضوعا لحكم شرعي كالعدالة والاجتهاد ونحوهما، والمستصحب في المقام ليس مجعولا شرعيا، ولا موضوعا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن وجوب المقدمة لازم لماهية وجوب ذبها كزوجية الأربعة، ولزم الماهية ليس من الأمور المجعولة أصلا، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء ما يعتبر فيه.

وحاصل ما أفاده المصنف في دفع هذا التوهم هو: أن وجوب المقدمة على الملازمة وإن لم يكن مجعولا للشارع مستقلا، إلا إنه مجعول شرعا بتبع جعل وجوب ذي المقدمة. وهذا المقدار من المجعولية الشرعية يكفي في جريان الاستصحاب فيه.

وهناك إشكال آخر على استصحاب عدم وجوب المقدمة وهو: استحالة تفكيك المتلازمين؛ إذ على فرض الملازمة بين الوجوبين: يلزم تفكيك المتلازمين باستصحاب عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذبها، والمفروض: تلازمهما.

و ملخص الجواب عن هذا الإشكال: أن نفي وجوب المقدمة بالأصل ظاهرا لا ينافي الملازمة بين الوجوبين الواقعيين. هذا تمام الكلام في الأصل.

2 - الكلام في الدليل على الملازمة وهو الوجدان:

و حاصل كلام المصنف في المقام: أن الوجدان أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً متوقفاً على مقدمات أراد تلك المقدمات قهراً لو التفت إليها.

و حاصل هذا البرهان: أن الوجدان يحكم بالملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدماته، لو التفت المرید إلى تلك المقدمات؛ بل قد يأمر المولى عبده بها مولوياً فيقول: «ادخل السوق و اشتر اللحم».

و يؤيد الوجدان: وجود الأوامر الغيرية المتعلقة ببعض مقدمات بعض الواجبات الشرعية؛ كالوضوء و الغسل و نحوهما للصلاة، و وجود هذه الأوامر الغيرية أقوى شاهد على وجود الملازمة بين وجوب كل واجب نفسي و وجوب مقدمة من مقدماته؛ و ذلك لوجود المناط في جميع المقدمات، فيستكشف من وجود أوامر غيرية - بالنسبة إلى جملة من المقدمات - وجوب غيرها من المقدمات التي لم يرد فيها أمر غيري أيضاً؛ لتحقق ملاكته و مناطه.

3 - استدلال أبي الحسن البصري على وجوب المقدمة بقوله: «إنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، و حينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا - يطاق، و إلاّ خرج الواجب عن كونه واجباً»، و حاصل هذا الاستدلال هو: لزوم أحد محذورين من: عدم وجوب المقدمة، و جواز تركها، و هما: الخلف و التكليف بما لا يطاق.

و قد أورد المصنف على هذا الاستدلال بعد إصلاحه، فيقع الكلام تارة: في إصلاح هذا الاستدلال، و أخرى: في بيان ما يرد عليه. و أما إصلاح هذا الدليل بحيث يندرج تحت البراهين التي لها صورة؛ فيقال: إن المستدل لما رتب دليله من قضيتين شرطيتين فلا بد من الملازمة بين المقدم و التالي في كلتا الشرطيتين و هما:

1 - «أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها».

2 - «و حينئذ فإن بقي الواجب المطلق على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً»، و لا ملازمة بين مقدمهما و تاليهما بحسب ما هو ظاهر كلام المستدل، فلا بد من إصلاحهما بحيث تتحقق الملازمة بين المقدم و التالي فيهما، فيقال في إصلاح الشرطية الأولى: إن المراد من الجواز في تاليها هو:

عدم منع شرعيّ عن تركها فيقال: إنه لو لم تجب المقدمة لم يمنع الشارع عن تركها، و الملازمة بين عدم وجوب المقدمة و عدم منع الشارع عن تركها واضحة؛ إذ لو وجبت المقدمة لكان ممنوع الترك شرعاً قطعاً.

هذا بخلاف ما هو الموجود في كلام المستدل؛ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز تركها أي: الجواز بمعنى الإباحة الشرعية؛ بل الحكم الشرعي عند عدم الوجوب يتردد بين الأحكام الباقية من الحرمة والكراهة والإباحة والاستحباب.

أما إصلاح الشرطية الثانية: فهو أن يراد الترك عما أضيف إليه الظرف أي: كلمة «حينئذ»، بأن يكون التقدير حين ترك المقدمة لا حين جواز تركها؛ لأن بقاء الواجب على وجوبه مع جواز تركها لا يوجب شيئا من المحذورين، كي يقال: إن بطلان التالي يكون كاشفا عن بطلان المقدم أعني: جواز ترك المقدمة شرعا، وبطلانه ينتج بطلان المقدم في الشرطية الأولى أعني: عدم وجوب المقدمة، فإذا بطل عدم وجوبها ثبت وجوبها لاستحالة ارتقاء النقيضين وهو المطلوب. هذا تمام الكلام في إصلاح هذا الدليل.

و أما بيان ما يرد عليه فقد أشار إليه بقوله: «فيه ما لا يخفى»، و حاصل الايراد: أن ترك المقدمة المفروض جوازه شرعا لا يوجب المحذورين اللذين أحدهما: هو الخلف، والآخر: التكليف بما لا يطاق، إذ يسقط التكليف والأمر بذى المقدمة بالعصيان عند ترك المقدمة، فلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا، ولا التكليف بما لا يطاق.

نعم؛ لو كان المراد من الجواز في التالي الشرطية الأولى هو الجواز شرعا وعقلا؛ يلزم أحد المحذورين المتقدمين، إذ لا ملزم حينئذ بإتيان المقدمة، فيجوز تركها شرعا وعقلا، فإن بقي الواجب النفسي على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب عن كونه واجبا، لأن انتفاء الأمر بذى المقدمة إنما هو لأجل انتفاء المقدمة وهو شأن الواجب المشروط، فيلزم الخلف. إلا إن الملازمة في الشرطية الأولى ممنوعة على هذا الفرض؛ لأن عدم وجوب المقدمة لا يستلزم الجواز شرعا وعقلا؛ لإمكان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي أصلا.

4 - التفصيل بين السبب وغيره: أي: الوجوب في السبب، وعدمه في غيره بتقريب: اعتبار القدرة في متعلق التكليف؛ لقبح التكليف بغير المقدور، ثم المقدور هو السبب، والمسبب إنما هو من آثاره ولوازمه قهرا، فلا يتعلق التكليف بالمسبب لكونه غير مقدور.

وقد أجاب المصنف عنه أولا: بأن هذا التفصيل ليس تفصيلا في الوجوب الغيري - وهو محل الكلام - بل تفصيل في الوجوب النفسي، لأن السبب واجب بالوجوب

النفسي، و هو خارج عن محل الكلام.

و ثانيا: أن المسبب مقدور، لأن المقدور بالواسطة مقدور، فلا فرق بين السبب و المسبب من حيث اعتبار القدرة في التكليف.

التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره أي: الوجوب في الشرط الشرعي؛ كالطهارة للصلاة، دون غيره كالشرط العقلي، و الشرط العادي؛ كالسير للحج، و نصب السلم للكون على السطح.

بتقريب: أنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، بمعنى: أن المفروض هو: عدم كون الوضوء شرطا عقليا و لا شرطا عاديا، فلا بد أن تكون شرطيته بالوجوب الغيري الشرعي، فمقوم شرطيته هو وجوبه الغيري الشرعي، فلا بد من الالتزام بوجوبه.

و قد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور:

أولا: بأن الشرط الشرعي يرجع إلى الشرط العقلي، لأن مفهوم الشرط عبارة عن انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، و هو مما يحكم به العقل.

و ثانيا: أن هذا الاستدلال مستلزم للدور؛ بتقريب: أن كل حكم مترتب على موضوعه، و متأخر عنه تأخر المعلول عن العلة، فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور، و المقام من هذا القبيل؛ فإن الوجوب الغيري متأخر عن موضوعه، و هو الشرطية، و حينئذ فلو توقفت الشرطية على الوجوب الغيري كما هو ظاهر الاستدلال - أعني: لو لا وجوبه لما كان شرطا - لزم الدور، فهذا الاستدلال مردود بما ذكرناه من الإشكاليين.

و توهم: أن الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري - على ما هو الحق من أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية - فيلزم الدور؛ لأن الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري، و الوجوب الغيري أيضا يتوقف على الشرطية، إذ لو لا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط، مدفوع؛ بأن الشرطية منتزعة عن الوجوب النفسي كقوله: «صل مع الطهارة»؛ لا عن الوجوب الغيري حتى يلزم الدور.

«فافهم» لعله إشارة إلى لزوم الدور حتى على فرض انتزاع الشرطية عن الوجوب النفسي؛ لأن الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة متوقف على الطهارة؛ لمدخلية في الأمر، و شرطية الطهارة متوقفة على الأمر النفسي بالصلاة مع الطهارة، و هذا دور واضح.

5 - مقدمة المستحب مستحبة على القول بالملازمة.

و أما مقدمة الحرام و المكروه: فلا تتصف بالحرمة و الكراهة، إلا إن تكون علة تامة

للحرام، فتتصرف بالحرمة، أو العلة التامة للمكروه، فتتصرف بالكراهة.

توضيح ذلك: إن مقدمات الحرام والمكروه على قسمين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه.

الثاني: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما لكونها علة تامة لهما، فنقول: إن القسم الأول لا يكون حراماً؛ لأن المفروض: عدم كون فعلها مستلزماً للحرام، فلا- وجه لاتصافها بالحرمة، لكونها فاقدة لملاك المقدمية وهو: توقف ترك الحرام على تركها، فحينئذ لو أتى المكلف بجميع المقدمات إلا المقدمة الأخيرة التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرم، وليس شيء منها بحرام.

ومن هنا ظهر الفرق بين مقدمات الواجب، ومقدمات الحرام؛ بأن الواجب في الحرام هو ترك الحرام لا- يتوقف على جميع مقدمات الحرام؛ لأن الترك الواجب يحصل بترك إحدى مقدمات الحرام، فمعرض الوجوب الغيري هو ترك إحداها تخييراً. هذا بخلاف مقدمات الواجب، حيث يكون وجود كل واحدة منها مما يتوقف عليه وجود الواجب النفسي، فيجب جميع مقدماته.

و خلاصة الكلام في مقدمات الحرام: أن أجزاء العلة التامة للحرام تارة: تكون بتمامها اختياريًا، وأخرى: مركبة من الفعل الاختياري وغيره.

فعلى الأول: لا مانع من اتصاف جميع أجزاء العلة بالحرمة.

و أما على الثاني: فلا يتصف شيء منها بالحرمة. أما عدم اتصاف غير الإرادة من المقدمات بالحرمة فلما عرفت: من عدم توقف وجود الحرام عليه.

و أما عدم اتصاف الإرادة بالحرمة: فلكونها غير اختيارية.

6- رأي المصنف «قدس سره»

1- لا أصل في المسألة عند الشك في الملازمة وعدمها.

2- وجوب مقدمات الواجب مطلقاً؛ من دون فرق بين السبب وغيره، ولا بين الشرط الشرعي وغيره.

3- مقدمة المستحب مستحبة.

4- مقدمة الحرام والمكروه لا تتصرف بالحرمة والكراهة؛ إلا ما يكون علة تامة لهما.

في مسألة الضد وقبل الخوض في البحث ينبغي ذكر أمور عدا ما ذكره المصنف:

=====

1 - أن الحق هو: كون هذه المسألة من المسائل الأصولية؛ لا- من المسائل الفقهية، بدعوى: أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضعف الواجب، وعدم ثبوت الحرمة له؛ بل المسألة أصولية؛ لأن الغرض الأصل في إثبات الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، ثم هذه الملازمة تقع في طريق استنباط حكم شرعي، وهو حرمة الضد عند وجوب ضده، ولكن لا ملازمة بين القول بوجوب المقدمة في المسألة السابقة، وبين القول بحرمة الضد هنا.

2 - إن المراد من الضد في المقام ليس الضد بالمعنى المنطقي، المختص بالأمر الوجودي المعاند لغيره تمام المعاندة؛ بل المراد منه في المقام هو: مطلق المنافي والمعاند؛ سواء كان أمراً وجودياً - وهو المعبر عنه بالضعف الخاص - أو كان أمراً عدمياً وهو المعبر عنه بالضعف العام.

3 - بيان وجه التسمية: أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام دون العكس، كالإنسان والحيوان، حيث إن وجود الإنسان مستلزم لوجود الحيوان دون العكس، ففي المقام وجود الضد الخاص كالصلاة مستلزم لتحقيق الضد العام كترك إزالة النجاسة دون العكس أي: ترك الإزالة لا يستلزم وجود الصلاة. فالضعف العام هو: ترك المأمور به، والضعف الخاص هو: مطلق المعاند الوجودي، وقد قسم الأصوليون الضد إلى هذين القسمين. وعلى هذا التقسيم تنحل مسألة الضد إلى مسألتين؛ موضوع إحداهما: هو الضد العام، وموضوع الأخرى: هو الضد الخاص.

فيقال في تحديد المسألة الأولى: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أم لا؟ مثلاً: إذا قال المولى: «صلّ صلاة الظهر»، فهل هو نهى عن تركها؟ كأنه قال: «لا تترك الصلاة»، فترك الصلاة ضد عام للصلاة؛ بمعنى: أنه معاند لفعالها، والأمر بها نهى عن تركها.

فيه أقوال، و تحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأول: الاقتضاء (1) في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم؛ من جهة التلازم (2) بين طلب أحد الضدين و طلب ترك الآخر، أو المقدمية كما يقال في تحديد المسألة الثانية: إن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟ فإذا قال المولى: «أزل النجاسة عن المسجد» فهل هو نهى عن كل فعل وجودي يعاندها كالصلاة في المسجد؟ فكأنه قال: أزل النجاسة و لا تصل في المسجد عند الابتلاء بالإزالة، و محل الكلام هو الضد بكلا المعنيين.

=====

و اختلف الأصوليون في: أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ على أقوال. و يقول المصنف: و تحقيق الحال يستدعي رسم أمور.

(1) المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره؛ بل الأعم منه و من الاقتضاء بنحو العينية أو الجزئية، و ذلك لوجوه:

الأول: أن إطلاق لفظ الاقتضاء شامل لجميع الأقسام المذكورة.

الثاني: أن الغرض من هذا البحث هو: بيان حال الضد العبادي صحة و فسادا، من غير فرق في ذلك بين أقسام الاقتضاء، و من البديهي: أن عمومية الغرض تقتضي عمومية النزاع في الاقتضاء.

الثالث: أن وجود الأقوال في المسألة يقتضي عموم الاقتضاء ليعم جميع الأقوال؛ فإن منها: قول: بأن الأمر بشيء عين النهي عن ضده. و منها: قول بأن النهي عن الضد جزء من الأمر بشيء، فيكون الاقتضاء على وجه التضمن، كما يظهر من المعالم.

و منها: قول بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء، فالتعميم لأجل أن لا يتوهم اختصاص النزاع بالقول الأخير.

(2) هذا إشارة إلى وجه اللزوم: و حاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 424» - «أن اللزوم تارة: يكون لأجل التلازم؛ بأن يقال: إن الأمر بأحد الضدين كالصلاة - ملازم للنهي عن ضده، كالإزالة - بناء على إرادة الترك من الضد - فطلب أحد الضدين يلزم طلب ترك الآخر، فالأقتضاء حينئذ يكون لأجل اللزوم الناشئ عن التلازم. و أخرى: يكون لأجل المقدمية، بتقريب: أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر؛ كتوقف وجود الصلاة على عدم الإزالة، فيكون اقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن ضدها - كالإزالة - بنحو اللزوم المقدمي؛ لأن عدم الإزالة لَمَّا كان مقدمة للصلاة؛ فالأمر بالصلاة يستلزم عدم الإزالة مقدمة لوجود نفسها، فيصير في الحقيقة



على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا، هو مطلق المعاند و المنافي وجوديا كان أو عدميا.

الثاني: (1) أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة وإن كانت أنه: هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل: توهم مقدمة ترك الضد؛ كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال، و تحقيق المقال في المقدمة وعدمها.

فنقول و على الله الاتكال: إن توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة و المعاندة بين الوجودين، و قضيتهما الممانعة بينهما.

=====

واجبا من باب المقدمة، كما سيظهر إن شاء الله تعالى». و قد تقدم ما هو المراد بالضد في محل البحث، فلا حاجة إلى التكرار.

و كيف كان؛ فالضد في اصطلاح الأصوليين: هو مطلق المعاند، فيشمل جميع أقسام التقابل؛ غير تقابل التضاييف بقريئة تقسيمهم له إلى الضد الخاص و الضد العام بمعنى الترك، هذا بخلاف الضد في اصطلاح أهل المعقول: فهو قسم من أقسام التقابل؛ أعني تقابل التضاد.

### **إيراد المصنف على توهم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر**

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع شبهة، و هي: أن جلّ القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، كإقتضاء الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد للنهي عن الصلاة مثلا؛ لما استندوا في هذا الاقتضاء إلى مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا بد أولا من بيان الشبهة؛ بتقريب مقدمة ترك أحد الضدين للآخر، فيقال: إن عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، و مما يتوقف عليه الضد الآخر، فإذا أوجب أحدهما وجبت مقدماته، و منها عدم ضده، فإذا أوجب ترك الضد الخاص فقد حرم فعل ذلك قهرا.

أما مقدمة عدم أحد الضدين للآخر: فبأن التمانع و التعاند بين الضدين مما لا شبهة فيه، و إذا كان كل من الضدين مانعا عن حصول الآخر؛ كان عدم كل منهما من أجزاء علة الآخر، لأن عدم المانع من أجزاء العلة، و قد فرض مانعية الضد، فعدمه من أجزاء علة ضده، و إذا كان من أجزاء العلة كان من المقدمات، كما أشار إليه بقوله: «و من الواضحات: أن عدم المانع من المقدمات»، و تقريب الشبهة: أن كلا من الضدين مانع عن الآخر، و كون عدم المانع من أجزاء العلة التي هي مقدمة على المعلول، و هذان الأمران أوجبا توهم مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، فلهذا ذهب جلّهم إلى الاقتضاء لأجل المقدمة.

و من الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

و هو توهم فاسد؛ (1) وذلك لأن المعاندة و المنافرة بين الشئيين لا تقتضي إلا عدم

=====

### (1) أورد المصنف «قدس سره» على هذا التوهم بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لأن المعاندة و المنافرة بين الشئيين...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن كون شيء مقدمة لشيء آخر يكون مستلزما لتقدم ما هو مقدمة على الآخر. ثم التمانع بين الشئيين إنما هو في مقام وجودهما و تحققهما؛ لا في مقام عليّة عدم أحدهما لوجود الآخر. ثم عدم المانع و وجوده في مرتبة واحدة، و ليس عدم المانع سابقا على وجوده؛ بل هما في مرتبة واحدة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمانع و التضاد لا يقتضي أن يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر؛ لما عرفت في المقدمة من: اعتبار السبق في المقدمة، و هو منتف مع اتحاد الرتبة بين عدم أحد الضدين و وجود الآخر. فالضدية بين شئيين كالسواد و البياض و إن كانت تقتضي عدم اجتماعهما في محل واحد و زمان كذلك؛ إلا إنها لا تقتضي مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر، و ذلك لاتحاد عدم كل منهما لوجود الآخر رتبة كاتحاد وجودهما، و مع اتحاد عدم أحدهما مع وجود الآخر رتبة لا يعقل أن يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر؛ لما عرفت من اعتبار السبق في المقدمة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إيراد المصنف بالوجه الأول.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «فكما أن قضية المنافاة...» إلخ و حاصله: هو النقص بالمتناقضين بعد قياس الضدين بهما؛ بيان: أنه لا إشكال في أن التنافي بين المتقابلين بالتناقض أشد و أقوى منه في غيره من أقسام التقابل، مع إنه من المسلم كون أحدهما في رتبة الآخر، و ليس أحدهما مقدمة للآخر، يعني: ليس أحد النقيضين كالإنسان مقدمة للآخر، أي: اللانسان؛ لاتحاد رتبة النقيضين، فكذلك الضدين في المقام، فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون ارتفاع أحدهما مقدمة لثبوت الآخر، كذلك في المتضادين يعني: المنافاة بينهما لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و هو دور واضح». توضيح الدور: أن عدم أحد الضدين إذا كان مقدمة لوجود الآخر من باب أنه عدم المانع، فيكون من أجزاء علته كان وجود أحد الضدين مقدمة لعدم الآخر أيضا؛ لتوقف عدم الشيء على مانعة، كما يتوقف نفس الشيء على عدم مانعة، فيكون عدم أحدهما متوقفا على وجود الآخر، كما أن وجود الآخر يتوقف على عدم ضده، فيلزم الدور الباطل.

اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين، وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة؛ كان أحد العينين مع نقيض الآخر، وما هو بديله في مرتبة واحدة؛ من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر؛ كذلك في المتضادين (1)، كيف؟ ولواقضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعة، بدهامة: ثبوت المانعة في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

وما قيل (2) في التفصي عن هذا الدور: بأن التوقف من طرف الوجود فعلي؛

=====

(1) أي: ليس ارتفاع أحدهما مقدماً على الآخر، بل في رتبته، وهذا الوجه الثاني يتوقف على ثبوت أمرين:

الأول: صحة تنظير الضدين بالنقيضين.

الثاني: نفي المقدمية في النقيضين، ثم تشكيل قياس حتى يتم المطلوب؛ فيقال: كما أن النقيضين في مرتبة واحدة، ولا يمكن أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر حتى يكون مقدماً له؛ كذلك الضدين، فعدم أحد الضدين في مرتبة وجوده، وجوده في مرتبة الضد الآخر، فعدم أحدهما في مرتبة وجود الآخر فلا يعقل أن يكون مقدماً للآخر، مثلاً: ترك الصلاة في مرتبة الصلاة، والصلاة في مرتبة الإزالة، فلا يكون ترك الصلاة مقدماً لفعل الإزالة؛ وذلك لانتفاء السبق المعتبر في المقدمية.

### وما قيل في التفصي عن الدور

(2) القائل هو المحقق الخوانساري «رحمه الله»، «قيل في التفصي عن هذا الدور»:

بأن الدور مسلم لو كانت الإزالة موقوفة على عدم الصلاة فعلاً، وعدم الصلاة موقوفة على الإزالة فعلاً، ولكن ليس الأمر كذلك.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن عدم الشيء لا يستند إلى وجود المانع عن الشيء إلا في صورة وجود المقتضي والشرط، وأما وجود الشيء فهو يستند إلى جميع أجزاء علته فعلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التوقف في طرف الوجود أي: - وجود أحد الضدين على ترك الآخر - فعلي لما عرفت: من أن وجود الشيء يستند إلى جميع أجزاء علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فوجود الواجب فعلاً - كالإزالة - مترتب

على عدم ضده كالصلاة، وهذا بخلاف التوقف في طرف العدم - أي: توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر - كتوقف عدم الصلاة على وجود الإزالة، فإن توقفه على وجود الإزالة إنما يكون في ظرف وجود المقتضي لوجود الصلاة مع شرائطه، وانحصار المانع في وجود الضد؛ كالإزالة ليصح استناد عدم الصلاة إلى المانع؛ وهو وجود الضد، وإلا كان العدم مستندا إلى عدم المقتضي - أعني عدم الإرادة - فإن استناد عدم الشيء إلى وجود المانع إنما يصح في ظرف وجود المقتضي، ولذا لا يصح أن يستند عدم احتراق الثوب مثلا بالنار إلى ما فيه من الرطوبة مع عدم وجود نار في البين، بل يستند إلى عدم المقتضي.

وكيف كان؛ فاتضح مما ذكرنا: أن توقف وجود الإزالة مثلا على عدم ضدها كالصلاة فعلي، لتوقف وجود الشيء على وجود علته التامة التي من أجزائها عدم المانع.

هذا بخلاف توقف عدم الضد - كالصلاة - على وجود الضد - كالإزالة - فإن التوقف حينئذ شأني، لأنه حين وجود الإزالة يستند عدم الصلاة إلى عدم مقتضيتها - وهو الإرادة - لا إلى وجود الإزالة لما عرفت: من أن استناد العدم إلى وجود المانع إنما يصح في ظرف وجود المقتضي، فلا محالة يكون توقف عدم الضد على وجود ضده شأني، يعني: على فرض وجود الإرادة المقتضية للوجود مع الشرائط يستند العدم لا محالة إلى وجود الضد كالإزالة في المثال، فعليه: لا يلزم الدور؛ لكون التوقف في طرف الوجود فعليا، وفي طرف العدم شأني. قوله: «و لعله كان محالا» أي: لعل ثبوت المقتضي - وهو الإرادة - لوجود الضد المعدوم - كالصلاة - «كان محالا»، ومع استحالته كيف يتصف الضد الموجود - كالإزالة - بالمانعية؟ فعدم الصلاة دائما مستندا إلى عدم تامية المقتضي، ولا يكون متوقفا على الإزالة حتى يقال: بأن عدم الصلاة متوقف على الإزالة، والإزالة متوقف على عدم الصلاة فيلزم الدور.

أما وجه استحالة وجود المقتضي مع شراشر الشرائط؛ «فالأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين» كعدم الصلاة «مع وجود» الضد «الآخر» كالإزالة «إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به» أي: بأحد الضدين كالصلاة، «و تعلقها بالآخر» كالإزالة «حسب ما اقتضته الحكمة البالغة» (و هي الحكم) و المصالح التي عنده تعالى. وعلى هذا «فيكون العدم» للصلاة مثلا «دائما مستندا إلى عدم المقتضي»، أي: عدم إرادة المكلف المستند إلى تعلق

بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

إن قلت: هذا (1) إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل إرادة الله به، فلا يكون عدم الصلاة «مستندا إلى وجود المانع» كالإزالة «كي يلزم الدور»؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول ج 2، ص 218» مع تصرف ما.

=====

(1) أي: ما ذكر في دفع الدور من التغير بالشأنية والفعلية؛ لا يصح في جميع الموارد، بل التغير المذكور إنما يصح في بعض الموارد. والغرض من هذا الكلام: هو دفع إشكال أورده المحقق الخوانساري على التفصي عن الدور بالفعلية والشأنية، ثم أجاب عنه، فلا بد أولا: من توضيح الإشكال، و ثانيا: من الجواب عنه.

و حاصل الإشكال: - على ما في «منتهى الدراية ج 2، ص 435» -: أن حديث الفعلية والشأنية الذي اندفع به محذور الدور إنما يصح إذا كانت الإرادة من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض والسواد في آن واحد ومكان، كذلك فإنه يمتنع إرادة إيجادهما من شخص واحد؛ لامتناع تعلق إرادة واحدة بشيئين متضادين، فلا محالة يستند عدم الضد الآخر إلى عدم المقتضي - وهو الإرادة - لا إلى وجود المانع، فيكون توقف عدم أحدهما على وجود الآخر شأنيا.

و أما إذا كانت إرادة إيجادهما من شخصين؛ بأن أراد أحدهما البياض، والآخر السواد فالمقتضي لوجود كل من الضدين حينئذ موجود، فلا محالة يستند عدم أحدهما إلى وجود المانع - وهو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي وهو الإرادة، إذ المفروض:

تحققها من شخص آخر.

فالتفصي بالوجه المذكور غير مطرد لاختصاصه بما إذا كانت إرادة الضدين من شخص واحد.

و أما إذا كانت من شخصين، فيكون عدم أحد الضدين مستندا إلى وجود المانع - وهو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي؛ إذ المفروض: وجوده - أعني: إرادة إيجاد الضد الآخر أيضا من شخص آخر - فيكون التوقف من الطرفين فعليا، فالدور ولو في بعض

ص: 235

منهما متعلقا لإرادة شخص، فأراد مثلا أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه؛ فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجودا، فالعدم - لا محالة - يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضا يكون مستندا إلى عدم قدرة المغلوب منهما (1) في إرادته، وهي: (2) مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد (3) يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد؛ (4) لكونه (5) مسبقا بعدم قدرته، كما لا يخفى؛ غير الموارد - وهو ما إذا كانت إرادة إيجاد الضدين من شخصين - باق على حاله، واستحالته دليل على عدم مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا يتم مذهب المشهور من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل المقدمية هذا تمام الكلام في الإشكال.

=====

و أما الجواب: فهو ما أشار إليه بقوله: «قلت: هاهنا» أي: أما في فرض تحقق إرادة إيجاد الضدين من شخصين فيقال: إن عدم الضد دائما يستند إلى عدم المقتضي حتى في صورة تحقق الإرادة من شخصين، وذلك لأن المراد بالمقتضي هو الإرادة المؤثرة في وجود المراد، ومن المعلوم: فقدانها في المقام؛ لامتناع تأثير كلتا الإرادتين، فتكون إحداها مغلوبة، ومع مغلوبيتها يصدق عدم المقتضي الموجب لاستناد عدم الضد إليه، لا- إلى وجود المانع - وهو الضد الموجود - حتى يلزم الدور، فالتفصي عن الدور، بما أفاده المحقق الخوانساري من الفعلية والشأنية صحيح و متين.

(1) أي: من شخصين.

(2) أي: القدرة مما لا بد منه في وجود المراد.

(3) يعني: ولا يكاد يوجد المراد بمجرد الإرادة بدون القدرة.

(4) أي: لا يكون عدم الضد مستندا إلى وجود الضد الآخر حتى يكون لأجل عدم المانع فيلزم الدور.

(5) أي: لكون وجود الضد «مسبقا بعدم قدرته» أي: بعدم قدرة الشخص، فقوله:

«لكونه...» إلخ تعليل لاستناد عدم الضد إلى عدم المقتضي لا إلى وجود الضد.

وحاصل التعليل: - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 437» - أنه قد يتوهم: إذا كان لشيء مقدمات عديدة وإن كان عدم واحدة منها كافيا في عدمه، إلا إنه في ظرف عدم الجميع يستند عدمه إلى عدم الكل، فلا وجه للاستناد إلى عدم إحداها بعينها - وهو المقتضي - لأنه ترجيح بلا مرجح، بل يستند العدم إلى الجميع من عدم المقتضي، والشرط، ووجود المانع، ففي صورة وجود الصلاة يستند عدم الإزالة إلى عدم المقتضي، ووجود المانع - وهو الصلاة - معا؛ لا إلى عدم المقتضي فقط، وعليه: فيصح استناد عدم

سديد (1) فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا إن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه.

ضرورة: أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه و المنع (2) عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد في المقام إلى وجود المانع، فيرجع الدور. هذا محصل توهم عود الدور.

=====

و ملخص دفعه بقوله: «لكونه مسبوقا» هو: أن استناد العدم إلى جميع أجزاء العلة إنما يصح إذا لم يكن بينها تقدم رتبي، وإلا فالمتعين استناد العدم إلى ما هو متقدم رتبة؛ و من المعلوم: تقدم عدم الإرادة لأجل عدم القدرة على وجود الضد المانع، فيستند العدم إليهما؛ لا إلى وجود الضد، فلا يلزم الدور.

(1) هذا خبر لقوله: «و ما قيل في التفصي» و جواب عنه.

و حاصل الجواب: أن ما قيل في التفصي عن الدور من التغاير بين الطرفين بالفعلية و الشأنية و إن كان دافعا للدور بالتقريب المذكور؛ لأن الدور مبني على التوقف الفعلي من الطرفين. إلا إن ملاك استحالته - و هو توقف الشيء على نفسه و تأخره عن نفسه برتبة - باق على حاله، لأن مجرد التوقف الشأني من طرف العدم يكفي في بقاء ملاك الدور.

بتقريب: أن وجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلا على عدم الضد الآخر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته رتبة، و عدم الضد الآخر حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد - أي: على فرض كون المقتضي له موجودا - فهو متأخر عن وجود هذا الضد رتبة، فيلزم ما ذكرناه من تقدم الشيء على نفسه، و تأخره عن نفسه.

مثلا: إذا توقف وجود الإزالة بالفعل على عدم الصلاة، فوجود الإزالة متأخر عن عدم الصلاة برتبة؛ إذ وجود الإزالة معلول عدم الصلاة، و المعلول متأخر عن علته برتبة. أما عدم الصلاة فيتوقف على الإزالة فعلا إذا كان المقتضي لفعالها موجودا أو تقديرا إذا لم يكن المقتضي موجودا، و على كل حال: يكون كل واحد من الإزالة و عدم الصلاة علة و موقوفا عليه، و معلولا و موقوفا، فالإزالة من حيث كونها علة لعدم الصلاة و موقوفا عليها مقدمة رتبة على عدم الصلاة على نحو تقدم العلة عن المعلول، و من حيث كونها معلولة لعدم الصلاة متأخرة عنه برتبة، فيلزم تقدم الإزالة على الإزالة، و تأخرها عنها، و هو ما ذكرناه من لزوم تقدم الشيء على نفسه، و تأخره عن نفسه.

(2) أي: هذا إشكال على وجود ملاك الدور الذي تقدم في قوله: «إلا إن غائلة لزوم...» إلخ بتقريب: أننا نمنع مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر؛ بأن يكون

الضد، لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي، وإن كانت صادقة، إلا إن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك (1)، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها، وجود كل منهما متوقفاً على عدم الآخر - لكون وجود كل منهما مانعاً عن وجود الآخر - وعدم كل منهما متوقفاً على وجود الآخر حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره على نفسه وهو ملاك الدور.

=====

وحاصل الإشكال: إن وجود أحد الضدين - وإن كان متوقفاً على عدم الآخر - إلا إن عدم أحدهما لا يتوقف على مانعية الآخر ووجوده؛ إلا بعد أن يكون المقتضي للضد المعدوم موجوداً، والمقتضي لا يكون موجوداً؛ بل هو محال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المراد بالمقتضي هو: الإرادة، ويستحيل تعلق إرادتين من شخص واحد بالضدين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه من المستحيل تعلق الإرادة بإيجاد الصلاة؛ كي يكون المقتضي لها موجوداً، وكان عدمها مستنداً إلى المانع وهو الإزالة، لأن المفروض:

تعلقها بإيجاد الضد الموجود أعني: الإزالة، ثم المعلق على المحال محال، فصلاحيته وجود الضد لكونه مانعاً عن الضد المعدوم محال، فينحصر التوقف في طرف واحد وهو مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر، ولا توقف في طرف مقدمة وجود أحد الضدين لعدم الآخر، لكونه مشروطاً بوجود المقتضي المحال، كما عرفت فارتفع محذور الدور، ولا دور ولا غائلته.

(1) أي: صدق القضية في نفسها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك أي: لأن يستند إليه عدم الضد الآخر؛ وذلك «لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها»؛ لأن مناط صدق القضية الشرطية هو: ثبوت الملازمة والعلاقة بين المقدم والتالي واقعا وإن كان طرفاها كاذبين؛ كأن يقال للحجر: «إن كان هذا إنساناً كان ناطقاً»، بل قد يكون طرفاها مستحيلين، كقوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا. الأنبياء، الآية:

.22

ثم القضية الشرطية المتصورة في المقام هي: «لو وجد المقتضي والشرط لوجود الضد المعدوم فعلاً، كان الضد الموجود مانعاً عنه»، وهذه القضية الشرطية - وإن كانت صادقة في نفسها - إلا إن صدقها لا يستلزم صدق طرفيها، بل هي صادقة وإن كان طرفاها كاذبين، كما عرفت. فصدق الشرطية فيما نحن فيه لا يستلزم صلاحية عدم الضد المعدوم مستنداً إلى الضد الموجود وكونه مانعاً، كي يكون التوقف من الطرفين، فيقال بلزوم الدور أو بقاء غائلته، هذا تمام الكلام في الإشكال على الدور وملاكه.

ص: 238



مساوق (1) لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين؛ ضرورة: أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلاً توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - و صلوحه لها.

=====

(1) هذا خير لقوله: «و المنع عن صلوحه لذلك»، و دفع للإشكال المذكور.

و توضيح الدفع: يتوقف على مقدمة وهي: أن المفروض هو التضاد بين الصلاة و الإزالة على فرض ضيق وقت الصلاة، ثم توقف وجود الضد، كالإزالة على عدم الضد الآخر كالصلاة يكون أمراً بديهيًا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن منع صلاحية كون وجود الضد مانعا عن وجود الضد الآخر موجب لإنكار المانعية رأساً و هو باطل قطعاً؛ لاستلزامه نفي التوقف حتى من طرف الوجود، و هو خلاف البدهية؛ لأن توقف وجود الضد على عدم الضد الآخر بديهي. و بعبارة أخرى: أن الضد الموجود - كالإزالة - لو لم يكن صالحاً للمنع عن ضده المعدوم فعلاً - كالصلاة - مع تحقق علته من المقتضي و الشرط لوجب وجوده؛ لعدم انفكك المعلول عن علته، و لازمه: إمكان اجتماع الصلاة و الإزالة في الوجود؛ إذ المفروض: عدم صلاحية الضد الموجود فعلاً - و هو الإزالة - للمنع عن وجود الصلاة، و من البديهي: أن اجتماعهما في زمان واحد يرفع المانعية من الطرفين، و هو باطل؛ لأن المفروض - كما عرفت في المقدمة - هو التضاد و المانعية، فعدم كون الضد الموجود صالحاً للمنع أيضاً باطل.

فالنتيجة هي: صلاحية الضد الموجود للمنع عن وجود الضد المعدوم و هو المطلوب في المقام، فيعود إشكال الدور؛ لأن عدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر بعد فرض وجود المقتضي و الشرط، كما أن وجود الآخر يتوقف على عدم الأول.

و من هنا ظهر: صدق القضية الشرطية بكلا طرفيها في المقام، فيصح: أن يقال: «لو وجد المقتضي و الشرط لوجود الضد المعدوم فعلاً كان الضد الموجود مانعاً عنه»، فصدق تالي هذه القضية الشرطية إنما هو لأجل خصوصية وهي التضاد و التمانع، كما عرفت.

و كيف كان؛ فقد ردّ المصنف جواب المشهور عن إشكال الدور، فيبقى الدور على حاله. فاستدلال المشهور بحرمة الضد من جهة وجوب المقدمة غير صحيح لكونه دورياً، فلا يصح أن يقال: - إن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، و مقدمة الواجب واجبة، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محالة يكون محرماً، و هذا معنى النهي عنه - لأن هذا الاستدلال مستلزم للدور الباطل.

إن قلت: (1) التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البداهة.

قلت: (2) التمانع بمعنى: التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب

=====

(1) الغرض من هذا الكلام هو: دفع الإشكال عن استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجود مقدمة الواجب.

توضيح ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي: أن لنا مقدمتين واضحتين، كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار:

الأولى: ثبوت التمانع والتضاد بين الضدين، ولهذا يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد.

الثانية: كون عدم المانع من مقدمات وجود الشيء؛ لأن عدم المانع من أجزاء العلة التامة المتقدمة رتبة، فالتمانع بين الضدين، وكذا كون عدم المانع من أجزاء العلة التامة أمران بديهيان.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن هاتين المقدمتين تنتجان كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر ودخيلاً في وجوده دخل عدم المانع في وجود المعلول، فإذا كان عدم الضد مقدمة للواجب لكان واجبا على القول بوجود المقدمة، فيكون فعله منهيًا عنه، ففعل الصلاة منهي عنه؛ لأن تركها مقدمة للواجب أعني: الإزالة.

فما استدل به المشهور بوجود المقدمة على النهي عن الضد صحيح، فالإشكال عليه بمنع التمانع بين الضدين، ومنع مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ليس إلا شبهة في مقابل البداهة.

### **دفع الإشكال عن استدلال المشهور على أن النهي عن الضد مقدمة الواجب**

(2) هذا جواب عن قوله: «إن قلت: ...» إلخ. الغرض منه: عدم صحة استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجود مقدمة الواجب، فليس الإشكال عليهم كالشبهة في مقابل البداهة.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: إن للتمانع إطلاقين:

الأول: التمانع بمعنى التعاند بين شيئين؛ بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود كاجتماع المتناقضين.

الثاني: التمانع بمعنى: كون أحدهما مانعا عن الآخر؛ بأن يكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر و متقدما عليه طبعاً تقدم جزء العلة على المعلول، و التمانع بهذا المعنى هو المصطلح عندهم.

فيه ولا شبهة تعتريه، إلا إنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته، لا مقدما عليه و لو طبعاً، و المانع الذي يكون موقفاً عليه الوجود (1) هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء و يزاحمه في وجوده.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن استدلال المشهور على النهي عن الضد بوجود المقدمة إنما يتم فيما لو كان المراد بالتمانع المعنى الثاني الاصطلاحي؛ لأن التمانع بهذا المعنى يكون مقتضياً لمقدومية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

ولكن التمانع بهذا المعنى غير ثابت في الضدين، بل القدر الثابت من التمانع هو:

استحالة اجتماعهما في الوجود، و أما مقدومية عدم أحدهما للآخر فليست بثابتة؛ و ذلك لعدم انطباق ضابط المانع الاصطلاحي عليه؛ لأن ضابطه: أن المانع عبارة عما ينافي و يزاحم المقتضي - بالكسر - في تأثيره، و ترتب المقتضي - بالفتح - عليه بحيث يكون عدمه من أجزاء علة وجود الأثر و متقدماً، و هذا المعنى من المانع لا ينطبق على الضد، لكون الضدين كالنقيضين في رتبة واحدة، لوضوح: عدم تقدم وجود البياض على وجود السواد بشيء من أقسام السبق و التقدم، بل هما في رتبة واحدة، و مع وحدة رتبة العينين في الضدين لا بد أن يكون نقيض كل منهما أيضاً في رتبة عين الآخر حفاظاً لمرتبة النقيضين، فعدم البياض يكون في رتبة وجود السواد؛ إذ المفروض: كون نفس البياض في رتبة السواد، و مع اتحاد عدم أحدهما مع عين الآخر رتبة لا تتصور المقدومية المتقومة بالتقدم. فدعوى: مقدومية عدم أحدهما لوجود الآخر - كما في دليل المشهور - باطلة؛ لاستلزامها انخراط قاعدة وحدة رتبة النقيضين.

(1) أي: ما يكون وجود المأمور به موقفاً على عدمه - بحيث يكون عدمه مقدماً - هو المانع؛ بمعنى: «ما كان ينافي و يزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء و يزاحمه في وجوده» كما هو في الضدين، فإن كلا منهما يعاند الآخر في وجوده، و لا يمنع عن تأثير مقتضي الآخر، فليس مانعاً بالمعنى الاصطلاحي إذ المانع بهذا المعنى من شأنه منع تأثير المقتضي. و مع عدم المنع كيف يكون مانعاً؟

فالمتحصل: أنه لا وجه لمقدومية عدم أحد الضدين لوجود الآخر، و بالتالي لا وجه لاستدلال المشهور بوجود المقدمة على النهي عن الضد بأن يقال: إن عدم الضد كالصلاة واجب لكونه مقدماً للواجب كالإزالة، فتحرم الصلاة لكونها مانعة عن الواجب؛ لما عرفت غير مرة: من أن عدم أحد الضدين لا يكون مقدماً للضد الآخر.

نعم؛ (1) العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر و مزاحما لمقتضيه في تأثيره مثلا: تكون شدة الشفقة على الولد الغريق و كثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة و الشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيدا (2).

و مما ذكرنا (3) ظهر: أنه لا فرق بين الضد الموجود و المعدوم، في أن عدمه الملائم

=====

(1) هذا استدراك على ما تقدم؛ من كون عدم أحد الضدين دائما مستندا إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع و هو الضد الآخر.

و حاصل الاستدراك - على ما «في منتهى الدراية، ج 2، ص 449» - أنه قد يتفق أن يكون عدم أحد الضدين مستندا إلى وجود المانع و هو الضد الآخر، كما إذا كان المقتضي لكل واحد من الضدين موجودا، و كان مقتضي أحدهما أقوى من مقتضي الآخر، فإن الأقوى يؤثر في مقتضاه، فيوجد، و يعدم الآخر، فلا محالة يستند حينئذ عدم الآخر إلى المانع، و هو علة وجود الضد الآخر؛ لا إلى عدم مقتضيه، إذ المفروض: وجوده كالمثال المذكور في المتن، فإن المقتضي لإنقاذ الأخ - و هو الشفقة - موجود، فعدمه لا محالة يستند إلى المانع؛ و هو زيادة الشفقة على الولد، فليس عدم الضد دائما مستندا إلى عدم المقتضي، بل قد يستند إلى وجود المانع؛ و هو علة وجود الضد الآخر.

(2) أي: تأمل جيدا حتى تعرف الفرق بين عدم هذا النحو من المانع الذي يصح عدّه من المقدمات، و بين عدم مانع يكون في رتبة الضد فلا يصح عدّه من المقدمات.

### التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم

(3) أي: مما ذكرنا من إن عدم أحد الضدين ليس من مقدمات الضد الآخر؛ ظهر حال القول بالتفصيل بين الضد الموجود و بين الضد المعدوم، فيكون عدم الأول مقدمة لوجود الآخر؛ دون الثاني أي: لا يكون عدم الضد المعدوم مقدمة لوجود الضد الآخر.

فحاصل التفصيل هو تسليم المقدمية في الضد الموجود دون المعدوم، مثلا: إذا كان الجسم مشغولا بالسواد كان بياضه موقوفا على رفع السواد و عدمه؛ لاستحالة اجتماع الضدين في محل واحد، فيتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر، و يكون عدم أحدهما مقدمة للآخر.

و أما إذا لم يكن أحد الضدين موجودا في محل؛ بأن لم يكن الجسم مشغولا بالسواد، فلا يتوقف وجود البياض فيه على عدم السواد، فعدم الضد المعدوم لا يكون مقدمة لوجود الآخر.

فهذا القول: مركب من جزئين:

لشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك؛ لا بد أن يجمع معه من غير مقتض لسبقه، بل عرفت: ما يقتضي عدم سبقه (1).

فانقدح بذلك: (2) ما في تفصيل بعض الأعلام حيث قال: «بالتوقف على رفع أما الأول فهو: مقدمة عدم الضد الموجود كالسواد لوجود الضد المعدوم كالبياض.

=====

و أما الثاني فهو: عدم مقدمية عدم الضد المعدوم لوجود الضد الآخر. و الوجه فيه: أن عدم الضد صار مقدمة للآخر من حيث كون عدم المانع مقدمة، وغير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدمة للضد الآخر.

وقد أجاب المصنف عن هذا التفصيل: بقوله: «و مما ذكرنا ظهر...» إلخ. و حاصل جواب المصنف: أنه قد ظهر مما سبق: أن عدم الضد لا يكون من المقدمات الوجودية للضد الآخر، إذ قد عرفت: أن عدم الضد مقارن للضد الآخر و في رتبته؛ و لا يكون متقدما عليه، فلا يكون مقدمة له سواء كان الضد موجودا أو معدوما، لاعتبار السبق في المقدمية المنتفي في الضدين لما عرفت: من اتحاد عدم كل ضد مع وجود الضد الآخر من حيث الرتبة.

(1) أي: ما يقتضي عدم سبق عدم أحد الضدين على وجود الآخر حيث قال المصنف في أوائل البحث: «كيف و لو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده...» إلخ، و قد تقدم لزوم الدور الباطل؛ من توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعة، و توقف عدم أحد الضدين على الآخر توقف عدم الشيء على مانعة.

توضيح عبارة المصنف بالمثل: أن عدم البياض الملازم هذا لعدم السواد المناقض هذا لعدم لوجود البياض المعاند وجود البياض للسواد لا بد أن يجمع عدم البياض مع السواد، و ليس سابقا على السواد حتى يكون من مقدماته.

قوله: «لا بد أن يجمع» خبر لقوله: «في أن عدمه»؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 230» مع تصرف ما.

(2) أي: ظهر بما ذكرناه من عدم الفرق بين عدم الضد الموجود وعدم الضد المعدوم من حيث الرتبة أي: ظهر الإشكال «في تفصيل الأعلام»، و هو المحقق الخوانساري على ما يحكى عنه «حيث قال بالتوقف» أي: توقف الضد «على رفع الضد الموجود»، فرفع الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر، «و عدم التوقف على عدم الضد المعدوم»، فعدم الضد المعدوم ليس مقدمة لوجود الآخر. و قد عرفت الجواب عن هذا التفصيل و قلنا: إن الضد سواء كان موجودا أو معدوما ليس عدمه مقدمة للضد الآخر.

الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم»، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق و بذلك حقيق.

فقد (1) ظهر: عدم حرمة الضد من جهة المقدمة.

و أما (2) من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه.

=====

(1) هذه نتيجة ما أفاده المصنف: من منع مقدمة عدم الضد لوجود الآخر و حاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 454» -: أنه - بعد منع المقدمة - اتضح عدم حرمة الضد حيث أنها كانت مبنية على مقدمة ترك الضد، بتقريب: أن ترك الصلاة واجب؛ لكونه مقدمة للواجب - و هو الإزالة - فوجود الصلاة حرام؛ لكونه ضدا للواجب أعني:

الإزالة.

هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لأجل مقدمة عدم الضد لوجود الآخر، و بعد منع المقدمة ينهدم ما بني عليها من الاقتضاء المزبور.

(2) هذا إشارة إلى القول بوجوب ترك الضد و النهي عنه «من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم»، فالغرض من هذا: تقريب اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد من جهة التلازم بين فعل المأمور به و ترك ضده في الحكم بالوجوب، فلا بد أولا: من توضيح هذا القول، و ثانيا: توضيح ما أجاب عنه المصنف «قدس سره».

و أما توضيحه: فيقال: إن عدم الضد و إن لم يكن مقدمة لفعل الضد الآخر الواجب إلا إنه ملازم له في الحكم، مثلا: عدم الصلاة ملازم لوجود الواجب أعني: الإزالة، و كل ملازم الواجب واجب، فعدم الصلاة واجب و وجودها حرام، و منهي عنه، فوجوب عدم الصلاة من باب التلازم يقتضي النهي التحريمي عن وجودها، و لازم ذلك: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لأجل التلازم. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح هذا القول.

أما توضيح جواب المصنف عنه: فقد أشار إليه بقوله: «فغايته...» إلخ و حاصله: إن غاية ما يقال في المقام من أجل الملازمة بين عدم الصلاة، و بين وجود الإزالة في الوجود الخارجي: أنه لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين في الوجود محكوما فعلا بغير ما حكم به الملازم الآخر؛ مثل: أن تكون الإزالة واجبة، و عدم الصلاة حراما، و أما لزوم أن يكون أحدهما محكوما بمثل حكم الآخر في الوجوب و الحرمة؛ فلا يكون عليه دليل لا عقلا

و عدم (1) خلو الواقعة عن الحكم فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا- الفعلي، و لا شرعا، فالمتحصل هو: منع الاقتضاء من جهة التلازم؛ كمنعه من جهة مقدمة عدم الضد.

=====

و خلاصة وجه منع الاقتضاء من ناحية التلازم: هو منع الكبرى و هي لزوم اتحاد المتلازمين وجودا في الحكم؛ و ذلك لما تقرر عند مشهور العدلية: من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من الملاكات الداعية إلى تشريعها، و التلازم المذكور يوجب ثبوت الحكم للملازم بلا ملاك يدعو إلى تشريعه له، لوضوح: أن المفروض: عدم الملاك إلا في متعلق الحكم؛ كالاتقبال الذي هو واجب، لمصلحة فيه. و أما ملازمه: - كاستدبار الجدي في بعض الأمكنة - فلا ملاك له يقتضي وجوبه.

و إثبات الوجوب له للتلازم بينه و بين الاستقبال الواجب مما لا يساعده برهان، و لا وجدان - كما في البدائع - نعم؛ لا بد أن لا يكون الملازم محكوما بحكم فعلي يوجب عجز المكلف عن امتثال أمر الملازم الآخر، كالاتقبال، فإن ملازمه - كالاتدبار في بعض الأقطار - يمتنع أن يكون محرما، لكونه سالبا للقدرة على إطاعة أمر الاستقبال و معجزا للبعد عن امتثاله. كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 455».

فالمتحصل: أن مبنى اعتبار وحدة المتلازمين وجودا في الحكم ممنوع جدا، إذ لا دليل على لزوم اشتراكهما في الحكم، كما عن الكعبي القائل بلزوم اتحادهما فيه.

(1) إشارة إلى توهم بتقريب: إن عدم الصلاة لا يخلو عن ثلاثة أحوال: 1 - الوجوب. 2 - غير الوجوب. 3 - أن لا يكون له حكم أصلا.

ثم الأول: هو المطلوب، و الثالث: كالثاني غير صحيح؛ إذ على الثالث: يلزم خلو الواقعة عن الحكم و هو باطل، و الثاني: مستلزم لاختلاف المتلازمين في الحكم و هو باطل.

فالصحيح: هو الأول؛ أي: وجوب عدم الصلاة المستلزم لحرمة فعلها، و كونه منهيها عنه.

و حاصل الجواب: هو الالتزام بالثالث، و القول بخلو الواقعة أي: عدم الصلاة عن الحكم الفعلي دون الحكم الواقعي الإنشائي، و ليس خلو الواقعة عن الحكم الظاهري الفعلي باطلا و لا مستحيلا، فعدم الصلاة - مثلا - الملازم لوجود الواجب - كالإزالة - لا يخلو عن حكم واقعي إنشائي كالحرمة مثلا؛ إلا إنه لا يصير فعليا لملازمته مع وجود واجب، فلا يلزم من نفي فعلية الحكم الملازم نفي الحكم الإنشائي، حتى يلزم محذور خلو الواقع عن الحكم الواقعي، فلا حرمة للضد من جهة التلازم، فالأمر بأحد الضدين

لا يقتضي النهي عن ضده من ناحية التلازم؛ لأن الضد لا يصير حراماً لأجل الأمر بضده؛ بل هو باق على ما كان عليه من الحكم الواقعي، فالصلاة إذا كان حكمها الواقعي الوجوب و كان فعلياً، لا يتغير بمضادتها للإزالة، بل يبقى على الوجوب أن فعليته تتبدل بالإنشائية. وقد تركنا ما في المقام من بعض الكلام رعاية للاختصار، هذا تمام الكلام في الضد الخاص.

### خلاصة الكلام مع ما هو رأي المصنف «قدس سره» في المقام

يتلخص البحث في أمور:

1 - أن الحق كون مسألة الضد من المسائل الأصولية؛ لأن الغرض منها هو إثبات الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضده؛ لا ثبوت الحرمة لضع الواجب حتى تكون فقهية.

المراد من الضد هو: مطلق المعاند و المنافي؛ سواء كان أمراً و جودياً كالضع الخاص، أو عدمياً كالضع العام.

المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة: ليس ما هو ظاهره أعني: الاستلزام، بل الأعم منه و من الاقتضاء على نحو العينية أو الجزئية.

و ذلك أولاً: لإطلاق لفظ الاقتضاء الشامل لجميع المعاني.

و ثانياً: أن الغرض هو بيان حال الضد العبادي صحة و فساده؛ من غير فرق بين أنحاء الاقتضاء، و عمومية الغرض تقتضي عمومية النزاع.

و ثالثاً: وجود الأقوال في المسألة يقتضي عموم الاقتضاء؛ ليعم جميع الأقوال:

الأول: القول بالعينية: يعني: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده.

الثاني: القول بالجزئية: يعني: أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده بالتضمن؛ بأن يكون النهي عن الضد جزءاً من الأمر بالشيء.

الثالث: أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء.

2 - إن عمدة القول هو الاقتضاء من باب المقدمية؛ بتقريب: أن عدم أحد الضدين مقدمة للضع الآخر الواجب فيكون واجبا من باب المقدمة، فإذا وجب ترك الضد حرم فعله قهراً، و هذا معنى النهي عن الضد.

هذا هو المشهور، و هذا يتوقف على مقدمية عدم أحد الضدين للآخر لأجل التمانع و التعاند بين الضدين، فيكون عدم كل منهما من أجزاء العلة التامة، لأن عدم المانع من



أجزاء العلة، فكان من المقدمات، فإذا كان أحدهما واجبا كان ترك الآخر أيضا واجبا، وفعله حراما ومنهيا عنه، وهذا معنى النهي عن الضد الخاص. هذا ملخص توههم مقدمة ترك أحد الضدين عن الضد الآخر.

وقد أورد المصنف على هذا التوههم بوجوه:

الأول: أن كون شيء مقدمة لشيء آخر يكون مستلزما لتقدم ما هو مقدمة للآخر، وليس عدم الضد المانع مقدما على وجود الضد الآخر، فلا يكون مقدمة له؛ لاعتبار السبق والتقدم في المقدمة.

الثاني: النقض بالمتناقضين؛ بأن يقال: إنه لا إشكال في أن التنافي بين المتقابلين بالتناقض أقوى من التنافي بين المتقابلين بالتضاد، مع إنه من المسلم: كون أحد المتناقضين في رتبة الآخر، فكذلك الضدين في المقام حيث إن التنافي بينهما لا يقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر حتى يكون مقدمة له.

الثالث: أن فرض مقدمة عدم أحدهما لوجود الآخر مستلزم للدور الباطل، بتقريب:

أنه كما أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع، فكذلك عدم أحدهما يتوقف على وجود الآخر توقف عدم الشيء على وجود المانع، وهو دور واضح.

3 - «و ما قيل في التفصي عن هذا الدور» قال المحقق الخوانساري في التفصي عن الدور: بما حاصله: أن الدور مسلم إذا كان التوقف من الطرفين بالفعل، وأما إذا كان التوقف من أحد الجانبين بالفعل ومن الآخر بالقوة فيندفع الدور، وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك فإن توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر - وإن كان فعليا - إلا أن توقف عدم أحدهما على وجود الآخر لا يكون بالفعل، لأن عدم الضد يمكن أن يكون مستندا إلى عدم المقتضي، مثلا: بأن يكون عدم الصلاة مستندا إلى عدم الإرادة لا إلى وجود الإزالة.

نعم؛ يكون عدم الصلاة مستندا إلى وجود الإزالة عند وجود المقتضي للصلاة أعني:

الإرادة.

و كيف كان؛ فإذا لم يكن التوقف فعليا من الطرفين لا يلزم الدور؛ لأن التغاير بين الطرفين بالشأنية والفعلية يكفي في دفع الدور.

«إن قلت: هذا» أي: هذا إشكال على التفصي من الدور وحاصله: أن ما ذكر في دفع

الدور من التباير بين الطرفين بالفعلية و الشأنية - و إن كان صحيحا في دفع الدور - إلا إنه لا يجري في جميع الموارد، بل في بعض الموارد، و هو ما إذا كانت الإرادة من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض و السواد في زمان واحد و مكان كذلك؛ حيث يمتنع تعلق إرادة واحدة بشيئين متضادين، فلا محالة يكون عدم أحد الضدين مستندا إلى عدم المقتضي و هو الإرادة.

و أما إذا كانت الإرادة من شخصين: فعدم أحد الضدين حينئذ مستند إلى وجود المانع فعلا - و هو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضي؛ إذ المفروض: وجوده أعني: إرادة إيجاد الضد الآخر من شخص آخر، فيلزم الدور؛ لأن التوقف فعلي من الطرفين.

وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله: أن عدم أحد الضدين دائما مستند إلى عدم المقتضي حتى في مورد إرادة الضدين من شخصين؛ لأن المراد بالمقتضي هي الإرادة المؤثرة في المراد، و هي منتفية في المقام لمغلووية إحدى الإرادتين، و مع المغلووية يكون عدم الضد مستندا إلى عدم المقتضي أعني: الإرادة المغلوبة، لا إلى وجود المانع حتى يلزم الدور، فالتفصي عن الدور صحيح و متين.

وقد أجاب المصنف عن التفصي المذكور بقوله: «غير سديد»، و حاصل الجواب: أن ما قيل - في التفصي عن الدور من التباير بين الطرفين بالشأنية و الفعلية - و إن كان دافعا بالتقريب المزبور: لأن الدور مبني على التوقف الفعلي من الطرفين - إلا إن ملاك استحالة الدور - و هو: توقف الشيء على نفسه، و تأخره كذلك - باق على حاله؛ لأن مجرد التوقف الشأني من طرف العدم يكفي في بقاء ملاك الدور، بتقريب: أن وجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلا على عدم الآخر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته رتبة، و عدم الضد الآخر حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد أي: على وجود المقتضي فهو متأخر عن وجود هذا الضد رتبة فيلزم ما ذكرناه: من تقدم الشيء عن نفسه، و تأخره عن نفسه.

4 - «و المنع عن صلوحه لذلك» أي: هذا إيراد على صلاحية أحد الضدين مانعا عن الآخر و حاصله: أننا نمنع مقدمة: عدم أحد الضدين لوجود الآخر المستلزم لأن يكون وجوده مانعا عن الآخر كي يلزم المحذور المذكور؛ لأن كون عدم أحدهما مستندا إلى الآخر إنما هو على فرض وجود المقتضي و هو محال و المعلق على المحال محال؛ أي:

مقدمة عدم أحد الضدين للآخر معلق على وجود المقتضي المحال فهو أيضا محال، فلا

يكون الضد الموجود صالحا لأن يكون مانعا عن الضد المعدوم، فوجود أحد الضدين - وإن كان متوقفا على عدم الآخر - إلا إن عدم الآخر لا يكون متوقفا على وجوده؛ وذلك لعدم المقتضي، والتوقف على الوجود مشروط بوجود المقتضي كما عرفت وحينئذ فلا يلزم المحذور وهو: كون شيء واحد متقدما ومتأخرا.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بقوله: «مساوق لمنع مانعية الضد».

وحاصل الجواب: أن منع صلاحية كون وجود الضد مانعا عن الضد الآخر موجب لإنكار مانعية الضد أصلا؛ لاستلزامه نفي التوقف حتى من طرف الوجود، وهو خلاف البداهة؛ لأن توقف وجود الضد على عدم الآخر من البديهيات.

5 - «إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار» الغرض من هذا الكلام: إثبات مقدمة عدم أحد الضدين للآخر، فيكون عدمه واجبا إذا كان الضد الآخر واجبا، وفعله حراما ومنهيا عنه.

ملخص الكلام: لنا مقدمتان واضحتان وهما: التمانع بين الضدين، وكون عدم المانع من مقدمات المأمور به؛ وهاتان المقدمتان تنتجان وجوب ترك ضد المأمور به، فيكون فعله منهيا عنه، وهو المطلوب في المقام.

وقد أجاب المصنف عنه بما حاصله: أن المراد بالتمانع بين الضدين هو: التعاند؛ بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود، ومن التمانع بهذا المعنى لا يلزم أن يكون عدم أحدهما مقدمة للآخر، وليس التمانع بما هو المصطلح عندهم وهو: كون أحدهما مانعا عن الآخر؛ بأن يكون عدمه دخيلا في وجود الآخر ومتقدما عليه حتى تكون مقدمة له.

نعم؛ قد يتفق أن يكون عدم أحد الضدين مستندا إلى وجود الآخر، فيكون وجوده مانعا كما إذا كان المقتضي لكل منهما موجودا، وكان المقتضي لأحدهما أقوى من المقتضي في الآخر، فيوجد أحدهما دون الآخر، فلا محالة يكون عدم الآخر مستندا إلى المانع وهو علة الآخر؛ لا إلى عدم المقتضي لوجوده بالفرض.

6 - وقد ظهر مما ذكرناه - من عدم كون ترك أحد الضدين من مقدمات الآخر -:

حال التفصيل بين الضد الموجود - فيكون عدمه مقدمة لوجود الآخر - وبين الضد المعدوم فلا يكون عدمه مقدمة للآخر؛ بدليل: أن عدم الضد صار مقدمة لوجود الآخر؛ من حيث كون عدم المانع من المقدمات، وغير الموجود ليس مانعا، كي يكون عدمه من مقدمات الآخر.

فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا، بل على ما هو عليه لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي.

=====

و خلاصة ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التفصيل: أنه قد ظهر بما سبق: أن عدم الضد لا يكون من المقدمات الوجودية للضد الآخر لاتحادهما رتبة، فلا يكون مقدمة؛ من غير فرق بين عدم الضد الموجود والمعدوم. هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل مقدمية عدم الضد.

أمّا اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده من جهة: لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فيقال: إن عدم الضد - وإن لم يكن مقدمة للضد الآخر الواجب - إلاّ إنه ملازم له في الحكم، مثلا: عدم الصلاة ملازم لوجود الإزالة وهي واجبة، وكل ملازم الواجب واجب، فعدم الصلاة واجب، ووجودها حرام ومنهي عنه، فوجوب عدم الصلاة يقتضي النهي عنها من باب التلازم. ولازم ذلك: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من باب التلازم.

وقد أجاب المصنف عن هذا القول: بما حاصله: أن غاية ما يقال - في المقام من أجل الملازمة بين عدم الصلاة ووجود الإزالة في الوجود الخارجي - أنه لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين محكوما بغير ما حكم به الآخر، كوجوب الإزالة، وحرمة ترك الصلاة.

أما لزوم أن يكون أحدهما محكوما بمثل حكم الآخر في الوجوب والحرمة: فلا دليل عليه عقلا وشرعا. ولا يلزم خلو الواقعة عن الحكم الواقعي لو لم يكن أحدهما محكوما بمثل حكم الآخر؛ وإن كان يلزم خلّوها عن الحكم الواقعي الفعلي، وهو ليس بباطل، ولا مستحيل.

7- رأي المصنف (قدس سره):

1 - المراد من الاقتضاء في العنوان: هو الأعم من الاقتضاء على نحو العينية والجزئية والاستلزام.

2 - المراد من الضد: هو مطلق المعاند والمنافي؛ سواء كان أمرا وجوديا أو عدميا.

3 - الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا:

1 - أي: لا على نحو العينية.

2 - ولا على نحو الجزئية.

3 - ولا من جهة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

4 - ولا من جهة التلازم في الحكم بين المتلازمين في الوجود.

ص: 250

الأمر الثالث: (1) أنه قيل: (2) بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك، حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل، و المنع عن الترك.

و التحقيق: (3) أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا و مرتبة وحيدة أكيدة من

=====

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان عدم الاقتضاء بنحو التضمن و العينية.

### **القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بالتضمن**

(2) القائل: هو صاحب المعالم، قال «قدس سره»: ما لفظه: «لنا على الاقتضاء في المقام - بمعنى الترك - : ما علم؛ من أن ماهية الوجوب مركبة من أمرين: أحدهما: المنع من الترك، فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن، و ذلك واضح». معالم الدين، ص 178.

توضيح - ما في المعالم - يتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين الدلالة المطابقية و التضمنية و الالتزامية، و الأولى: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ الإنسان على «الحيوان الناطق».

و الثانية: هي دلالة اللفظ على ما هو جزء لما وضع له؛ كدلالة لفظ الإنسان على «الحيوان أو الناطق» فقط.

و الثالثة: هي دلالة اللفظ على ما هو خارج عما وضع له؛ إلا إنه لازم لما وضع له؛ كدلالة لفظ الإنسان على الكتابة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الأمر موضوع للوجوب الذي هو مركب من طلب الفعل و المنع من الترك، فالأمر يدل على الوجوب مطابقة و على المنع من الترك تضمنا، من باب دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، فيكون اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه بالتضمن.

(3) أي: و التحقيق في بطلان هذا القول. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن دلالة الأمر على النهي عن الشيء بالتضمن إنما يصح فيما إذا كان معنى الأمر - و هو الوجوب - مركبا من جزئين، كما تقدم في تقريب قول صاحب المعالم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن معنى الأمر - و هو الوجوب - ليس مركبا من جزئين: أحدهما: طلب الفعل، و الآخر: المنع من الترك، بل حقيقة الوجوب أمر بسيط حيث إنه عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب يعبر عنها بالطلب الشديد، كما أن الندب هو الطلب الضعيف، نعم؛ يكون المنع من الترك من لوازم الطلب الشديد، كما أن عدم المنع من لوازم الطلب الضعيف، فتعريف جلّ الأصوليين للوجوب - بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك - تعريف له بلازمه؛ لما عرفت: من أن لازم المرتبة الشديدة من الطلب هو

الطلب؛ لا مركبا من طلبين (1).

نعم؛ (2) في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه: أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته، بل من خواصه و لوازمه بمعنى: أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة، و كان يبغضه (3) البتة. و من هنا (4) انقح: أنه لا- المنع من الترك، لا إن للوجوب جنسا و فصلا، حتى يكون مركبا، و عليه: فليس المنع من الترك جزءا من مدلول الأمر حتى يقال باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن الضد العام بمعنى الترك بالتضمن.

=====

فدعوى الاقتضاء التضمني ساقطة من الأساس؛ لابتنائها على تركب الوجوب الذي أنكره المصنف، و قال ببساطته.

أما وجه بساطته - بناء على أنه إرادة نفسانية - فهو: كونه حينئذ من الأعراض التي هي من البسائط الخارجية.

و أما بناء على كونه أمرا اعتباريا عقلايا، منتزعا من الإنشاء بداعي البعث و التحريك فهو: كون الاعتباريات أشد بساطة من الأعراض؛ إذ ليس لها جنس و فصل عقلي أيضا بخلاف الأعراض.

### الجواب عن الاقتضاء التضمني

(1) أي: ليس الوجوب مركبا من طلبين: أحدهما: طلب الفعل، و الآخر: طلب عدم تركه، حتى تصح دعوى الاقتضاء التضمني المذكور، كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 460».

(2) هذا استدراك على البساطة، و دفع لتوهم التنافي بين الالتزام ببساطة الوجوب، و تحديدهم: بأنه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك؛ لأن التحديد المذكور ظاهر في التركب.

و حاصل الدفع: أن التحديد المزبور ليس حقيقيا حتى ينافي ما التزم به من البساطة، بل غرضهم من التحديد المزبور تعريف تلك المرتبة الأكيدة من الطلب؛ المسماة بالوجوب بلوازمها و خواصها التي منها المنع من الترك. و هذا التحديد أوجب توهم التركب، و كون المنع من الترك جزءا مقوما للوجوب، و فصلا منوعا للطلب، و ليس الأمر كما توهم؛ إذ يلزم حينئذ قيام الوجوب بالوجود و العدم و هو باطل؛ بداهة: قيامه بالوجود فقط.

(3) أي: يبغض الترك، و هذا كاشف عن رضا الأمر به.

(4) أي: مما ذكرنا: من أن الوجوب بسيط، و لازمه المنع من الترك؛ ظهر: أنه لا وجه لدعوى العينية أي: كون الأمر بالشئ عين النهي عن ضده العام، فقوله: «و من هنا

وجه لدعوى العينية، ضرورة: (1) أن اللزوم يقتضي الاثنية لا الاتحاد والعينية.

نعم؛ لا بأس بها (2)، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه؛ كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه، فافهم (3).

=====

انقدح» ردّ للقول بالاقتضاء بنحو العينية، ونسب هذا القول إلى القاضي، وبعض المحققين حيث قالوا: بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام، فالأمر بالصلاة - مثلا - عين النهي عن تركها، فقولنا: «صلّ» عين قولنا: «لا تترك الصلاة» بتقريب: أن الأمر بالشيء - كالصلاة والنهي عن تركه عنوانان متحدان عينا؛ وإن كانا متغايرين مفهوما، فإن قولنا:

«صلّ ولا تترك الصلاة»، متغايران مفهوما لتغاير الأمر والنهي، فالمراد بالعينية هي: العينية بحسب المصداق لا بحسب المفهوم.

(1) تعليل لوجه الانقداح. توضيح ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي: أنه قد عرفت بساطة الوجوب، وأن المنع من الترك من لوازمه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اللزوم يقتضي الاثنية يعني: كون المنع من الترك من لوازم الوجوب يقتضي الاثنية، - فلا وجه لدعوى العينية - إذ من البديهي: أن اللزوم إضافة متقومة بشيئين: أحدهما: لازم، والآخر: ملزوم، فيمتنع قيامه بشيء واحد، فلا تصح دعوى العينية المنافية للاثنية، والمتحصل: أن الأمر والنهي متضادان، فلا يعقل أن يكون أحدهما عين الآخر.

(2) أي: لا بأس بالعينية بالعبارة والمجاز، لا حقيقة بأن يقال: إن قولنا: «صلّ» - مثلا - وإن كان طلبا واحدا نحو الفعل حقيقة، إلا إنه تصح نسبته إلى الترك أيضا بالعبارة والمسامحة، يعني: يصح التعبير عن طلب فعل الصلاة، «لا تترك الصلاة مجازا»؛ لأن الطلب تعلق حقيقة بالفعل، فتعلقه بالترك لا بد أن يكون بالعرض والمجاز، ولكن هذا النحو من العينية لا يفيد القائل بها إذ هو قائل بالعينية الحقيقية، أي: يقول: إن مدلول «صلّ» هو: لا تترك الصلاة بعينه، ولا يقول بها من باب المجازية والعبارة.

(3) لعله إشارة إلى: أن المراد من العينية هي العينية المصدقية، ولا مانع منها. أو إشارة إلى: أن التوجيه المزبور - وهو نسبة الطلب إلى الفعل حقيقة وإلى الترك مجازا - يوجب الخروج عن موضوع كلامهم؛ حيث إن مورده - على القول بالاقتضاء بأي: نحو من أنحاء الاقتضاء - هو: تعدد الحكم الموجب لتعدد العقاب على تقدير المخالفة، والتوجيه المزبور ينفي التعدد؛ لأن المفروض: وحدة الطلب المنسوب إلى الفعل حقيقة، وإلى الترك مجازا، فلا تعدد في الطلب حقيقة، وإنما الاختلاف في مجرد اللفظ والتسمية.

الرابع: (1) تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة وهي النهي عن الضد - بناء على الاقتضاء - بضميمة: أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة.

وعن البهائي «رحمه الله» أنه أنكر الثمرة (2) بدعوى: إنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة إلى الأمر.

وفيه: (3) أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوية للمولى كي يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى.

=====

(1) في ثمره مسألة الضد. قال المصنف «قدس سره»: إن ثمره البحث تظهر فيما إذا كان ضد المأمور به عباديا، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، فإنه بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ بضميمة: أن النهي عن العبادة يستلزم فساده تقع العبادة فاسدة للنهي عنها، وبناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تقع صحيحة لعدم النهي عنها.

(2) أي: أنكر البهائي «قدس سره»، هذه الثمرة.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في تقريب الإنكار هو: أن العبادية والتقرب يتوقف على تعلق الأمر بالعمل، ومن الواضح: أن الضد العبادي لا أمر به؛ لارتفاع الأمر به بمزاحمته مع الواجب الأهم، فلا يقع صحيحا سواء قلنا: بأنه منهي عنه أو لم نقل بذلك، ففساد الضد العبادي لا يتوقف على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فما ذكره: من فساد الضد إذا كان عبادة ليس ثمره لهذه المسألة.

### ثم إن الأصوليين ذكروا للمسألة ثمرات أخرى:

منها: حصول العصيان بفعل الضد؛ بناء على القول بالاقتضاء وعدم حصول العصيان بناء على عدم الاقتضاء.

ومنها: ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه، فإن قلنا: باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص يترتب العقاب على فعله، وإلا فلا.

ومنها: حصول الفسق وعدمه.

إلا إن ترتب هذه الثمرات مبني على القول بالاقتضاء بنحو المقدمة، وقد عرفت بطلان المقدمة.

(3) هذا ردّ كلام الشيخ البهائي من إنكار الثمرة. وحاصل الإشكال على الشيخ البهائي «قدس سره»: أن الأمر - وإن ارتفع بالمزاحمة - إلا إن ملاك الأمر ثابت و موجود



و الضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك، فإن المزامحة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا؛ مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدلية (1)، أو غيرها (2) أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة. وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته، و خروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء (3).

=====

و هو المحبوبة الذاتية؛ إذ لا مقتضي لارتفاعه، و المزامحة إنما تقتضي ارتفاع الأمر لا غير.

وعليه: فالتقرب بالملاك يكفي في تحقق العبادية، و لا يتوقف على وجود الأمر، و هو إنما يصح لو لم يكن منهيًا عنه، لأن النهي يستلزم الفساد. فتظهر الثمرة التي تسالم عليها القدماء، و جماعة من المتأخرين. و كيف كان؛ فلا منشأ لفساد الضد العبادي إلا النهي عنه.

(1) أي: المشهور منهم القائلين بتبعية الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها.

(2) أي: غير المصلحة أي شيء كان، كما عليه الأشاعرة المنكرون للمصالح و المفسدات في متعلقات الأحكام.

(3) أي: كما حدث ما يوجب المبغوضية، و الخروج عن قابلية التقرب؛ بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، حيث إن النهي يحدث في متعلقه مبغوضية مانعة عن التقرب به.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بتقريب أن معنى الأمر: عبارة عن الوجوب المركب من طلب الفعل، و المنع من ترك ذلك الفعل.

فدلالة لفظ الأمر على المنع من الترك دلالة اللفظ على جزء الموضوع له فتكون تضمينية.

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: في ردّ هذا القول هو: أن معنى الأمر - وإن كان هو الوجوب - إلا إن الوجوب ليس مركبا من جزئين، بل هو أمر بسيط، فلا وجه للدلالة التضمنية، فدعوى: الاقتضاء التضمني ساقطة من الأساس.

نعم؛ قيل في تحديد الوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك، إلا إن هذا التحديد للوجوب تحديد و تعريف بما هو لازمه؛ لأن الوجوب عبارة عن الطلب الشديد، و لازم

ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل (1)، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على الطلب الشديد هو المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس جزء الموضوع له بل هو خارج عنه ولازم له.

=====

2 - و من بطلان القول بالافتضاء التضمني ظهر: بطلان القول بالافتضاء بنحو العينية؛ بمعنى: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد العام، فقولنا: «صلّ» هو عين «لا تترك الصلاة».

وجه البطلان: أن المنع من الترك لازم الوجوب بمعنى الطلب الشديد، ومقتضى اللزوم هو: الاثنية لا الاتحاد والعينية، وإرادة العينية بالعبادة والمجاز لا تنفع للقائل بالعينية؛ إذ هو قائل بالعينية الحقيقية.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن المراد من العينية المصادقية فلا مانع منها.

3 - ثمرة المسألة: هو فساد الضد العبادي على القول بالافتضاء؛ بضميمة: دلالة النهي في العبادة على الفساد، وإنكار الشيخ البهائي لهذه الثمرة بأن الضد العبادي فاسد لأجل ارتفاع الأمر به بالمزاحمة مع الأهم؛ من دون فرق بين القول بالافتضاء والقول بعدمه مردود بكفاية المحبوبة الذاتية في صحة الضد العبادي، من غير حاجة إلى تعلق الأمر به، فوجه الفساد منحصر في النهي عن الضد دون عدم الأمر به، فالثمرة المذكورة صحيحة.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو صحة الثمرة المذكورة، وبساطة معنى الأمر وهو الوجوب.

## مبحث الترتب

(1) كالمحقق الكركي وكاشف الغطاء والميرزا الشيرازي والمحقق النائيني أي: وقد تصدى هؤلاء لتصحيح الضد العبادي بنحو الترتب.

وقبل الخوض في بحث الترتب تفصيلاً ينبغي تقديم أمور إجمالاً:

1 - أن مسألة الترتب من المسائل العقلية، لأن البحث فيها عن الإمكان والاستحالة؛ بمعنى: أن الأمر بالضدين بنحو الترتب هل هو ممكن أم لا؟ ومن البديهي: أن الحاكم بالإمكان والاستحالة هو العقل لا غيره.

2 - الغرض من الترتب: هو تصحيح الضد العبادي حتى على القول بتوقف صحة العبادة على الأمر، وعدم كفاية الملاك والمحبوبة في قصد التقرب المعتبر في العبادة.

3 - ما يعتبر في تحقق موضوع الترتب وهو أمور:

الأول: التضاد بين متعلقي الأمرين.

الثاني: كون التكليفين المتعلقين بالضدين إلزاميين.

الثالث: كون المهم من الضدين عباديا.

الرابع: أن يكون التضاد بين المتعلقين اتفاقيا؛ حتى يكون مورد الاجتماع من صغريات باب التراحم، لا دائما حتى يكون من صغريات باب التعارض.

الخامس: كون المتراحمين عرضيين لا طوليين.

4 - بيان ما هو محل النزاع من الترتب: فنقول: إن الترتب لغة من الترتيب وإن كان بمعنى جعل الشيء في مرتبته إلا إنه في اصطلاحهم عبارة عن تعلق الأمر بالضد بنحو الترتب؛ بأن يكون الأمر بالضد المهم مترتبا على عصيان الضد الأهم، نحو «أزل النجاسة وإن عصيت فصل». هذا هو محل النزاع في بحث الترتب.

فإن الأمر بالمهم يجب أن يكون مترتبا على عصيان الأمر بالأهم، و متأخرا عنه، وفي طوله، لا في عرضه؛ إذ المفروض: أن عصيان الأمر بالأهم موضوع للأمر بالمهم فلا يلزم من طلب الضدين بهذا النحو طلب الجمع بينهما حتى يقال باستحالته كاستحالة الجمع بين الضدين، وكيف كان؛ فمما يعتبر في الترتب: أن يكون أحد الضدين أهم من الآخر.

إذا عرفت هذه الأمور: فنقول: إن تصوير الترتب في هذا الفرض - كون أحدهما أهم والآخر مهما - على ستة أنحاء؛ وذلك فإن الأمر بالمهم إما أن يترتب على عصيان الأمر بالأهم، وإما يترتب على العزم والبناء على عصيان الأمر بالأهم، ثم كل من العصيان أو العزم والبناء على العصيان: إما يكون بنحو الشرط المتقدم أو المقارن أو المتأخر، فحاصل ضرب الاثنين في الثلاثة هو ستة. وبعض هذه الأقسام خارج عما نحن فيه.

و توضيح ذلك يتوقف على ذكر الأقسام تفصيلا:

الأول: أن يكون المهم مترتبا على عصيان الأهم بنحو الشرط المتقدم، كأن يقول المولى: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل بعده»، فإن الأمر بالمهم يتوقف على عصيان الأمر بالأهم توقف المشروط على شرطه. هذا خارج عن مورد البحث - وهو اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد مع اختلافهما رتبة -.

وجه خروجه عن محل البحث هو: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المتحقق قبل زمان الأمر بالمهم، وبعد سقوطه، ليس في البين إلا أمر المهم، فهنا أمر واحد متعلق بالمهم، وهذا غير الترتب المبحوث عنه في المقام.

العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى: أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أي: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا، والأمر بغيره معلقا على عصيان ذلك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفا.

قلت: (1) ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، أت في طلبهما الثاني: أن يكون المهم مترتبا على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن عصيت فصلّ مقارنا للعصيان»، وهذا أيضا خارج عما نحن فيه كالأول؛ وذلك لعدم لزوم الأمر بالضدين في زمان واحد؛ لأن المفروض: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المقارن للأمر بالمهم، فلا يجتمع الأمران بالضدين في زمان واحد، فليس من الترتب المبحوث عنه في المقام.

=====

الثالث: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، كأن يقول: «أزل النجاسة وإن عصيت بعد فصلّ» هذا داخل في مسألة الترتب؛ لأن العصيان - الذي هو شرط للأمر بالمهم كالصلاة - متأخر وجودا عن زمان الصلاة، فلا بد أن يكون العصيان بالنسبة إلى الصلاة بنحو الشرط المتأخر، و مرجع الشرط المتأخر إلى التصور واللاحظ للشرط كما سبق ذلك في مقدمات الواجب.

الرابع: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المتقدم؛ كأن يقول: «أزل النجاسة وإن بنيت على المعصية فصلّ بعده».

الخامس: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المقارن؛ كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن بنيت على المعصية فصلّ مقارنا للبناء»، وهذا القسمان داخلان في مسألة الترتب، وأشار إليهما بقوله: «أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن».

السادس: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المتأخر؛ كأن يقول: «أزل النجاسة، وإن بنيت على المعصية بعد فصلّ»، وهذا داخل في الترتب، ولكن لم يذكره المصنف «قدس سره». وهذه الاحتمالات - وإن كانت مذكورة في بعض الحواشي كحاشية المشكيني، ج 2، ص 33 - والوصول ج 2، ص 239 - إلا إنها لم تكن خالية عن الإجمال والغموض.

(1) أي: قال المصنف في مقام إنكار الترتب: إن ملاك استحالة الأمر بالضدين في آن واحد موجود في هذا الترتب، وحاصل إشكال المصنف على الترتب هو: لزوم المحال أعني: طلب الضدين في عرض واحد.

ص: 258

كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا إنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بدهاة: فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضا، لتحقق ما هو شرط فعليته (1) فرضا.

لا- يقال: (2) نعم؛ لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن ملائكة الاستحالة هو طلب الضدين في آن واحد؛ بأن يكون طلب كل واحد من الأهم والمهم فعليا في زمان واحد، ثم الأمر بالمهم - وإن كان مشروطا بعصيان الأهم أو العزم عليه - إلا إن الأمر بالأهم يكون مطلقا وغير مشروط.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: بفعلية كلا الطلبين بعد تحقق عصيان الأمر بالأهم. أما فعلية طلب المهم: فلأجل حصول شرطه وهو عصيان أمر الأهم، أو البناء والعزم عليه.

و أما فعلية طلب الأهم: فلأن طلبه مطلقا موجود في مرتبة الأمر بالمهم، ولا يسقط الأمر بالأهم بمجرد فرض حصول المعصية فيما بعد، أو فرض تحقق العزم على معصيته فيما قبل أو في الحال ما لم تتحقق المعصية بنفسها في الخارج.

إذ المفروض: أن عصيان أمر الأهم شرط متأخر للأمر بالمهم، ولازم ذلك: وجود الأمر بالأهم في مرتبة الأمر بالمهم قبل تحقق نفس المعصية فيما بعد، فالأمر بالإزالة يقتضي امتثاله ولو آناً ما قبل العصيان، أو قبل العزم أو حينه أو بعده إلى زمن تحقق نفس المعصية، و سقوط الأمر بالأهم بها، فيجتمع الطلبان الفعليان بالضدين في آن واحد وهو محال.

فالمتحصل: أن الترتب ممتنع لاستلزامه المحال وهو طلب الضدين في آن واحد، وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال الوارد على الترتب.

(1) أي: ما هو شرط فعلية الأمر بالمهم. والمراد بالشرط: هو عصيان الأمر بالأهم، أو العزم عليه.

(2) أي: لا يقال: نعم؛ نسلم ثبوت الأمر بالضدين في مرتبة الأمر بالمهم، ولكنه لا محذور فيه. الغرض من قوله: «لا يقال» هو: تصحيح الترتب بدفع إشكال اجتماع طلب الضدين عنه.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الامتناع بسوء الاختيار، وبين غيره من الامتناع بالذات؟

و خلاصة الفرق: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي التكليف المشروط بالاختيار لما هو

فلولا له لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: (1) استحالة طلب الضدين ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون حال وإلا (2) المشهور من: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. هذا بخلاف الامتناع بالذات كاجتماع الضدين.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إننا نسلم لزوم طلب الضدين في مرتبة المهم؛ لكنه غير مستحيل إذا كان اجتماع الطرفين بسوء اختيار المكلف - كما في المقام - فإن المكلف لما خالف أمر الأهم وعصى اختيارا وألقى نفسه في مورد اجتماع الطرفين الفعليين في آن واحد توجه إليه التكليف بالضدين في آن واحد، فهذا التكليف - وإن كان ممتنعا - إلا إن امتناعه يكون ناشئا عن سوء الاختيار، فلا مانع منه لعدم برهان على استحالته؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، واجتماع الأمر بالضدين يكون محالا إذا كان المولى يطلب الضدين في زمان واحد من عبده.

فالمتحصل: أن اجتماع الطرفين إذا كان ناشئا عن سوء اختيار المكلف فلا محذور فيه، والمقام من هذا القبيل، فالترتب صحيح لا غبار عليه.

(1) هذا دفع للإشكال وإثبات لاستحالة طلب الضدين مطلقا أي: بلا فرق بين ما إذا كان بسوء الاختيار، وبين ما لم يكن كذلك، ولازمه: استحالة الترتب.

توضيحه - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 474» -: أن منشأ الاستحالة - وهو كون المطلوب محالا - موجود في كلتا صورتى الاختيار وعدمه، فإن طلب الجمع بين الضدين قبيح على الحكيم لكونه طلبا للمحال، حيث إن الجمع بين الضدين - كالجمع بين النقيضين - محال، بل مرجع طلب الضدين إلى طلب الجمع بين النقيضين؛ لأن طلب كل واحد من الضدين يلازم عدم طلب الضد الآخر، فطلب الإزالة مثلا يلازم عدم طلب الصلاة لما مرّ سابقا: من أن المزاحمة لو لم توجب النهي عن الضدّ فلا أقلّ من اقتضاءها عدم الأمر به، وكذا طلب الصلاة يلازم عدم طلب الإزالة، ولازم ذلك:

مطلوبية وجود الإزالة وعدمها ووجود الصلاة وعدمها، وليس هذا إلا طلب الجمع بين النقيضين، واستحالة هذا الطلب لا تختص بحال دون حال؛ بل هي ثابتة في كل حال من الاختيار وعدمه.

(2) أي: وإن اقتصت الاستحالة بغير حال الاختيار، وكان التعليق على سوء الاختيار مصححا لطلب الضدين، لزم أيضا صحة تعليق طلب الضدين على فعل

لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع إنه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك (1)، فإن الطلب اختياري غير عصيان الأمر بالأهم؛ كأن يقول: «إذا شتمت مؤمنا فصلّ وأزل في آن واحد»، مع وضوح قبح هذا التكليف، وأن تعليقه على فعل اختياري لا يرفع قبحه.

=====

فيكون محالا على الحكيم كما أشار إليه بقوله: «مع إنه محال بلا ريب ولا إشكال» أي: مع إن تعليق طلب الضدين في عرض واحد على أمر اختياري غير عصيان الأهم محال بلا ريب.

بقي الكلام فيما هو المشهور من: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فنقول: إن معناه: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا؛ بمعنى: أن المكلف في صورة تنجز التكليف عليه لو صيره محالا على نفسه لا يسقط عنه العقاب على مخالفة ذلك التكليف، وليس معناه: أن كون الشيء: مقدورا للمكلف في زمان يصحح أمر المولى به وإن أصبح محالا بسوء اختياره.

(1) أي: على نحو الترتب. أي: قوله: «إن قلت: فرق...» إلخ. هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها لتصحيح طلب الضدين بنحو الترتب. الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «بدعوى: إنه لا مانع». و الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «لا يقال: نعم».

و حاصل هذا الوجه الثالث: هو الفرق بين مثل: «إذا ضربت زيدا فقم و أعدد»، و بين اجتماع الطرفين بنحو الترتب فيستحيل الأول دون الثاني.

### الفرق بين الأمر بالضدين عرضا و ترتبا

و ملخص الفرق بينهما: هو استحالة طلب الضدين معا، و ذلك لمطاردة طلب كل منهما لطلب الآخر، هذا بخلاف ما إذا كان طلبهما بنحو الترتب، المبحوث عنه في المقام؛ فإن كلا من الضدين حينئذ لا يطارد الآخر؛ لأن طلب المهم منوط بعصيان أمر الأهم، فمقتضى الترتب: وقوع مطلوبة كل من الضدين في طول مطلوبة الآخر، و امتناع وقوعهما معا على صفة المطلوبة عرضا، فلو فرض محالا إيجادهما معا لا يتصف بالمطلوبة إلا خصوص الأهم؛ لأن مطلوبة المهم موقوفة على عصيان الأمر الأهم، و المفروض: امتثاله.

قوله: «فإن الطلب في كل منهما» بيان للفرق بين الاجتماع بنحو العرضية، و الاجتماع بنحو الترتب و الطولية.

قوله: «فلا يكاد يريد غيره» أي: غير الأهم يعني: لا يريد المهم على فرض الإتيان بالأهم.

في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت: (1) ليت شعري! كيف لا- يطارده الأ-مر بغير الأهم؟ و هل يكون طرده (2) له إلا- من جهة فعليته، و مضادة متعلقه للأهم؟ و المفروض: فعليته، و مضادة متعلقه له.

و عدم (3) إرادة غير الأهم - على تقدير الإتيان به - لا يوجب عدم طرده لطلبه مع فالمتحصل من الجميع: أن الترتب ممكن، و قياسه على اجتماع طلب الضدين على نحو العرضية قياس مع الفارق، و قد عرفت الفرق، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

=====

(1) هذا جواب عن الاستدلال بصحة الترتب بإبداء الفرق بين اجتماع الطلبين في عرض واحد، و بين اجتماعهما بنحو الترتب. و حاصله: إثبات استحالة الترتب، و عدم الفرق في الامتناع بين الاجتماع العرضي و الترتبي.

توضيحه: أن المطاردة الناشئة من فعلية الطلب و تضاد المتعلقين - كالصلاة و الإزالة - موجودة في الترتب كوجودها في اجتماع طلب الضدين عرضيا، حيث إن أمر الأهم فعلي، و أمر المهم - لعصيان أمر الأهم - أيضا صار فعليا، فيجتمع الطلبان الفعليان بالضدين في آن واحد، فكل منهما يطرد الآخر، فأمر الأهم ينفي مطلوبية المهم، و بالعكس، فتحصل المطاردة من الطرفين في الترتب، كحصولها منهما في اجتماع الطلبين عرضيا.

فالمتحصل: أن الترتب محال؛ لوجود المطاردة فيه، كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 477».

(2) أي: ليس طرد المهم للأهم إلا من جهة فعلية أمر المهم، و مضادة متعلقه للأهم، و هما توجبان المطاردة.

(3) قوله: «و عدم إرادة غير الأهم...» إلخ دفع لتوهم عدم لزوم المطاردة إذا أتى الشخص بالأهم؛ ضرورة: أنه على تقدير الإتيان بالأهم لا يتعلق الطلب بالمهم حتى يكون طاردا لطلب الأهم، فحينئذ لا تتحقق المطاردة من الطرفين حتى يستحيل الترتب.

و حاصل الدفع: أن مجرد عدم إرادة المهم في صورة الإتيان بالأهم لا يمنع عن طرد طلب المهم لطلب الأهم: مع فرض فعلية أمر المهم بعصيان أمر الأهم، فتتحقق حينئذ المطاردة من الطرفين؛ و هي موجبة لاستحالة الترتب.

و كيف كان؛ فالإشكال على الترتب وارد على تقدير الإتيان بالمهم، و عصيان الأهم.



تحققه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة (1)، من جهة المضادة بين المتعلقين.

مع أنه (2) يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه (3) على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له (4) معه أصلا بمجال.

إن قلت: (5) فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟

=====

(1) أي: المطاردة الموجبة لاستحالة الترتب.

(2) غرضه: إثبات استحالة الترتب حتى بناء على الطرد من طرف واحد و هو طرف الأمر بالأهم؛ بأن لا يكون أمر المهم طاردا لأمر الأهم.

توضيح ذلك: أنه لو سلمنا عدم المطاردة بين الطرفين؛ بل من طرف أمر الأهم فقط فلنا أن نقول: باستحالة الترتب؛ لأن أمر الأهم يطرد طلب المهم على كل حال؛ سواء أتى بالأهم أم تركه، إذ المفروض: كون أمره فعليا مطلقا من دون اشتراطه بشيء، و الطرد من طرف واحد كاف في استحالة طلب الضدين؛ لعدم قدرة المكلف على امتثال الأمرين معا، فاستحالة طلب الضدين ليست منوطة بالمطاردة من الطرفين، حتى يقال: إن طلب المهم لا يطرد طلب الأهم، فلا يحكم بالاستحالة لعدم المطاردة.

(3) أي: الأمر بالأهم في حال عصيان أمره طاردا لطلب الضد، كما كان طاردا له في غير حال العصيان لكون الأمر بالأهم فعليا مطلقا، و المراد بالحال في كلا الموردین هو: العصيان.

فالمتحصل: أن أمر الأهم طاردا مع عرضية الطلبين و طوليتيهما.

(4) أي: فلا يكون للأمر بالمهم مع الأمر بالأهم مجال أصلا؛ لكفاية طرد الأهم فقط في الاستحالة من دون توقفها على طرد المهم للأهم أي: لا- تتوقف الاستحالة على المطاردة و معنى طرد الأهم: أنه يكون مانعا لحدوث الأمر بالمهم. و من هنا ظهر: بطلان الإشكال على المصنف بأنه: لا يعقل أن يكون الطرد من طرف واحد.

(5) هذا هو الوجه الرابع لتصحيح طلب الضدين بنحو الترتب من القائلين به، فيقال في تقريب هذا الوجه: أن طلب الضدين بنحو الترتب قد وقع في العرف و الشرع كقول المولى: لعبده: «اذهب إلى المكتب و إلا فأكرم الضيوف»، و أمر الشارع بالسفر للجهاد و الدفاع عن الإسلام في رمضان، و بالصوم على تقدير ترك السفر، و هكذا.

و من المعلوم: أن وقوع الترتب في العرف أدل دليل على إمكانه، و معه فلا سبيل إلى إنكار الترتب و الالتزام باستحالته.

قلت: لا يخلو: (1) إما أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وإما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاومة، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم؛ لأنه (2) أمر مولوي فعلي كالأمر به (3) فافهم و تأمل جيدا (4).

ثم إنه (5) لا أظن أن يلتزم الفائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة

=====

(1) حاصل الجواب عن الدليل المذكور: أن ما ذكر وإن كان ظاهره وقوع الترتب؛ إلا إن الواجب صرفه عن ظاهره بعد قيام البرهان العقلي على استحالة، فإن الظاهر لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع، فلا بد من التوجيه. بأحد وجهين:

الأول: صدور الأمر بالمهم بعد الإغماض ورفع اليد عن أمر الأهم، ففي صورة عدم الإتيان لا أمر إلا أمر المهم، فليس هنا أمران بالضدين حتى يصح اجتماعهما على نحو الترتب، ولكن هذا خارج عما نحن فيه، وأجنبي عن الترتب المبحوث عنه، وهو:

اجتماع طلبين فعليين طوليين متعلقين بضدين في آن واحد، إذ المفروض: عدم الإغماض عن الأهم وبقاء الأمر به.

الثاني: عدم كون الأمر بالمهم في هذه الموارد مولويا، بل هو إرشادي؛ بأن يكون إرشادا إلى محبوبة متعلقه - وهو المهم - وبقائه بعد عصيان أمر الأهم على ما كان عليه من المصلحة، فليس هنا أمران مولويان فعليان متعلقان بالضدين، بل الأمر المولوي واحد وهو متعلق بالأهم. وهذا خارج عن محل الكلام.

(2) أي: ليس الأمر بالمهم مولويا فعليا - كالأمر بالأهم - حتى يلزم اجتماع طلبين مولويين فعليين متعلقين بالضدين في آن واحد - كما هو المراد من الترتب - حتى يكون اجتماعهما برهانا إتيًا على وقوع الترتب فضلا عن إمكانه.

(3) أي: كالأمر بالأهم في المولوية والفعلية.

(4) قوله: «تأمل جيدا» تدقيقي من أجل تعقيبه بكلمة الجيد. هذا ما يقتضيه الذوق السليم من غير حاجة إلى الدليل وإقامة البرهان لتحصيل اليقين.

(5) الضمير للشأن. وهذا إشكال آخر على الترتب غير ما تقدم من الامتناع والاستحالة.

و حاصل هذا الإشكال: أن لازم الترتب هو تعدد العقاب في صورة مخالفة كلا

مخالفة الأمرين لعقوبتين (1)؛ ضرورة: قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا (2) كان سيدنا الأستاذ «قدس سره» لا يلتزم به على ما هو ببالي، وكتنا نورد به (3) على الترتب، و كان بصدد تصحيحه.

فقد ظهر: (4) أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضاداتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر.

نعم؛ (5) فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالأهم في بعض الوقت لا في الأمرين، فيلزم العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ضرورة: عدم قدرته على الجمع بين الضدين في آن واحد. و من البديهي: أن العقاب على غير المقدور قبيح عقلا، فيكون محالا من الحكيم. و بطلان اللازم - أعني: تعدد العقاب - كاشف عن بطلان الملزوم و هو الترتب.

=====

و كيف كان؛ فلا- يمكن للقاتل بالترتب الالتزام بلازمه و هو: تعدد استحقاق العقاب عند ترك الأهم و المهم معا؛ لما عرفت: من لزوم العقاب على أمر غير مقدور. و على هذا:

فلا سبيل إلى الالتزام بالترتب حتى يمكن تصحيح الضد العبادي به بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

(1) أي: بأن تكون إحدى العقوبتين على ترك الأهم، و الأخرى: على ترك المهم.

(2) أي: لأجل كون الترتب مستلزما للعقاب على غير المقدور لم يلتزم السيد الشيرازي - و هو المحقق الميرزا الكبير «قدس سره» - بتعدد العقاب.

(3) أي: بهذا الإشكال، و كان السيد بصدد تصحيح الترتب بدفع هذا الإشكال.

و المتحصل: أن الترتب مستلزم للعقاب على غير المقدور، و هو قبيح. اللهم إلا إن يقال: إن المكلف بسوء اختياره أو جب التكليفين على نفسه و لا مانع عنه؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. فتدبر.

(4) أي: أن المصنف يستنتج من بطلان الترتب - لأجل الإشكالات الواردة عليه - عدم صحة ما فرغوه عليه من صحة العبادة المضادة للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك؛ من غير حاجة إلى الأمر حتى نلتزم بالترتب، و قد عرفت تصحيح العبادة بالملاك، فلا حاجة إلى ذكره في المقام، و تركنا ما في المقام من بسط الكلام في إحراز الملاك تجنبا عن التطويل الممل.

(5) هذا استدراك على ما تقدم من المصنف من: انحصار مصحح العبادة المضادة للأهم بالملاك و هو رجحانها الذاتي فهي صحيحة؛ لأن مصلحتها و رجحانيتها و عموديتها للدين محفوظة، و لا تذهب من البين لأجل مزاحمتها بالأهم.

تمامه (1) يمكن أن يقال: أنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقاً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها؛ أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر، فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها؛ إلا أنه (2) لَمَّا كان وافيًا وحاصل الاستدراك: أنه يمكن تصحيح العبادة بالأمر في مورد خاص وهو: ما إذا كان المهم - كالصلاة - موسعاً، وزوحم في بعض وقته بواجب أهم كإتقاد غريق أو إطفاء حريق.

=====

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للواجب الموسع - كالصلاة مثلاً - أفراد عرضية، كالصلاة في المسجد وفي البيت وفي الحسينية، وأفراد طولية - كالصلاة في أول الوقت وآخر الوقت -.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مزاحمتها بالواجب الأهم كإتقاد الغريق إنما هي في بعض أفراد طولية كالصلاة في أول الوقت، وتلك المزاحمة توجب خروج ذلك البعض عن حيز الأمر المتعلق بطبيعة المهم، فلا أمر بالنسبة إلى الأفراد المزاحمة، فيختص الأمر بالأفراد غير المزاحمة - وهي ما يمكن الإتيان به بعد زمان الأهم - فإذا عصى الأمر بالأهم وأتى بالمهم - بقصد الأمر المتعلق بغير الأفراد المزاحمة - صح الضد العبادي؛ مثلاً: لو غرق مسلم أول الظهر، ثم ترك الشخص الإتقاد واشتغل بالصلاة حتى هلك الغريق فإنه يمكن أن يأتي بالصلاة بقصد الأمر المتعلق بها بعد وقت الأهم، فإن أمر الصلاة إنما سقط في أول الوقت مقدار زمان إتقاد الغريق، أما بعد عصيان أمر الأهم، وهلاك الغريق فالأمر بالمهم باق، فلا حاجة حينئذ إلى قصد الملاك لتصحيح الضد العبادي، كالصلاة مثلاً.

(1) أي: لم تكن مزاحمة المهم بالأهم في تمام وقت المهم؛ إذ لو كانت المزاحمة في تمام الوقت سقط طلب طبيعة المهم رأساً للمزاحمة.

(2) أي: أن الفرد المزاحم لَمَّا كان وافيًا بالعرض كالباقى تحت العبادة؛ كان مثل الباقي، يعني: كما يصح الإتيان بالأفراد غير المزاحمة لوفائها بغرض المولى، كذلك يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي أمر الطبيعة وإن كان خارجاً عن دائرة الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها، ولا تفاوت في نظر العقل بين الفرد المزاحم بالأهم، وبين غيره من الأفراد غير المزاحمة له في الوفاء بالعرض، وسقوط الأمر، وصحة الإتيان به بداعي أمر الطبيعة.

وكيف كان؛ فالمزاحمة لا توجب سقوط الأمر عن طبيعة المهم رأساً، بل توجب سقوطه عن الفرد المزاحم بالأهم، وصيرورة وقت المهم مضيقاً لاخصاصه بغير وقت الأهم، فالأمر بسائر أفراد المهم - مما لا يزاحم - باق على حاله، فلا مانع من الإتيان بالمهم

بغرضها كالباقى تحتها كان عقلا مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال، و الإتيان به بداعى ذلك الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا.

و دعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعة؛ لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها فاسدة (1)؛...

=====

بداعى الأمر المتعلق بسائر أفرادها مما ليس مزاحما للأهم، فإن الفرد المزاحم و إن كان خارجا عن حيز طبيعة المهم بما هي مأمور بها؛ لكنه من أفرادها بما هي هي، و مما يفي بغرض المولى.

فحينئذ لا يفرق العقل بين هذا الفرد المبتلى بمزاحمة الأهم، و بين الأفراد غير المزاحمة فى الوفاء بالغرض الداعى إلى الأمر الذى يسقط به، كسقوطه بغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعة.

و من هنا ظهر: الفرق بين الموسع و المضيق و هو الإتيان بالمهم بداعى الأمر إذا كان موسعا. أما لو كان مضيقا: فلا يمكن الإتيان به إلا بالملاك لسقوط الأمر به بالمرّة لأجل مزاحمته بالأهم.

و لما كان هناك مظنة إشكال أشار إلى بيان دفعه بقوله: «و دعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو...» إلخ.

و أما تقريب الإشكال: فيقال: إن أمر المولى لا يدعو العبد إلا إلى المأمور به، مثلا: إذا قال المولى لعبده: «اشتر اللحم» فيدعوه هذا الأمر إلى اشتراء اللحم، و لا يدعو إلى اشتراء الخبز أو الكتاب. و المفروض فى المقام: أن الفرد المزاحم ليس متعلقا للأمر حين مزاحمته للأهم و إن كان من أفراد الطبيعة؛ و لكن مجرد كونه من أفراد الطبيعة مع عدم أمر به لا يجدي فى صحته المترتبة على الأمر؛ لاختصاصه بالأفراد غير المزاحمة، فلا يدعو إلى ما اختص به، و هو الفرد المزاحم، فلا يحصل الامتثال بإتيان الفرد المزاحم بقصد أمر الطبيعة.

(1) خبر قوله: «دعوى» و دفع لها.

و حاصل الدفع و توضيحه يتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين خروج الفرد المزاحم عن طبيعة الصلاة؛ لأجل التخصيص، و بين خروجه عنها لأجل التزاحم بالأهم.

و ملخص الفرق: أن الخروج فى الأول إنما هو عن الملاك و الخطاب معا، فالفرد الخارج يكون فاقدا للملاك و غير محصل للغرض، هذا بخلاف الثانى حيث يكون الخروج

فإنه (1) إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها إلا إنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلا، وعلى كل حال: فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال، وإطاعة الأمر بها، بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً (2). هذا (3) على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

=====

خطاباً لا ملاكاً؛ إذ لا قصور في الملاك، بل المحذور يختص بمقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بين الضدين، فلا بد من رفع عن أحد الخطابين وهو المهم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن خروج الفرد المزاحم عن دائرة الطبيعة المأمور بها يوجب عدم داعوية أمر الطبيعة بالنسبة إليه؛ إذا كان الخروج لأجل التخصيص دون المزاحمة، والمفروض: أن الخروج في محل الكلام إنما هو للتزاحم لا للتخصيص.

وكيف كان؛ فلا- تفاوت بين الفرد المزاحم وغيره في الملاك و الوفاء بالعرض، و كان المانع عن شمول الطلب الفعلي المتعلق بالطبيعة مزاحمته للأهم، و مع وجود الملاك و الوفاء بالعرض صح الإتيان بداعي الأمر بالطبيعة؛ إذ لا تفاوت بنظر العقل الحاكم بوجود الإطاعة بين هذا الفرد المزاحم وغيره في الوفاء بالعرض الداعي إلى الأمر؛ وإن لم يتعلق به الأمر لأجل التزاحم.

(1) أي: خروج الفرد المزاحم عن تحت الأمر «إنما يوجب ذلك» أي: عدم صحة الإتيان به بداعي الأمر، «إذا كان خروجه عنها» أي: عن الطبيعة «بما هي كذلك» أي:

مأمور بها «تخصيصاً» أي: حتى لا- يكون ملاك الأمر موجوداً في الفرد الخارج «لا مزاحمة» أي: بأن يكون الملاك موجوداً في الفرد المزاحم.

(2) أي: لكون الفرد المزاحم كغيره في الفردية للطبيعة، و المحصلية للعرض لوجود الملاك فيه.

(3) أي: جواز الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة «على القول بتعلق الأمر بالطبيعة واضح، و أما على القول بتعلق الأوامر بالفرد فأيضاً واضح؛ لأن هذا الفرد مشترك مع سائر الأفراد في الوفاء بالعرض، و الاشتمال على المصلحة، فلا يمتنع عقلاً أن يؤتى بهذا الفرد بداعي الأمر المتعلق بسائر الأفراد، و هذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره»:

«و أما بناء على تعلقها بالأفراد، فكذلك» يعني: يصح الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بدعوة الأمر المتعلق بغيره على القول بتعلق الأوامر بالأفراد أيضاً؛ و ذلك لأن المناط - و هو كون المأتي به واجداً لما هو ملاك الأمر مع عدم كونه مأموراً به - متحقق على كلا القولين.

و إنما الفرق بينهما هو: أن المأمور به بناء على تعلق الأوامر بالأفراد مبين للفرد

و أما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل (1).

ثم لا يخفى: أنه بناء على إمكان الترتب وصحته (2)، لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح: أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلا إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك (3)، فلو قيل (4) بلزوم المزاحم، فلا ينطبق عليه أصلا، بل يقوم مقامه لوفائه بغرض واحد يقوم بكل واحد من الأفراد المتباينة؛ نظير الملاك الواحد القائم بكل واحد من أفراد التخييري و أما بناء على تعلق الأوامر بالطبائع: فليس المأمور به مباينا للفرد المزاحم، بل يشمله لكون الفرد المزاحم من أفراده بما هو هو وإن لم يكن من أفراده بما هو مأمور به. وهذا الفارق أوجب كون جريان القول بصحة الفرد المزاحم - بناء على القول بتعلق الأوامر بالأفراد - أخفى من جريانه على القول بتعلقها بالطبائع، لأن داعوية الأمر المتعلق بفرد آخر أخفى من داعوية الأمر بالطبيعة للفرد.

=====

(1) لعله إشارة إلى ما تقدم من: أن وجود الملاك في الفرد الخارج عن تحت الأمر لا يصحح الإتيان بذلك الفرد بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة أو بفرد آخر، وليس هذا إلا - من قبيل الإتيان بصلاة الصبح بداعي الأمر المتوجه إلى صلاة الظهر مثلا؛ لوجود الملاك و هو: المعراجية مثلا، فالأمر بالتأمل حينئذ إشارة: إلى صحة ما تقدم من قوله: «ودعوى إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها».

(2) أي: صحة الترتب.

و الغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المهم في بحث الترتب؛ و هو: إثبات إمكانه.

و أما وقوعه فلا - حاجة إلى البحث عنه، بل إمكانه مساوق لوقوعه؛ لأن المفروض: وجود الخطابين المتزاحمين في الشرعيات، كالأمر بالصلاة، وإنقاذ الغريق المؤمن، و المزاحمة لا تقتضي عقلا إلا امتناع اجتماع المتزاحمين عرضا لا طولا - كما هو قضية الترتب - فإن جعل أحدهما في طول الآخر رافع لهذا المحذور العقلي. فبناء على إناطة صحة العبادة بالأمر، و عدم كفاية مجرد الملاك في صحتها - كما هو مبنى القائلين ببطلان الترتب و عدم معقوليته - كانت العبادة مأمورا بها بأمر فعلي موجب لصحتها، كما في «منتهى الدراية»، ج 2، ص 492.

(3) أي: لا - بنحو الترتب. بمعنى: إن العقل لا يحكم بامتناع الاجتماع على نحو الترتب و الطولية، إنما يحكم بامتناع الاجتماع على نحو العرضية.

(4) أي: كما نسب إلى القدماء، و اختاره غير واحد من متأخري المتأخرين.

الأمر في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال (1)، كما إذا لم تكن هناك مضادة.

=====

(1) أي: حال ترك الأهم - بناء على القول بالترتب - فإن الأمر في هذه الصورة متحقق كثبوته حال عدم ابتلائه بمزاحمة الضد الأهم. هذا تمام الكلام في بحث الترتب، وتركنا ما في المقام من بسط الكلام رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان الغرض من الترتب؛ ومحل النزاع منه، وبيان أقسامه:

الغرض منه هو: تصحيح الضد العبادي حتى على القول بتوقف صحة العبادة على الأمر، وعدم كفاية الملاك والمحبوبية في قصد التقرب المعبر في العبادة.

ومحل النزاع منه هو: الترتب بمعناه المصطلح عند الأصوليين، يعني: تعلق الأمر بالضد بنحو الترتب كالأمر بالصلاة مترتباً على عصيان الأمر بالإزالة؛ بأن يقال: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل». أما تصوير أقسامه فيما إذا كان أحد الضدين أهم من الآخر: فقد أشار إليه المصنف بقوله: «بنحو الشرط المتأخر...» إلخ.

الأول: أن يكون المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن؛ كأن يقول المولى: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل» مقارناً للعصيان.

الثاني: أن يكون الأمر بالمهم مترتباً على أمر الأهم بنحو الشرط المتقدم. كأن يقول:

«أزل النجاسة وإن عصيت فصل بعده».

الثالث: أن يكون أمر المهم مترتباً على أمر الأهم بنحو الشرط المتأخر؛ كأن يقول:

«أزل النجاسة وإن عصيت بعد فصل»، وكذلك البناء على معصية أمر الأهم أو العزم عليها، وبعض هذه الأقسام - كالأول والثاني - خارج عن محل الكلام لسقوط الأمر بالأهم بالعصيان، فلا يلزم اجتماع الأمر بالضدين في آن واحد.

2 - وقد أنكر المصنف «قدس سره» الترتب بأنه مستلزم للمحال، وهو طلب الضدين في زمان واحد وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين.

أما تقريب لزوم طلب الضدين في عرض واحد فحاصله: أن ملاك الاستحالة - أعني:

فعلية الأمرين - موجود في طلب الضدين بنحو الترتب.



أما فعلية أمر المهم: فلأجل حصول شرطه - وهو عصيان أمر الأهم - أما فعلية أمر الأهم؛ فلأن طلبه مطلق فيكون موجودا في مرتبة طلب المهم، ولا يسقط أمره بمجرد

ص: 270

فرض حصول المعصية أو العزم عليها فيما بعد؛ ما لم تتحقق المعصية.

توهم الفرق بين الامتناع بالذات، و الامتناع بالاختيار؛ باستحالة الأول دون الثاني مدفوع؛ بأن ما يقال: من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا لا تكليفا، فطلب الضدين محال مطلقا؛ بلا فرق بين أن يكون الامتناع بسوء الاختيار أم بغيره؛ لأن منشأ المحال هو: طلب الجمع بين الضدين موجود في الصورتين.

3 - توهم الفرق بين طلب الضدين في عرض واحد، و بين طلبهما على نحو الترتب فالمحال هو الأول دون الثاني مدفوع، بأنه لا فرق بين الطلبين في المطاردة و لزوم الاستحالة؛ لأن المطاردة الناشئة من فعلية الطلبين و تضاد المتعلقين موجودة في كلتا الصورتين كما عرفت. فالمتحصل: هو استحالة الترتب.

و توهم: وقوع الترتب في العرفيات؛ مثل قول المولى لعبده: «اذهب إلى المدرسة و إلا فأكرم الضيوف» مردود بكونه مخالفا للبرهان العقلي على الامتناع، فلا بدّ من توجيه ذلك بأحد وجهين:

أحدهما: إن صدور الأمر بالمهم إنما هو بعد الإغماض، و رفع اليد عن أمر الأهم، فليس هنا إلا الأمر بالمهم، فيخرج عن موضوع الترتب.

ثانيهما: حمل أمر المهم على الإرشاد إلى بقاء متعلقه على ما هو عليه من المصلحة، فيخرج أيضا عن محل الكلام؛ لأن الترتب إنما هو بين الأمرين المولويين.

4 - القائل بالترتب لا يمكنه أن يلتزم بما هو لازم الترتب؛ و هو تعدد العقاب في صورة مخالفة كلا الأمرين؛ لأن تعدد العقاب مستلزم للعقاب على ما هو خارج عن قدرة العبد؛ ضرورة: عدم قدرته على الجمع بين الضدين في زمان واحد، و بطلان اللازم كاشف عن بطلان الملزوم.

فالمتحصل من الإشكالات الواردة على الترتب: بطلان ما فرغوه عليه من صحة العبادة المضادة للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك من دون الحاجة إلى الأمر.

5 - يمكن تصحيح الضد العبادي بالأمر في بعض الموارد و هو: ما إذا كان المهم واجبا موسعا كالصلاة، و زوحم بعض وقته بواجب أهم كإنقاذ المسلم من الغرق، فحينئذ إذا أتى بالمهم عند ترك الأهم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة صح الضد العبادي؛ إذ لا فرق بنظر العقل بين الفرد المزاحم و غيره في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر، و هذا على القول

بتعلق الأوامر بالطبائع واضح؛ لاشتراك جميع الأفراد في الطبيعة المأمور بها.

أما على القول بتعلقها بالأفراد: فغير واضح لتباين الفرد المزاحم للفرد المأمور به. غاية الأمر: يقوم الفرد المزاحم مقام الفرد المأمور به لوفائه بالعرض.

ودعوى: أن أمر المولى لا يدعو العبد إلا إلى المأمور به، و المفروض: أن الفرد المزاحم ليس مأمورا به من أفراد الطبيعة، لكن مجرد كونه من أفرادها مع عدم الأمر به لا يجدي في صحته المترتبة على الأمر مدفوعة؛ بالفرق بين خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها بالمزاحمة، أو التخصيص؛ حيث إن خروجه عن دائرة الطبيعة المأمور بها بالمزاحمة لا يوجب عدم داعوية أمر الطبيعة بالنسبة إلى الفرد المزاحم، وإنما يوجب ذلك إذا كان الخروج تخصيصا، و المفروض: أن الخروج في المقام إنما للمزاحمة لا للتخصيص.

فالمتحصل: إنه لا فرق بنظر العقل بين الفرد المزاحم وغيره في الملاك، و الوفاء بالعرض، و مع وجود الملاك و الوفاء بالعرض صحح الإتيان بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة.

قوله: «تأمل» لعله إشارة إلى صحة الإشكال بقوله: «ودعوى: إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها»؛ لأن وجود الملاك في الفرد المزاحم - مع خروجه عن تحت الأمر - لا يصحح الإتيان بذلك الفرد بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، أو بفرد آخر.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: بطلان الترتب.

ص: 272

لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفيها،

=====

## فصل في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

### إشارة

وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

1 - المراد بالجواز في عنوان البحث هو: الجواز بمعنى الإمكان؛ لا الجواز بمعنى الإباحة و الترخيص.

2 - المراد بالإمكان هو: الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي لا الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع بالذات.

و الفرق بينهما كالشمس في رابعة النهار؛ و هو: أن الإمكان الوقوعي يرجع إلى عدم استلزام وجود الشيء للمحال؛ بحيث لا يترتب على وجوده محذور من لزوم خلف أو دور أو نحو ذلك.

و الإمكان الذاتي يرجع إلى كون الشيء في حد نفسه ممكن غير ممتنع الوجود، فالإمكان الوقوعي ما لا يستلزم المحال، و الإمكان الذاتي ما ليس بمحال في نفسه، و المقصود هو الإمكان الوقوعي دون الذاتي، إذ لم يقل أحد بعدم الإمكان الذاتي، يعني:

كون الأمر مع العلم بانتفاء الشرط في نفسه محالا كاجتماع النقيضين.

3 - المراد بالشرط: هو شرط الأمر - الوجوب - لا شرط المأمور به - الواجب - الشاهد على ذلك: قول المصنف «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخرى».

نعم؛ يظهر من المحقق العراقي، و صاحب المعالم: أن المراد بالشرط: شرط وجود المأمور به. «نهاية الأفكار ج 1-2، ص 378»، «معالم الدين، ص 222».

ثم المراد من شرط الأمر ليس مطلق شرط الوجوب؛ كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، بل هو خصوص القدرة و التمكّن من المأمور به. يعني: هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء قدرة المكلف على الفعل أم لا؟

ص: 273

ضرورة (1): أنه لا يكاد يكون الشيء (2) مع عدم علته - كما هو المفروض هاهنا - فإن (3) الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى.

و كون (4) الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي (5) بعيد (6) عن محل الخلاف بين الأعلام.

=====

إذا عرفت هذه الأمور فيتضح لك: ما هو محل الكلام في المقام، حيث إن المقصود من الجواز هو: الإمكان الوقوعي، و من الشرط هو: شرط الأمر و الوجوب و خصوص القدرة على الفعل، لأنها من الشرائط العامة للتكاليف الشرعية. ذهب المصنف إلى عدم الجواز يعني:

عدم الإمكان وقوعاً؛ لاستلزامه حصول المعلول من دون علته و هو خلف، و ذلك لأن الشرط من أجزاء العلة، فحصول الأمر مع عدم الشرط يكون من وجود المعلول بلا علة، و هو خلاف فرض العلية. و بعبارة أخرى: أن المراد بالأمر هو البعث الفعلي إلى متعلقه، و فعلية البعث متوقفة على علته التامة التي من أجزائها الشرط، فمع العلم بانتفاء الشرط لا يتحقق إنشاء البعث الفعلي. فالقول بالجواز المستلزم لتحقق المشروط من دون شرطه مساوق لجواز وجود المعلول بلا علة، و هو خلف. هذا خلافاً لأكثر العامة؛ فإنهم جوّزوا الأمر مع العلم بانتفاء الشرط. كما أشار إليه بقوله: «خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا».

(1) تعليل لقوله: «لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه».

و ملخص التعليل: أن القول بالجواز مستلزم لما لا يمكن الالتزام من وجود شيء بلا علة، و هو خلف، كما عرفت.

(2) يعني لا يوجد الشيء - أعني: الأمر - مع عدم علته.

(3) تعليل لكون المفروض هنا وجود الشيء بدون علته.

و حاصل التعليل: أن الشرط المنتفي يكون من أجزاء العلة، فيلزم من جواز الأمر بدونه وجود المعلول بلا علة، إذ لا فرق في انتفاء العلة بين انتفائها بانتفاء جميع أجزائها أو بعضها؛ كانتفاء الشرط في محل الكلام.

(4) قوله: «و كون الجواز...» إلخ دفع لما يقال: من أن الأمر و إن كان لا يوجد مع 7 انتفاء علته التامة إلا إنه ممكن ذاتاً؛ لأن الامتناع الناشئ عن عدم العلة لا ينافي الإمكان الذاتي؛ لما تقرر في محله من عدم التنافي بين الإمكان الذاتي و بين الامتناع بالغير، فحينئذ يصح أن يقال: يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه بمعنى: أنه يمكن في ذاته و إن كان ممتنعاً بالنظر إلى انتفاء شرطه.

(5) فمعنى العنوان: هل يمكن ذاتاً أمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

(6) خبر لقوله: «و كون الجواز...» إلخ، و دفع «لما يقال...» إلخ.

نعم؛ (1) لو كان المراد من لفظ الأمر: الأمر ببعض مراتبه، و من الضمير الراجع إليه و حاصل الدفع: أن جعل الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي «بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام»، إذ لا شك في إمكان الأمر ذاتا مع العلم بانتفاء الشرط؛ لبدهة:

=====

أن الأمر بالنظر إلى ذاته ممكن لا مانع منه عقلا. فلا وجه لأن يجعل موردا للخلاف و النزاع، فلا بدّ من أن يكون المراد بالإمكان الإمكان الوقوعي، لا الذاتي، فمعنى العنوان حينئذ هل يمكن وقوع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

(1) استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر...» إلخ.

و حاصل الاستدراك: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، فيما إذا أريد من لفظ الأمر بعض مراتبه - و هو الإنشاء - و من ضمير - شرطه - الراجع إليه:

بعض مراتبه الآخر و هي الفعلية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للأمر - على مذهب المصنف - مراتب:

الأولى: الاقتضاء يعني: المصالح و المفسدات الواقعية التي تقتضي الأحكام الإلزامية على مذهب الحق و هو مذهب العدالة.

الثانية: مرتبة الإنشاء: و هي إنشاء الحكم على طبق المصالح أو المفسدات.

الثالثة: مرتبة الفعلية: و هي الأحكام بعد بيانها و قبل علم المكلفين بها.

الرابعة: مرتبة التنجّز: و هي بعد بلوغ الأحكام إلى المكلفين و علمهم بها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع حينئذ هو: أنه هل يجوز للأمر الإنشائي مع علمه بعدم شرطه فعليته أم لا؟ بأن يكون المراد من لفظ الأمر في عنوان البحث: مرتبة إنشائه، و من الضمير الراجع إليه في لفظ شرطه: مرتبة فعليته على سبيل الاستخدام؛ إذ تحرير محل النزاع على هذا النحو لا بأس به. و الحق حينئذ: جوازه إذ لا محذور في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته كقوله: «حج إن استطعت»، حيث إنه ليس بداعي البعث الجدّي حتى يقبح ذلك على الحكيم، أو يمتنع للزوم وجود المعلول بدون علته التامة، لأن ذلك إنما يلزم إذا أريد بالأمر البعث الفعلي.

و أما إذا أريد به مجرد الإنشاء، فلا محذور فيه أصلا لكثرة الأغراض الداعية إلى الإنشاء، و عدم انحصار الغرض منه في كونه بداعي الجد و إن كان ذلك هو الغالب في أوامر الموالي، و لذا ينصرف إليه إطلاق الأمر، لكنه أجنبي عن مقام الثبوت المبحوث عنه؛ إذ التمسك بالإطلاق إنما هو في مقام الإثبات.

و كيف كان؛ فالنزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، و قد عرفت: أن البعث و التحريك الإنشائي مع العلم بفقد شرط فعليته جائز، إذ لا محذور فيه.



بعض مراتبه الأخرى، بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعليته (1).

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، لعدم شرطه لكان (2) جائزا.

وفي وقوعه (3) في الشرعيات و العرفيات غنى و كفاية، و لا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت (4) سابقا: أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث و التحريك جدا

=====

(1) بأن ينشئ الحكم مع العلم بأنه لا يصير فعليا بالنسبة إلى المكلف لفقدان شرط فعليته.

(2) جواب - لو - في قوله: «لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه».

(3) يعني في وقوع الأمر الإنشائي من دون بلوغه إلى الفعلية «في الشرعيات» كموارد الطرق و الأمارات التي هي على خلاف الواقع، فإن الواقعيات محفوظة في مقام الإنشاء، ولكنها لم تصل إلى مرتبة الفعلية لعدم قيام الحجة عليها، بل و كالأحكام الإنشائية التي لم تصل إلى الفعلية في أوائل البعثة، بل إلى الآن مما أودع عند الحجة «صلوات الله عليه». «و العرفيات» كالأوامر العامة للحكومات التي تشمل بلفظها جميع الأفراد مع عدم وصولها إلى مرتبة الفعلية بالنسبة إلى بعض؛ لعدم قيام الحجة عنده «غنى و كفاية» لإثبات إمكان الأمر الإنشائي مع عدم الوصول إلى الفعلية.

«و لا يحتاج معه» أي: مع وقوعه في الشرعيات و العرفيات «إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان»، لأن أدل الدليل على الشيء وقوعه في الخارج. كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 258».

(4) يعني: قد عرفت في المبحث الأول في معاني صيغة الأمر: أن الأمر دائما يستعمل في الطلب الإنشائي، و الاختلاف إنما هو في دواعي الإنشاء، فتارة: يكون الداعي إلى ذلك الطلب هو الطلب الحقيقي الجدّي، و أخرى: امتحان العبد، و ثالثة:

التسخير أو التعجيز إلى غير ذلك من دواعي الإنشاء.

و المتحصل من مجموع كلام المصنف في هذا المقام: أنه يمكن تصوير النزاع على وجوه ثلاثة:

الأول: إنه هل يجوز التكليف بغير المقدور أم لا؟ و هو الذي اختلف فيه العدلية و الأشاعرة و لعل صدر عنوان البحث ناظر إلى هذا الوجه بقريئة التعليل بقوله: «ضرورة»:



حقيقة، بل قد يكون صوريا امتحانا، وربما يكون غير ذلك، و منع (1) كونه أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا وإن كان في محله؛ إلا إن إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا، مما بأس به أصلا، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك (2): حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام وربما يقع إنه لا يكاد... إلخ. فيكون المراد: أن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه كقدرة العبد - التي هي شرط للأمر و المأمور به - هل يجوز أم لا؟

=====

الثاني: أنه هل يجوز الأمر أي: إنشاؤه مع علم الأمر بعدم شرط فعليته أم لا؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لو كان المراد...» إلخ.

الثالث: أنه هل يجوز إنشاء الأمر وإن لم يكن الغرض منه إتيان المأمور به، بل مصلحة أخرى من امتحان أو غيره أم لا؟ وقد أشار إليه المصنف بقوله: «وقد عرفت سابقا: أن داعي إنشاء الطلب...» إلخ، لكن مرجعه إلى الوجه الثاني، ولذا لم يجعله المصنف وجها مستقلا؛ إلا إن الحق سقوط هذا البحث عن الاعتبار - بناء على ما هو الحق من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية - لأنه بعد فرض رجوع جميع الشرائط إلى الموضوع سواء كانت شرعية كالبلوغ من الشرائط العامة والاستطاعة ونحوها من الشرائط الخاصة، أم عقلية كالقدرة لا يتوجه أمر إلى عاجز حتى ينازع في صحته و عدمها.

نعم؛ لهذا البحث مجال - بناء على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية - لأنه حينئذ يصح أن يقال: هل يجوز أمر العاجز عن إيجاد شيء بالإتيان به أم لا؟ كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 519».

(1) قوله: «و منع كونه أمرا...» إلخ دفع للتوهم.

و حاصل التوهم: أن الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدي ليس أمرا حقيقة، فلا- ينبغي جعل عنوان البحث في قولهم: «هل يجوز أمر الأمر...» إلخ؛ الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدي، فمرجع هذا التوهم إلى الإشكال على تحرير محل النزاع على الوجه المزبور، و هو جعل الأمر إنشائيا.

و حاصل الدفع: أن يقال: إن الأمر وإن كان كذلك إلا إن إطلاق الأمر عليه توسعا لا بأس به؛ إذا كانت هناك قرينة دلت على أن إنشاء الأمر إنما هو بداع آخر غير البعث الجدي.

(2) يعني: ظهر بالذي ذكرناه في تحرير محل النزاع - من كون المراد من لفظ الأمر بعض مراتبه - «حال ما ذكره الأعلام...» إلخ.

به (1) التصالح بين الجانبين، و يرتفع النزاع من البين، فتأمل (2) جيدا.

=====

و غرض المصنف من هذا الكلام: التنبيه على ما وقع في كلمات الأعلام من الخلط بين مراتب الأمر، و الاشتباه بين شرط المأمور به المسمى بشرط الوجود، و بين شرط الأمر المسمى بشرط الوجوب.

(1) يعني: بما ذكرنا من أول الفصل إلى هنا يقع التصالح بين القائل بالجواز، و القائل بعدمه، بتقريب: أن مراد القائل بالجواز هو الأمر الإنشائي، إذ لا مانع من مجرد الإنشاء مع فقدان شرط فعليته، و مراد القائل بعدم الجواز: هو الأمر الفعلي؛ فإنه لا يجوز مع فقدان شرط فعليته، و بهذا البيان يرتفع النزاع من البين حيث يكون لفظيا.

(2) لعله إشارة إلى الدقة لئلا يقع الخلط و الاشتباه بين ما هو شرط المأمور به و ما هو شرط الأمر، أو إشارة إلى إباء بعض عباراتهم عن الحمل على الأمر الإنشائي؛ لكون استدلالاتهم ناظرة إلى الأمر الفعلي.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - المراد بالجواز في عنوان البحث: هو الجواز بمعنى الإمكان الوقوعي. و المراد بالشرط: هو شرط الأمر لا شرط المأمور به؛ بقرينة قوله: «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر...» إلخ.

قال المصنف: بعدم الجواز، يعني: عدم الإمكان وقوعا؛ لاستلزامه حصول المعلول بلا علة، و هو خلف و محال. و ذلك؛ لأن الشرط المنتفي من أجزاء العلة، فيلزم - من جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط - وجود المعلول بلا علة، و هو ما ذكرناه من الخلف المحال.

و توهم: كون الجواز في العنوان بمعنى: الإمكان الذاتي فلا ينافي الامتناع الناشئ من فقدان الشرط بعيد؛ إذ لا ارتياب في الإمكان الذاتي، فلا وجه لأن يجعل موردا للخلاف و النزاع، فلا بدّ من أن يكون المراد بالإمكان: الإمكان الوقوعي لا الذاتي، فيقع فيه الخلاف: هل يمكن أمر الأمر وقوعا مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

2 - قوله: «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر...» إلخ استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر...» إلخ.

و حاصل الاستدراك: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، فيما إذا أريد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه - و هو الإنشاء - و من ضمير - شرطه - الراجع إليه بعض مراتبه الأخر و هي الفعلية. فيقع النزاع حينئذ في: أنه هل يجوز للأمر الأمر

الإنشائي مع علمه بعدم شرط فعليته أم لا؟ و الحق حينئذ هو: الجواز؛ إذ لا محذور عقلا في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته، مع وقوعه في الشرعيات و العرفيات، فإن وقوع الشيء أقوى دليل عليه.

3 - توهم: أن المنشأ بغير داعي البعث الجدّي ليس أمرا حقيقة، فلا ينبغي جعل عنوان البحث في قولهم: - «هل يجوز أمر الأمر...» إلخ - الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدّي، فمرجع هذا التوهم إلى الإشكال على تحرير محل النزاع على الوجه المذكور مدفوع؛ بأن الأمر - و إن كان كذلك - إلا إن إطلاق الأمر عليه توسعا لا بأس به إذا دلت قرينة على أن إنشاء الأمر إنما هو بداعي آخر غير البعث الجدّي.

و كيف كان؛ فيمكن التصالح بين القائل بالجواز، و القائل بعدمه؛ بأن يكون مراد الأول: هو الأمر الإنشائي، و مراد الثاني: هو الأمر الفعلي؛ إذ لا مانع من الإنشاء مع فقدان الشرط في الأمر الإنشائي، و لا يجوز الأمر الفعلي مع فقدان شرط فعليته، فيرتفع النزاع من البين.

قوله: «فتأمل جيدا» لعله إشارة إلى إباء بعض عباراتهم عن الحمل على الأمر الإنشائي؛ لكون استدلالاتهم ناظرة إلى الأمر الفعلي.

4 - رأي المصنف «قدس سره» هو: عدم الجواز مع وحدة المرتبة.

يعني: لا- يجوز الأمر الفعلي مع العلم بانتفاء شرط الفعلية. و الجواز مع اختلاف المراتب. يعني: يجوز الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء شرط فعليته.



الحق: أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى: أن المراد (1) أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد كما أن متعلقه في النواهي هو: محض

=====

## فصل الأوامر تتعلق بالطبائع أو الأفراد؟

### إشارة

(1) قد تبه المصنف بهذه العبارة على أمرين:

أحدهما: أنه ليس البحث في المقام - كما يوهمه العنوان - في متعلق الأوامر والنواهي، فإن متعلقهما هي الطبائع بلا إشكال؛ لدلالة الأمر والنهي على الوجود والعدم، فإن الأمر معناه: طلب الوجود، والنهي: طلب الترك. ومن المعلوم: أن متعلق هذين المدلولين هو الطبائع، فمعنى: «صلِّ ولا تشرب الخمر» طلب وجود طبيعة الصلاة، وطلب ترك طبيعة شرب الخمر؛ بل البحث في متعلق الطلب الذي هو جزء مدلولي الأمر والنهي، وفي أن متعلق هذا الطلب هل هو الطبيعة أو الفرد؟

وثانيهما: أن مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد: ليس تعلقهما بالموجودات الخارجية، ضرورة: أن الموجود الخارجي مسقط للأمر، فكيف يتعلق به الأمر؟ كما أن مراد القائلين بالطبائع ليس هو الطبائع الصرفة من حيث هي، في قبال الطبائع من حيث الوجود؛ لأن الطبائع مع قطع النظر عن وجودها غير قابلة لتوجيه الطلب إليها، بل المراد:

هي الطبائع من حيث مطلق الوجود، مع قطع النظر عن ضم الخصوصيات الخارجية إليها.

ومن هنا ظهر: ما هو المراد بالطبائع والأفراد في محل النزاع. فالمراد بالطبائع: أن المطلوب منها وجودها السعي بما هو وجود لا بما هو فرد.

و المراد بالأفراد: وجود الطبيعة مع اللوازم والخصوصيات الوجودية، التي بها يكون الفرد فردا لها.

فالفرق بين القولين أن للخصوصيات الفردية دخل في متعلق الطلب على القول بتعلقها بالأفراد، وليس لها دخل فيه على القول بتعلقها بالطبائع.

فالمتحصل: أن مرجع النزاع في هذه المسألة إلى: أن الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها، ولوازم وجوداتها في الخارج؛ بحيث تكون تلك المشخصات

الترك، و متعلقهما (1) هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود (2)، و المقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها (3) بأسرها ممكنا؛ لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام (4)، بل في المحصورة (5). على ما حقق في و اللوازم خارجة عن دائرة متعلقاتها، وإنما هي موجودة معها قهرا، لاستحالة كون الشيء موجودا بلا تشخص - نظرا إلى قاعدة - (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد)، أو تعلق بالأفراد مع تلك المشخصات؛ بحيث تكون المشخصات مقومة للمطلوب داخلة في دائرة المتعلقات؟. فالكلام حقيقة في دخل تلك الخصوصيات و عدمه في متعلق الطلب، فعلى القول بدخلها فيه: يكون متعلقه الأفراد، و على القول بعدمه: يكون المتعلق الطابع.

=====

(1) أي: الإيجاد و الترك، و الأول: في الأمر، و الثاني: في النهي.

(2) أي: بحدود ذاتية؛ كالحيوان الناطق مثلا بالنسبة إلى الإنسان، «و المقيدة بقيود» خارجية؛ كالضاحكية بالنسبة إلى الإنسان، تكون الطبيعة بها أي: بسبب هذه المقومات و الخواص «موافقة للغرض و المقصود» مثلا، فلو لم يكن الإنسان ناطقا أو ضاحكا لم يكن موافقا للغرض فرضا، «من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات» كالطول في زيد، و القصر في عمرو مثلا.

فقول المولى: «صلّ الظهر» لا يريد إلا حقيقة الصلاة المحدودة بكذا، و المقيدة بقيد الظهرية، و لا يريد الخصوصيات الفردية، ككونها في البيت، أو في المسجد، أو في هذا اللباس، أو ذلك اللباس، أو نحو ذلك.

(3) أي: عن الخصوصيات اللازمة المقومة لفردية الفرد.

(4) يعني: مثل: «الإنسان نوع، و الحيوان جنس» فإن المراد: أن نفس طبيعة الإنسان نوع، و نفس طبيعة الحيوان جنس من دون دخل خصوصيات الأفراد في النوعية و الجنسية. فوجه المشابهة بين القضية الطبيعية، و بين المقام هو: عدم النظر إلى الأفراد، مع افتراقهما: في أن الموضوع في الطبيعية هو الطبيعة الكلية من حيث كونها كلية، بخلاف المقام فإن متعلق الطلب فيه هو الطبيعة بما هي لا بما هي كلية. و لذا قال: في غير الأحكام.

(5) و هي التي تشتمل على السور؛ مثل: «كل» مثلا في قوله تعالى: كل من عليها فان (1) و «كلما» في قوله «عليه السلام»: «كلما مضى من صلواتك و ظهورك فامضه

ص: 282

1- الرحمن: 26.

وفي مراجعة الوجدان (2) للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه إنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع، ولا نظر له إلا إليها؛ من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، وعوارضها العينية (3) وأن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام (4) المطلوب، وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقذ بذلك: (5) أن المراد بتعلق الأوامر بالطباع دون الأفراد: أنها بوجودها كما هو (1)، فإن الحكم في المحصورة ثابت للأفراد، فإن الفناء ووجوب المضى ثابتان للأفراد الخارجية من الموجودات في المثال الأول، و الصلوات و الطهورات في المثال الثاني؛ في قبال القضية الطبيعية التي حكم فيها على الطبيعة؛ كالإنسان نوع، فإن معروض النوعية التي هي من المعقولات الثانية هو: طبيعة الإنسان لا أفراده الخارجية.

=====

(1) فإن المحقق في محله: كون الحكم في القضايا المحصورة أيضا ثابتا للطبيعة، غاية الأمر: أن الفرق بين الطبيعية و المحصورة هو: أن الطبيعية ملحوظة بنفسها، و من حيث هي في الأولى، و من حيث كونها سارية في الأفراد في الثانية، فالموضوع في هاتين القضيتين: هي الطبيعة كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 527».

(2) الغرض: هو إثبات تعلق الطلب بالطباع - لا الأفراد - بالوجدان، و هو في غاية الوضوح، فلا يحتاج إلى بيان، و إقامة برهان.

(3) يعني: لو أمر المولى عبده بإحضار الماء مثلا، فليس مطلوبه إلا نفس طبيعة الماء من دون نظر إلى خصوصية ظرفه، و كيفية الإتيان به، و غيرهما من سائر الخصوصيات التي هي مقومة لفردية الفرد.

(4) لا- أنه جزء المطلوب، و جزؤه الآخر هو: خصوصية الفرد «وإن كان ذلك الوجود» السعي المنطبق على الأفراد «لا- يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية» الفردية؛ لتقوم فردية الفرد بها، فيمتنع انفكاك الفرد عن تلك الخصوصية.

(5) يعني: انقذ بمراجعة الوجدان المزبور، الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة من دون لوازم الوجود المقومة لفردية الفرد: «أن المراد بتعلق الأوامر بالطباع دون

ص: 283

---

1- في التهذيب، ح 2، ص 344، ج 14: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو وفي الاستبصار، ج 1، ص 401، ح 4: «ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمدا. فلا بأس عليك».

السعي بما هو وجودها قبلا لخصوص الوجود متعلقة للطلب، لا إنها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي. نعم؛ هي (1) كذلك تكون متعلقة للأمر فإنه (2) طلب الوجود، فافهم (3).

=====

الأفراد أنها» أعني: الطبايع بوجودها السعي الساري في جميع أفراد الطبيعة؛ المعبر عنه بالجامع الوجودي متعلقة للطلب؛ لا أن الطبايع باعتبار أنفسها، و من حيث هي هي متعلقة للطلب، حتى يكون المعنى طلب جعل الماهية ماهية «كما ربما يتوهم، فإنها كذلك» أي: فإن الطبيعة كذلك يعني: بما هي هي «ليست إلا هي» لا مطلوبة و لا مبغوضة. فقوله: «فإنها كذلك...» إلخ ردّ لتوهم تعلق الطلب بالطبايع من حيث هي.

وجه الردّ: ما عرفت من عدم قابلية نفس الطبايع لتعلق الطلب بها، إذ لا يترتب عليها أثر، ضرورة: أن المصالح و المفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبايع لا بأنفسها من حيث هي، لأنها من هذه الحيثية لا يترتب عليها أثر أصلا. فلا وجه لتعلق حكم بها، بل متعلق الحكم ليس إلا ما يقوم به الملاك، و هو وجودات الطبيعة، إذ الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة و لا مبغوضة.

(1) يعني: الطبيعة من حيث هي متعلقة للأمر ليطلب به وجودها في الخارج.

فقوله: «نعم؛ هي كذلك» استدراك على عدم صحة الطلب بالماهية من حيث هي هي.

و حاصل الاستدراك: أن الطلب لا- يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي، لكن يصح أن يتعلق بها الأمر؛ ضرورة: أن الأمر هو طلب الإيجاد، و لا- إشكال في صحة تعلق طلب الإيجاد بنفس الماهية المجردة عن الوجود. بخلاف الطلب؛ فإن الإيجاد ليس داخلا في مفهومه، كما هو داخل في مفهوم الأمر، فلا يصح تعلق الطلب بنفس الماهية.

(2) فإن الأمر طلب الوجود، فيصح تعلقه بالماهية من حيث هي هي.

وقوله: «فإنه» بمنزلة التعليل للاستدراك المذكور بقوله: «نعم؛ هي كذلك».

(3) لعله إشارة إلى عدم صحة التفكيك بين الأمر و الطلب بما ذكر، إذ لا معنى لمطلوبية الطبيعة إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوبا، فالإيجاد و الإعدام داخلا في مفهوم كل من الأمر و الطلب، فلا فرق بينهما، بل هما بمعنى واحد و هو طلب إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من الأفراد.

و المتحصل: أن المصنف «قدس سره» اختار تعلق الأمر بالطبيعة لا الفرد، و أو كل معرفة صحة ما اختاره إلى مراجعة الوجدان، فإنه يقضي بذلك، لأن الأمر لا يجد في نفسه إلا إرادة ذات العمل من الغير مع غض النظر عن العوارض اللازمة.



دفع وهم (1):

لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب إنما يكون بمعنى: أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله (2) بسيطا الذي هو مفاد كان التامة، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج، كي يلزم طلب الحاصل كما توهم (3).

=====

(1) توضيح الوهم يتوقف على مقدمة وهي: أن متعلق الطلب و الأمر - سواء قلنا:

بأنه من الطبائع أو الأفراد - من الممكنات، و الممكن نظرا إلى الخارج إما موجود فيه أو معدوم هذا أولا.

و ثانيا: أن متعلق الطلب و الأمر - على ما هو ظاهر كلام المصنف - هو: الطبيعة من حيث الوجود على كلا القولين، و الفرق بينهما إنما هو في لحاظ محض الوجود من دون نظر إلى شيء من خصوصياته أو لحاظه مع الخصوصيات الفردية، فاعتبار أصل الوجود في متعلق الطلب مسلم على كلا القولين، و إنما الكلام في دخل تلك الخصوصيات و عدمه. فعلى القول بدخلها: يكون متعلق الأمر و الطلب الأفراد، و على القول بعدمه:

يكون المتعلق الطبائع.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مقتضى تعلق الطلب - كما عرفت - هو عروض الطلب على الوجود، و حينئذ إذا كان عروض الطلب قبل الوجود لزوم عروض العارض بدون المعروض. و إن كان عرضه بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل، و كلاهما محال.

هذا تمام الكلام في توضيح التوهم.

(2) يعني: جعل المتعلق «بسيطا» بمعنى إيجاده.

(3) المتوهم هو صاحب الفصول. و قد أشار المصنف إلى جواب هذا التوهم بقوله:

«لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب إنما يكون بمعنى: أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد...» إلخ.

### جواب المصنف عن توهم الفصول

و حاصل جواب المصنف عن توهم الفصول: أن المراد بتعلق الطلب و الأمر بالوجود ليس تعلقهما بوجود الطبيعة الثابتة في الخارج، مثل أن يقول المولى لعبده: «صل»، و يقول: «أريد منك وجود الصلاة الموجودة» إذ لا يعقل ذلك لاستلزامه تحصيل الحاصل، بل المراد تعلقهما بإيجاد الطبيعة، فمعنى تعلق الطلب بالطبيعة هو: طلب إيجادها حيث إن المولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم يطلب إيجادها على الوجه الوافي بغرضه، و لا يلزم طلب الأمر الحاصل. فالمتحصل: أن طلب المولى يتعلق بتقص عدم الطبيعة

و لا جعل (1) الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها (2) غاية لطلبها.

وقد عرفت: إن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا- يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه، كي يكون و يصدر منه، هذا بناء على أصالة الوجود.

و أما بناء على أصالة الماهية (3)، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضا، بل بالوجود، و إيجادها بمفاد كان التامة، لا أن طلبه يتعلق بالطبيعة الموجودة حتى يلزم طلب الحاصل المحال، فليس الطلب متعلقا بالطبيعة بما هي هي، و لا- بالطبيعة الموجودة، بل يتعلق بإيجادها الذي هو فعل المأمور به، فلا يلزم محذور طلب الحاصل.

=====

وبعبارة أخرى: إن ما يتعلق به الطلب ليس الوجود الخارجي حتى يلزم طلب الحاصل، بل الوجود الذهني اللحظي، و الأمر إنما يطلب جعل الوجود الذهني خارجيا.

(1) يعني: و لا يريد المولى جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة لأجل أن توجد، حتى يكون وجودها غاية لطلبها، كما أشار إليه بقوله: «و قد جعل وجودها غاية لطلبها»، و الواو في قوله: «و قد جعل» حالية، أي: و الحال: أن الطالب قد جعل الوجود غاية لطلبها، و ارتكب المتوهم هذا التكلف لدفع محذور طلب الحاصل، حيث زعم: أن طلب الحاصل محال عن المولى الحكيم، فلا بد من أن يكون الأمر متعلقا بالطبيعة من حيث هي، و جعل غاية هذا الطلب إيجاد الطبيعة، مع إن هذا التكلف في البطلان كطلب الحاصل؛ لما عرفت: من إن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي، فلا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد في الأوامر أو تترك في النواهي.

فلا فرق في البطلان بين تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة، و تعلقه بالطبيعة المجردة عن الوجود، لاستلزام الأول: طلب الحاصل، و الثاني: غير معقول.

(2) يعني: الذي ذكرناه من كون متعلق الطلب هي الطبيعة بلحاظ وجودها؛ لا الطبيعة بما هي هي بناء على القول بأصالة الوجود ظاهر.

(3) توضيح كلام المصنف «قدس سره» يتوقف على مقدمة و هي: بيان الفرق بين القول بأصالة الوجود و بين القول بأصالة الماهية، و حاصله: أن المراد بأصالة الوجود: أن الأصل في التحقق هو الوجود بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولا- و بالذات هو الوجود، و الماهية مجعولة بتبعه فهي أمر اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

و عليه: فيكون توصيف الوجود بالوجود في قولنا: «الوجود موجود» من قبيل وصف الشيء باعتبار نفسه لثبوت الموجودية للوجود بنفسه و ذاته.

بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

و كيف كان؛ فيلاحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية، أو الوجود فيطلبه، و يبعث نحوه ليصدر منه، و يكون ما لم يكن، فافهم و تأمل جيدا.

=====

أما توصيف الماهية بالوجود في قولنا: «الماهية موجودة» فمن قبيل وصف الشيء باعتبار متعلقه، لأن موجودية الماهية لا تكون بنفسها، بل بالوجود؛ كاتصاف جالس السفينة بالحركة مع قيامها بالسفينة حقيقة.

و أما المراد بأصالة الماهية: فهو أن الأصل في التحقق هو الماهية؛ بمعنى: أن المجعول بالجعل البسيط أولا و بالذات هي الماهية، و الوجود مجعول بتبع جعلها، فيكون قولنا:

«الماهية موجودة» من الوصف باعتبار نفس الشيء لا المتعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: بناء على أصالة الوجود و اعتبارية الماهية - كما هو المنسوب إلى المحققين من المشائين - يكون الصادر حقيقة هو الوجود. فيصح تعلق الطلب به من دون إشكال فيه؛ إذ المطلوب هو الطبيعة باعتبار وجودها.

و أما بناء على القول بأصالة الماهية - و أنها هي الصادرة حقيقة، و أن الوجود أمر اعتباري - كما هو مذهب شيخ الإشراق و غيره - يكون المطلوب خارجية الطبيعة المتحققة بنفس جعلها التكويني.

فالطلب على القول بأصالة الوجود: يتعلق بإيجاد الطبيعة في الخارج. و على القول بأصالة الماهية: ملحوظة بخارجيتها لا بوجودها في ضمن الأفراد.

و على القول بأصالة الوجود: ملحوظة بوجودها في الخارج في ضمن فرد من أفرادها.

قوله: «فافهم و تأمل جيدا» إشارة إلى دقة المطلب؛ لكونه ملحوقا بالأمر بالتأمل المقيد بالجودة، فلا يكون إشارة إلى ضعفه.

### ختام الكلام في بيان أمرين:

أحدهما: إنه قد يتوهم التنافي بين النزاع في تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع أو الأفراد، و بين ما ثبت في محله: من كون المصادر المجردة عن اللام و التنوين موضوعة للطبيعة اللاشرطية.

وجه المنافاة: أن التسالم على وضع تلك المصادر للطبيعة يستلزم كون متعلق الأوامر و النواهي نفس الطبائع، حيث إن ذلك مقتضى وضع موادها - و هي المصادر - للطبائع،

فلا وجه للترديد بين تعلقها بالطبائع أو الأفراد.

ويمكن دفع التنافي: بأن إرادة الأفراد - على القول بتعلق الأحكام بها - إنما هي بالقرينة، وهي: كون الأمر لطلب إيجاد الطبيعة، ومن المعلوم: امتناع إيجاد شيء بدون لوازم الوجود التي لا تنفك عن الفرد، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فإرادة الفرد إنما تكون بهذه القرينة.

ثانيهما: وقد ذكروا لهذا البحث ثمرات:

منها: كونه موجبا لاندرج مسألة اجتماع الأمر والنهي في كبرى التزام - بناء على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع - وفي كبرى التعارض - بناء على تعلقهما بالأفراد - كما لا يخفى.

ومنها: صحة قصد التقرب بلوازم الوجود، لوقوعها في حيز الأمر - بناء على تعلق الأحكام بالأفراد - وعدمها، لعدم وقوعها في حيزه - بناء على تعلقها بالطبائع - لكونه تشريعا محرما حينئذ.

ومنها: جريان الأصل في بعض لوازم الوجود إذا شك في وجوبه لكونه شكا في التكليف - بناء على تعلق الأحكام بالأفراد - فإن أصل البراءة يجري فيه حينئذ، ولا يجري فيه - بناء على تعلقها بالطبائع - لكون الشك حينئذ في المحصل الذي تجري فيه قاعدة الاشتغال، حيث إن الفرد مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، وليس بنفسه مأمورا به، وغيرها من الثمرات التي لا يخلو ذكرها عن التطويل فتركناها رعاية للاختصار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل النزاع في هذا البحث:

توضيح ذلك: أن مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد: ليس تعلقهما بالموجودات الخارجية، ضرورة: أن الموجود الخارجي مسقط للأمر، فلا يعقل أن يتعلق به الأمر.

كما أن مراد القائلين بتعلقهما بالطبائع: ليس تعلقهما بالطبائع الصرفة من حيث هي، في قبال الطبائع من حيث الوجود، لأن الطبائع مع قطع النظر عن وجودها غير قابلة لتوجيه الطلب إليها، بل المراد: هي الطبائع من حيث مطلق الوجود مع غض النظر عن ضم الخصوصيات الخارجية إليها، فمرجع النزاع في هذا البحث إلى: أن الأوامر هل

تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها في الخارج، أو تتعلق بالأفراد يعني بالطبائع مع المشخصات المقومة للمطلوب؟ فالكلام في دخل تلك المشخصات و عدمه في متعلق الطلب.

2- و المصنف اختار تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع، و أوكل معرفة صحة ما اختاره إلى مراجعة الوجدان من دون حاجة إلى إقامة برهان. ثم قال: «فانقدح بذلك» أي: بالوجدان الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة لا أنها مع الخصوصيات الفردية و لا أنها من حيث هي هي، لأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة و لا مبغوضة، فتوهم تعلق الأوامر و النواهي بها من حيث هي هي باطل، لما عرفت: من أنها من حيث هي هي غير قابلة لتعلق الطلب بها، و لا يترتب عليها أثر؛ ضرورة: أن المصالح و المفسد الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبائع لا بأنفسها من حيث هي، فلا وجه لتعلق الأحكام بها. قوله: «نعم هي كذلك» استدراك على عدم صحة تعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي هي.

و حاصل الاستدراك: أن الطلب و إن كان لا يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي هي؛ إلا إنه يصح أن يتعلق بها الأمر؛ ضرورة: أن الأمر: هو طلب الإيجاد، و لا إشكال في صحة طلب إيجاد نفس الطبيعة المجردة عن الوجود، هذا بخلاف الطلب فإن طلب الإيجاد ليس داخلا في مفهومه كما هو داخل في مفهوم الأمر.

قوله: «فافهم» لعله إشارة: إلى عدم صحة التفكيك بين الأمر و الطلب بما ذكر؛ إذ لا معنى لمطلوبية الطبيعة إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوبا، فالإيجاد و الإعدام داخلا في مفهوم كل من الأمر و الطلب، فلا فرق بينهما.

3- «دفع وهم» توضيح الوهم: أن متعلق الأمر و الطلب حال الأمر و الطلب إما موجود و إما معدوم. فعلى الأول: يلزم طلب الحاصل. و على الثاني: يلزم وجود العارض من دون معروض؛ لأن الطلب عارض للوجود قبل تحققه، و كلاهما محال. و المتوهم هو:

صاحب الفصول.

و حاصل الدفع: أن المراد بتعلق الأمر و الطلب بالوجود: ليس تعلقهما بوجود الطبيعة الثابتة في الخارج حتى يلزم طلب الحاصل، بل المراد تعلقهما بإيجاد الطبيعة، فمعنى تعلق الطلب بالطبيعة هو: طلب إيجادها، حيث إن المولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم

يطلب إيجادها على الوجه الوافي بغرضه، ولا يلزم طلب الحاصل.

وقد جعل الفصول وجود الطبيعة غاية لطلبها؛ لئلا يلزم طلب الحاصل، إلا إن هذا منه ليس إلا تكلفا محضاً؛ لأن الطبيعة من حيث هي هي غير قابلة للطلب كما عرفت، فلا فرق في البطلان بين تعلق الأمر و الطلب بالطبيعة الموجودة أو بنفسها، و جعل الوجود غاية لطلبها.

4 - أن ما ذكره المصنف من تعلق الطلب بالطبيعة من حيث الوجود؛ لا بها من حيث هي هي ظاهر على القول بأصالة الوجود، و أما على القول بأصالة الماهية فالمطلوب جعلها من الأعيان الخارجية.

و الفرق بين القولين: أن المراد بأصالة الوجود هو: كون الأصل في التحقق هو الوجود بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هو الوجود و الماهية مجعولة بتبعه، فهي أمر اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

و المراد بأصالة الماهية: أن الأصل في التحقق هي الماهية؛ بمعنى: أن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هي الماهية، و الوجود مجعول بتبع جعلها.

إذا عرفت هذا الفرق فنقول: إن الطلب على القول بأصالة الوجود يتعلق بإيجاد الطبيعة في الخارج، و على القول بأصالة الماهية يتعلق بجعلها من الخارجيات.

5 - من ثمرات هذا البحث: صحة قصد التقرب بلوازم الوجود لوقوعها في حيز الأمر؛ بناء على تعلق الأحكام بالأفراد، و عدمها على القول بتعلقها بالطبائع.

و منها: اندراج مسألة اجتماع الأمر و النهي في التزاحم؛ على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع. و في التعارض على القول بتعلقهما بالأفراد.

و منها: جريان أصل البراءة في بعض لوازم الوجود إذا شك في وجوبه، على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، و عدم جريانه على القول بتعلقها بالطبائع، بل تجري قاعدة الاشتغال؛ لأن الشك حينئذ إنما هو في المحصل و هو مجرى قاعدة الاشتغال.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع.

فصل إذا نسخ الوجوب: فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص.

=====

## فصل مبحث نسخ الوجوب

### إشارة

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

فنعول: إن محل النزاع هو: بقاء الجواز بالمعنى الأعم، أو بالمعنى الأخص في مقام الإثبات لدلالة الدليل الناسخ أو المنسوخ أو غيرهما عليه، لا بقاءه في مقام الثبوت والواقع، إذ لا يخلو الواقع عن حكم من الأحكام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن جماعة ذهبوا إلى بقاء الجواز بالمعنى الأعم - وهو الإذن في الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة غير الحرمة - و استدلووا على ذلك: بدلالة الدليل المنسوخ؛ بتقريب: أنه قبل النسخ كان يدل بالمطابقة على الوجوب، وبالتضمن على الجواز؛ لأنه جزء الوجوب المركب من الإذن في الفعل والمنع من تركه، فإذا ارتفعت دلالاته المطابقة عن الحجية بواسطة الناسخ؛ تبقى دلالاته التضمنية على حالها لعدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية.

والمصنف لم يرتض هذا المذهب، ولذا قال: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم». أعني: الإذن في الفعل، «ولا بالمعنى الأخص» أعني: الإباحة الشرعية مقابل الأحكام الأربعة الأخرى، «كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام»، فيقع الكلام تارة: في عدم دلالة الدليل الناسخ على بقاء الجواز مطلقاً.

وأخرى: في عدم دلالة الدليل المنسوخ عليه كذلك.

وثالثة: في عدم دلالتهم على ثبوت غير الجواز من الأحكام.

فنعول: إذا أوجب المولى إكرام العلماء بقوله: «أكرم العلماء» ثم نسخ وجوبه بقوله:

«نسخت الوجوب» فلا دلالة للدليل الناسخ، ولا للدليل المنسوخ على بقاء الجواز لا بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، ولا دلالة لهما أيضاً على ثبوت غيره من الأحكام.

كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام.

ضرورة: أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن.

ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر (1)، ولا مجال (2) و أما عدم دلالة الدليل الناسخ على بقاء الجواز مطلقا: فلأنه لا يدل على أزيد من رفع الوجوب و نفيه، و لا يدل على بقاء الجواز لا مطابقة و لا تضمنا و لا التزاما.

=====

و أما عدم دلالة الدليل المنسوخ: فلأن مفاده هو الوجوب، و هو بسيط عند المصنف، و المفروض: ارتفاعه بدليل الناسخ.

فالمتحصل: أن الدليل الناسخ لا يقتضي سوى رفع الحكم الثابت و هو الوجوب، من دون تعرض إلى حال الجواز نفيًا و إثباتًا.

و أما الدليل المنسوخ الدال على الوجوب: فعدم دلالة على الجواز - مع فرض بساطة الوجوب - واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان، فلا دلالة لهما على بقاء الجواز.

و أما عدم دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام الباقية، فلأن كل واحد من تلك الأحكام - و إن كان ممكن الثبوت للمورد - إلا إن واحدا من دليلي الناسخ و المنسوخ لا يدل بإحدى الدلالات على تعيين خصوص واحد من تلك الأحكام، فلا بدّ لتعيين حكم للمورد من دليل آخر غير دليلي الناسخ و المنسوخ.

(1) يعني: غير دليلي الناسخ و المنسوخ.

(2) هذا الكلام من المصنف إشارة إلى التمسك بالأصل بعد فقد الدليل الاجتهادي؛ بأن يقال: يمكن إثبات الجواز بالاستصحاب لليقين به قبل النسخ، و الشك فيه بعده، فيثبت الجواز بالأصل يعني: استصحاب الجواز بعد ارتفاع الوجوب بالنسخ. فدليل كل من الناسخ و المنسوخ و إن كان قاصرا عن إثبات الجواز بعد النسخ، لكن يمكن إبقاؤه بعده بالاستصحاب؛ لليقين السابق و الشك اللاحق.

ثم أورد المصنف على الاستصحاب المذكور بما حاصله: أن هذا الاستصحاب لا يجري لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، و ضابطه: الشك في بقاء الكلي الموجود في ضمن فرد للشك في حدوث فرد آخر، مقارنة لارتفاع الفرد السابق، و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ قد علم بارتفاع الجواز الموجود في ضمن الوجوب و شك في وجود جواز آخر مقارنة لارتفاعه، و هذا هو القسم الثالث من أقسام استصحاب



لاستصحاب الجواز، إلاّ بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي؛ و هو: ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنة لارتفاع فرد الآخر، وقد حققنا في محله: إنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عدّ عرفاً - لو كان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره: و من المعلوم: (1) أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً، من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب، فإنه (2) و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبة و الشدة و الضعف عقلاً إلاّ أنهما متباينان عرفاً فلا مجال للاستصحاب إذا الكلي الذي اختار المصنف عدم جريانه فيه؛ إذ مع تعدد الوجود ينتفي الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

=====

نعم؛ يستثنى منه: ما إذا كان الفرد المشكوك حدوثه ليس فرداً مغايراً للأول في نظر العرف؛ كما إذا كان نظير الشك في بقاء كلي السواد الموجود سابقاً في ضمن مرتبة قوية منه للشك في ذلك الفرد في ضمن مرتبة ضعيفة؛ بحيث يعد في العرف أنه من تغير الحالات لا من تعدد الأفراد، فإنه لا مانع من إجراء الاستصحاب هنا، و لكن الأحكام ليست كذلك، بل هي متغايرة عرفاً.

(1) غرض المصنف: أن المقام ليس من موارد الاستثناء؛ بتقريب: أن الوجوب و الاستحباب من قبيل السواد الشديد و الضعيف، لأن الاختلاف بينهما في المرتبة، فإذا شك في بقاء الجواز في ضمن الاستحباب: صح إجراء استصحاب الكلي.

و حاصل الجواب: أن الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب إنما هو بالتباين، إذ هما فردان متغايران عرفاً، و من المعلوم: أن المعيار في باب الاستصحاب هو نظر العرف.

نعم؛ الاستحباب يكون من مراتب الوجوب عقلاً، لكن لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً؛ لعدم صدق الشك في البقاء عرفاً لتضاد الوجوب و الاستحباب بنظره الذي هو المدار في جريان الاستصحاب.

(2) الضمير للشأن. و غرض المصنف: أن التضاد عقلاً و عرفاً مختص بغير الوجوب و الاستحباب، و أما هما: فتضادهما يكون بنظر العرف فقط، و أما بنظر العقل فلا تضاد بينهما، إنما هما متفاوتان بالمرتبة، و أن الوجوب هو المرتبة الشديدة من الطلب، و الاستحباب مرتبة ضعيفة منه، لكن لما كانا بنظر العرف متضادين، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه؛ ضرورة: أن صدق الشك في البقاء منوط بنظر العرف، كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 539».

شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب (1).

=====

(1) يعني: باب الاستصحاب.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام هو: بقاء الجواز في مقام الإثبات للدليل الناسخ أو المنسوخ أو غيرهما؛ لا بقاء الجواز في الواقع و مقام الثبوت.

و ملخص ما أفاده المصنف: أنه إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ و لا للدليل المنسوخ و لا لغيرهما على بقاء الجواز مطلقاً، يعني: سواء كان الجواز بالمعنى الأعم، أو بالمعنى الأخص.

أما عدم دلالة دليل الناسخ، فلأنه لا يقتضي سوى رفع الحكم الثابت و هو الوجوب؛ من دون تعرض إلى حال الجواز و غيره.

و أما عدم دلالة دليل المنسوخ: فلأنه لا يدل إلا على الوجوب، و هو بسيط عند المصنف، و المفروض: ارتفاعه بالنسخ.

و أما عدم دلالتهما على ثبوت غير الجواز من الأحكام الباقية، فلأن تلك الأحكام و إن كان كل واحد منها ممكن الثبوت للمورد؛ إلا إن واحداً من دليلي الناسخ أو المنسوخ لا يدل بإحدى الدلالات على تعيين خصوص واحد منها.

فلا بدّ لتعيين واحد من تلك الأحكام الباقية للمورد من دليل آخر؛ غير دليلي الناسخ و المنسوخ.

2 - أما استصحاب الجواز لليقين به قبل النسخ و الشك فيه بعده: فمفروض بعدم جريانه، لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و ضابطه: هو الشك في بقاء الكلّي الموجود في ضمن فرد؛ للشك في حدوث فرد آخر منه مقارنة لارتفاع الفرد السابق.

و مختار المصنف: عدم جريان الاستصحاب فيه؛ إلا إن يكون الفرد اللاحق من مراتب الفرد السابق كالسواد الضعيف، بالنسبة إلى السواد الشديد، فإذا شك في بقاء كلي السواد في ضمن السواد الضعيف - بعد العلم بارتفاع السواد - الشديد يجري الاستصحاب، و لكن الأحكام ليست كذلك، بل هي متغايرة عرفاً.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: عدم الدليل على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى: عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال (1).

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد

=====

## فصل في الوجوب التخييري

### إشارة

(1) الأقوال التي أشار إليها المصنف أربعة:

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمور:

الأول: بيان محل النزاع: و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أولاً: الفرق بين الوجوب التعيني والتخييري.

و ثانياً: الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي.

أما الفرق بين الوجوب التعيني والتخييري: فإن الواجب التعيني هو الذي يجب معينا، فلا بد من الإتيان لشخصه لا به أو بدله؛ كصوم شهر رمضان.

و الواجب التخييري: هو الذي يجب هو أو بدله، فيجب على المكلف الإتيان بأحدهما أو أحدها نحو: كفارة الإفطار في شهر رمضان المخيرة بين العتق والصيام والإطعام.

وأما الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي: فحاصله: أن التخيير الشرعي هو الذي أمر الشارع بكل واحد من شئيين أو أشياء؛ بحيث لا يكون بينهما أو بينها جامع كقوله: إذا أفطرت صوم شهر رمضان متعمدا «فأعتق رقبة، أو صم شهرين، أو أطعم ستين مسكينا».

وأما التخيير العقلي فهو: ما إذا كان هناك جامع واحد متعلق لغرض المولى فيأمر بذلك الجامع كقوله: «أعتق رقبة»، ثم يحكم العقل بالتخيير بين أفراد رقبة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو: الوجوب التخييري شرعا لا عقلا، ولا الوجوب التعيني.

الثاني: أن في الواجب التخييري الشرعي إشكالا يجب دفع ذلك. فلا بد من توضيح الإشكال قبل الجواب عنه.

أما توضيح ذلك: فيتوقف على مقدمة وهي: أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك، والواجب التخييري يجوز تركه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن الواجب التخييري مما لا ينطبق حدّ الواجب عليه.

و أما حاصل الجواب عن هذا الإشكال: فإن الوجوب التخييري سنخ من الوجوب، يتصف به كل واحد من الشئيين أو الأشياء، ولكن ليس اتصاف كل واحد منهما أو منها كاتصاف الشيء بالوجوب التعييني، بأن يعاقب على تركه بالخصوص، ويستحق الثواب على فعله كذلك، بل تترتب عليه آثار الوجوب كعدم جواز الترك إلا إلى بدل، وترتب الثواب على فعل واحد منهما أو منها، وترتب العقاب على ترك فعلين أو أفعال.

فهذه الآثار آثار للوجوب، فتدل عليه.

الثالث: بيان عمدة الأقوال في الوجوب التخييري وهي أربعة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وجوب كل واحد على التخيير - بمعنى: عدم جواز تركه إلا إلى بدل -». قوله: «بمعنى: عدم جواز تركه...» إلخ. تفسير للوجوب التخييري وحاصله: أن عدم جواز الترك مطلقا ولو مع البدل هو الوجوب التعييني كالصلوات اليومية، فلا يجوز تركها مطلقا ولو مع الإتيان بغيرها، وعدم جواز الترك إلا إلى بدل هو الوجوب التخييري كخصال الكفارة، فإن عدم جواز ترك كل واحد من الأبدال مقيد بعدم الإتيان بالآخر، وإلا فيجوز الترك، وهذا سنخ من الوجوب يتصف به كل واحد من الفردين أو الأفراد، وهو مغاير للوجوب التعييني بجواز تركه مع بدل، والثواب بإتيان أحدهما، والعقاب على تركهما معا.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب الواحد لا بعينه»، والفرق بين هذا القسم والقسم الأول: أن الواجب على الأول: كل واحد من الأبدال تخييرا، وعلى الثاني:

أحدها لا بعينه، فالواجب واحد لا متعدد، ثم المراد من «لا بعينه» هو: الجامع بين الأمرين، وهذه العبارة كناية عنه، فمعنى العبارة: هو وجوب الجامع بين الأمرين.

أو المراد منه هو: وجوب الواحد لا بعينه المصدقي، وهو الفرد المنتشر أو وجوب الواحد لا بعينه المفهومي يعني: مفهوم أحدهما، كما هو ظاهر العضدي، بل صريحة حيث قال في أثناء الاحتجاج: «بأن المراد: وجوب مفهوم أحدهما الصادق على كل

واحد من مصاديقه لا بعينه أي: على البدلية، لا المصداق لا بعينه».

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما»، فالواجب على هذا القول: كل واحد من الشيئين أو الأشياء تعييناً، و متعلقاً للإرادة، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرجع هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر، فيكون امتثال واحد منهما أو منها مسقط لغيره من الأبدال، كما يسقط في كثير من المقامات بارتفاع موضوعه.

و كيف كان؛ فكل واحد من الطرفين أو الأطراف واجب تعييني.

و الفرق بين هذا القول و القولين السابقين ظاهر، فإن الواجب على هذا القول هو كل واحد منهما أو منها على التعيين، و إن سقط بفعل البعض.

و على الأول و الثاني: يكون وجوب كل منهما أو منها على التخيير، غاية الأمر: أن الواجب على الأول معين، و على الثاني مردد.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: «أو وجوب المعين عند الله». بمعنى أن الله يعلم أن ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى، مثلاً: يعلم الله أن زيدا يختار الإطعام، فالواجب على زيد واقعا هو الإطعام، و هكذا يعلم: أن عمروا يختار الصيام، فالواجب على عمرو واقعا هو الصيام.

و هناك قول خامس، و هو: أن الواجب واقعا ما اختاره المكلف، فيختلف الواجب باختلاف اختيار المكلفين، بل باختلاف حالاتهم في مورد التخيير بين القصر و الإتمام، و هذا القول ما تبرأ منه كل من المعتزلة و الأشاعرة، و نسبه كل إلى صاحبه، و هو أسخف الأقوال، و لعله لذلك لم يشر إليه المصنف.

و كيف كان؛ فمصّب هذه الأقوال هو: مقام الثبوت، إذ لا إشكال في الوجوب التخييري في مقام الإثبات؛ ضرورة: وقوعه في الشرعيات و العرفيات، و الإشكال إنما هو في تصويره، كما عرفت الإشارة إليه بالنسبة إلى بعض الأقوال، و هنا كلام طويل في النقض و الإبرام في الأقوال المذكورة، و لكن تركنا طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

إذا عرفت هذه الأمور؛ فاعلم: أنه قد بين المصنف - بعد نقل الأقوال - مختاره و مذهبه في المقام تحت عنوان «التحقيق».

و غرضه من التحقيق: تصوير التخيير الشرعي، و إرجاعه حقيقة إلى التخيير العقلي.

و حاصل التحقيق: أن الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء نظرا إلى الملاك و الغرض ثبوتا على قسمين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الوجوب سواء كان تخييريا أو تعيينيا تابع للملاك، و الغرض الذي يكون داعيا إلى الأمر بشيء معين في الوجوب التعييني، و إلى الأمر بشئيين أو أشياء في الوجوب التخيري، ثم ذلك الملاك و الغرض تارة: يكون واحدا يحصل بكل منهما أو منها، و أخرى: يكون متعددا؛ بأن يكون لكل واحد من الشئيين غرض مستقل، فيتعدد الأمر و الحكم بتعدد الغرض.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الكلام في تصوير التخير الشرعي في مقام الثبوت - على ما هو مختار المصنف - يقع في مقامين:

المقام الأول: فرض وحدة الغرض.

و المقام الثاني: تعدده.

و حاصل الكلام في المقام الأول: أن الغرض الداعي إلى الأمر بشئيين أو أشياء واحد، بحيث يسقط الأمر بحصول ذلك الغرض الواحد؛ كرفع العطش الحاصل بكل واحد من الإناءين اللذين أحدهما ماء و الآخر عصير الفاكهة، أو كلاهما ماء. فلا بد أن يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كل واحد منهما، و يصير التخير حينئذ عقليا لا شرعيا، و الدليل على ذلك: أن الغرض الواحد - و هو الملاك - لا يصدر إلا من الواحد، فلا يؤثر فيه المتباينان، أو المتباينات للزوم السنخية بين العلة و المعلول، و هي ممتعة بين المتباينين بما هما متباينان، و بين الغرض الواحد القائم بكل منهما، فلا محيص عن كون متعلقه جامعا بين المتباينين، كتعلق الأمر بالصلاة الجامعة بين أفرادها العرضية و الطولية.

و من المعلوم: أن هذا التخير بين الأفراد عقلي و ليس شرعي.

غاية الأمر: أنه لما لم يكن ذلك الجامع معلوما لدى العقل بمعنى: أن العقل لا يلتفت إليه ليطبقه على أفراد؛ بين الشارع أفراد ذلك الجامع الذي هو الواجب حقيقة، فأمر بالفردين أو بالأفراد من ذلك الجامع، فالجامع واجب تعييني، و التخير بين أفراد عقلي.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

فالمتحصل: أن التخير يكون عقليا فيما إذا كان هناك غرض واحد و هذا هو مختار المصنف. إذ يأتي تضعيف التخير الشرعي بفرض تعدد الغرض في المقام الثاني.

و حاصل الكلام في المقام الثاني: أن يكون الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء بملاك متعدد؛

يقوم به كل واحد منهما؛ بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا (1) يسقط به الأمر؛ كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا، وذلك (2) لوضوح: إن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار (3) نحو من السنخية بين العلة و المعلول.

=====

بأن يكون في كل واحد منهما أو منها غرض مستقل، و لكن لا يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر؛ لما بينهما من التضاد المفوّت أحدهما للآخر، بحيث لو أتى بأحدهما أو أحدها فغرض الآخر، فإتيانه لغو، فلا بدّ من الاكتفاء بإتيان أحدهما أو أحدها في مقام الامتثال.

فلا- محيى عن كون كل منهما أو منها واجبا في ظرف عدم الآخر، لأنه مقتضى تبعية الوجوب للملاك و الغرض، فيكون وجوبهما أو وجوبها تخييريا لا تعيينيا، إذ المفروض: امتناع استيفاء كلا الغرضين، و إمكان استيفاء أحدهما أو أحدها، فيمتنع أن يكون وجوب كل منهما أو منها تعيينيا.

فالمتحصل: أنه إذا كان الغرض متعددا، و كان كل واحد منه قائما بفعل؛ إلا إن حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر، فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج؛ فحينئذ لا- مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه إلى بدل لا مطلقا، ضرورة: أنه بلا موجب و مقتضى؛ بعد فرض: أن الغرضين المترتبين عليهما متضادان بحيث لا- يمكن تحصيل كليهما معا، و عليه: فيكون التخيير بينهما شرعيا ضرورة: مرجع هذا إلى وجوب هذا أو ذلك، و لا نعني بالتخيير الشرعي إلا هذا.

إلا إن هذا الفرض بعيد جدا؛ لأن فرض كون الغرضين متضادين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادرا على إيجاد الفعلين بعيد جدا؛ إذ لا يعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادة بين الفعلين.

و كيف كان؛ فتحصل مما ذكر: أنه في حال كون الغرض واحدا يكون الجامع بين الأمرين واجبا، و التخيير بينهما عقلي، و حال كون الغرض متعددا يكون الأمران واجبين، و لكن التخيير بينهما شرعي، فهما واجبان تخييرا.

(1) يعني: لأجل حصول تمام الغرض يسقط الأمر المترتب عليه بالإتيان بواحد منهما.

(2) قوله: «و ذلك» إشارة إلى برهان وجوب الجامع، و كون التخيير عقليا كما عرفت.

(3) يعني: لو لا اعتبار السنخية بين العلة و المعلول لأثر كل شيء في كل شيء؛ كما قيل في علم الفلسفة.

و عليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

و إن كان (1) بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه؛ كان كل واحد واجبا بنحو (2) من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما، فلا وجه في مثله (3) للقول بكون الواجب هو

=====

(1) إشارة إلى المقام الثاني الذي تقدم تفصيل ذلك.

(2) يعني: كان كل واحد واجبا مغايرا للوجوب التخيري العقلي الذي تقدم في المقام الأول، و كذلك يكون واجبا مغايرا للوجوب التعيني المتوقع على ثبوت الغرض في كل منهما مطلقا، و المفروض: عدم ثبوته كذلك لما عرفت: من أن الغرض يكون في كل واحد منهما في ظرف عدم الآخر.

فالمتحصل: أن الوجوب التخيري نحو من الوجوب «يستكشف عنه تبعاته» يعني:

آثاره، و من آثاره: عدم جواز تركه إلا إلى بدل، إذ لا معنى لعدم جواز الترك إلا للوجوب، و من آثاره: ترتب الثواب على فعل واحد منهما، فترتب الثواب على فعل واحد منهما كاشف إنا عن الوجوب، لأن الثواب مترتب على إطاعة الحكم الوجوبي.

هذا إذا أتى بواحد من الفعلين.

و أما إذا أتى بكليهما: فعلى القول بوجوب كل منهما في ظرف عدم الآخر؛ لا يترتب الثواب أصلا لعدم وجوب شيء منهما حينئذ، إذ المفروض: وجوب كل واحد منهما عند عدم الآخر، و قد فات الشرط حال الجمع بينهما.

و أما على القول بكون الواجب خصوصا ما يقوم به الغرض - سابقا كان أو لاحقا - يترتب الثواب على خصوص ما يقوم به الغرض دون الآخر.

و من آثار الوجوب التخيري: ترتب العقاب على ترك الفعلين، و لا عقاب إلا على ترك الواجب، فهذه الآثار تدل على وجوب كل منهما.

### تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك

(3) يعني: في مثل ما يكون التكليف متعلقا بكل واحد من الشيئين بملاك مستقل؛ بمعنى: تعلق التكليف بأحد الشيئين على سبيل التخير، مع تعدد الملاك و الغرض.

و غرض المصنف من هذا الكلام: تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك و الغرض، و هي الأقوال الأربعة المذكورة، مع فرض: تعدد الملاك في الجميع، أو في البعض.



أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو واضح؛ إلا إن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض، (ولا كل واحد منهما تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما، بدهاة: عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما و منها: هو كون الواجب أحدهما لا بعينه؛ مصداقا أو مفهوما. يقول المصنف في تزييف هذا القول: «لا وجه للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا أو مفهوما».

=====

أما الأول: - وهو أحدهما لا بعينه مصداقا - فمردود بوجه:

الأول: أنه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب، لأن الكلام فيما ورد الأمر بنحو التردد.

الثاني: أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

الثالث: امتناع أن يكون الواجب مصداقا أحدهما لا بعينه؛ إذ لا وجود له بدهاة: أن الفرد الخارجي دائما يكون معينا لا مرددا نظرا إلى قاعدة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فلا يصح جعل مصداقا «الواحد لا بعينه» موضوعا للغرض الداعي إلى الطلب والبعث؛ لأن المردد بما هو مردد لا وجود له حتى يكون مصداقا للواحد بعينه.

وأما الثاني: - وهو أحدهما: لا بعينه مفهوما - فمردود.

أولا: أن المردد لا واقع له أصلا لا خارجا ولا مفهوما، فإن كل ما يوجد في الذهن أو في الخارج لا تردد فيه، فإذا لم يكن للمردد واقع امتنع أن يكون معروضا لغرض اعتباري أو حقيقي.

و ثانيا: ما عرفت في الأول؛ من أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

و ثالثا: أن هذا العنوان ليس من العناوين المقبحة أو المحسنة، نعم؛ يصح تعلق بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة به كالعلم، وأما الطلب: فلا؛ لأنه لا يتعلق إلا بما كان حسنا. وتركنا ما في الوجوه المذكورة من النقض والإبرام رعاية لاختصار الكلام في المقام، قوله: «إلا- إن يرجع إلى ما ذكرنا... إلخ، إشارة إلى توجيه القول بكون الواجب أحدهما لا بعينه، بعد وضوح فساده، و حاصل التوجيه: هو إرجاعه إلى ما ذكره المصنف من أن الواجب هو الجامع بينهما فيما إذا كان الملاك واحدا.

قوله: «و لا- أحدهما معينا» معطوف على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني: لا وجه للقول بكون الواجب هو أحدهما المعين؛ لأن إيجاب أحدهما معينا مع وفاء كل منهما

في كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه) فتدبر.

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل والأكثر أو لا؟

ربما يقال: «بأنه محال؛ فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به، و كان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائدا على بغرض يصلح لتشريع إيجابه يكون ترجيحا بلا مرجح، كما أشار إليه بقوله: «مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض».

=====

بقي الكلام بكون كل واحد منهما واجبا تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما، وهو الذي أشار إليه بقوله: «و لا كل واحد منهما تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما» يعني: ولا وجه لهذا القول أيضا كالتقولين السابقين؛ وذلك فلأنه مع إمكان استيفاء غرض كل واحد من الشئيين أو الأشياء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما، إذ المفروض: عدم التضاد بين الغرضين و كون كل منهما لازم الاستيفاء، وإلا لم يكن داع إلى إيجاب ما يقوم به.

و مع عدم إمكان استيفائه لا وجه لإيجاب كل من الشئيين تعيينا، لعدم القدرة عليه الموجب لقبح الإيجاب.

والحاصل: أنه مع إمكان الاستيفاء لا وجه للسقوط، و مع عدمه لا وجه لإيجاب كل واحد منهما تعيينا، كما هو واضح.

وقوله: «و لا كل واحد منهما تعيينا» معطوف أيضا على قوله: «أحدهما لا بعينه» يعني لا وجه للقول بكون الواجب كل واحد منهما معينا مع السقوط بفعل أحدهما.

قوله: «بداهة عدم السقوط...» إلخ بيان لعدم الوجه لوجوب كل منهما معينا. كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 553».

بقي الكلام في بطلان القول الرابع؛ وهو «وجوب المعين عند الله»، و بطلانه أوضح من الشمس، فلا يحتاج إلى إقامة برهان.

فالحق عند المصنف هو: وجوب الجامع، وقد عرفت وجه ذلك في المقام الأول، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة. نعم؛ في المقام بحث طويل وهو النقض والإبرام حتى على ما اختاره المصنف، وقد أضربنا عن ذلك رعاية للاختصار.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة: إلى أن مرجع هذا القول إلى الوجوبين التعيينيين المشروط كل منهما بترك الآخر، فكلاهما واجبان تعيينيان مشروط وجوب كل منهما بترك الآخر.

الواجب»؛ لكنه ليس كذلك؛ فإنه (1) إذا فرض أن المحصل للغرض - فيما إذا وجد

=====

## الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر

### و هناك قولان قول بالاستحالة، و قول بالإمكان:

و الأول: ما أشار إليه بقوله: «ربما يقال: بأنه محال» لكون الواجب هو الأقل فقط إن حصل به الغرض الداعي إلى الأمر؛ لأن الوجوب تابع لما في متعلقه من الغرض، فإذا فرض حصوله بالأقل؛ فلا محالة يكون هو الواجب.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر - لكونه من الأفعال الاختيارية - لا بد له من غرض داع إليه لأن الأمر بلا غرض محال على الحكيم. ثم ذلك الغرض إما يحصل بالأقل وإما لا يحصل به، بل يحصل بالأكثر.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: أن التخيير بينهما غير معقول إذ على الأول: - وهو فرض حصول الغرض بالأقل - لا يتصف الأكثر بالوجوب أصلاً؛ لأن الأقل يوجد قبل الأكثر، فيسقط الأمر بمجرد الإتيان به لوفائه بالغرض.

وعلى الثاني: - وهو عدم حصول الغرض بالأقل - لا يتصف الأقل بالوجوب - لما عرفت في المقدمة من: أن الوجوب والأمر تابع للغرض - فلا معنى لجعل الأقل طرف الوجوب التخييري - كما لا معنى لجعل الأكثر كذلك على الفرض الأول.

فالمتحصل: أن التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول، و ما نراه في الشريعة من التخيير بين القصر و التمام و ما شاكلهما تخيير شكلي و صوري لا واقعي و حقيقي؛ فإنه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين، لفرض: أن القصر في اعتبار الشارع مبين للتمام، فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل والأكثر، بل هو من التخيير بين المتباينين.

(1) هذا رد من المصنف على القول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر، فيصح التخيير بينهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأ-كث-ر يعتبر بشرط شيء أعني: الزيادة، و الأقل يعتبر بشرط لا؛ أعني: عدم الزيادة. و من المعلوم: مغايرة الماهية بشرط شيء، و الماهية بشرط لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التخيير بين الأقل والأكثر يرجع إلى التخيير بين المتباينين؛ لما عرفت: من التباين بين الماهية بشرط شيء، و الماهية بشرط لا؛ فلا-يمت-ع التخيير بين الأقل والأكثر، لأن المحصل للغرض هو الأقل إذا وجد بحدّه، و لا يكون محصلاً للغرض إذا وجد في ضمن الأكثر، بل المحصل هو الأكثر، و إذا كان الأمر كذلك تعيّن التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأن كلا منهما محصل للغرض، و لا مرجح

الأكثر - هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه؛ بمعنى: أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيًا به أيضًا فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص (1)، فإن الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض مثل (2) أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبًا على الطويل إذا رسم بما له من الحدّ لا على القصير في ضمنه.

و معه (3) كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه. و من الواضح: كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

=====

يقتضي تعيين أحدهما على الآخر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا محيص عن التخيير بينهما».

(1) يعني: بلا وجه صحيح، «فإن الأكثر بحدّه يكون مثله» مثل الأقل على الفرض، إذ المفروض: وفاء كل من الأقل و الأكثر بالغرض، فيكون تخصيص الوجوب حينئذ بالأقل بلا وجه.

نعم؛ لو كان الواجب صرف وجود الطبيعة، لكان للإشكال المذكور مجال في المقام؛ لأن الواجب حينئذ ينطبق على الأقل بمجرد حصوله، فيسقط الأمر فلا يجب الزائد عليه؛ و أما إذا كان الواجب هو الوجود الخاص - أعني: وجودًا واحدًا تامًا من الطبيعة - فلا ينطبق على الأقل بمجرد حصوله مطلقًا، بل يتوقف على كونه تمام الفرد، فإذا شرع في الواجب فحصلت ذات الأقل لم يصدق أنه تمام الفرد حتى ينقطع الوجود، فإن انقطع عليه كان هو الواجب، وإن لم ينقطع لم يصدق الواجب إلا على تمام الوجود و هو الأكثر.

(2) هذا مثال لقيام الغرض بالأكثر لا الأقل المتحقق في ضمنه، وإن فرض كونه محصلاً للغرض إذا رسم بحدّه.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 558» - أنه إذا أمر المولى برسم خط طويل دفعة بدون تخلل سكون في البين، فلا يحصل غرضه بالخط القصير المتحقق في ضمنه وإن فرض حصوله به إذا رسم بحدّه.

(3) يعني: مع حصول الغرض بالأكثر كيف يجوز تخصيص الوجوب بما لا يعم الأكثر؟ و هو الأقل، و عليه: فيكون الأكثر عدلاً للواجب التخييري. فحينئذ هذا الفرض - يعني: فرض دخل الأكثر في الغرض - بمكان من الإمكان.

و المتحصل: أنه مع إمكان استيفاء الغرض بما هو بشرط شيء، و بما هو بشرط لا؛ لا بد

إن قلت: هبه (1) في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكنون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه؛ فإن الأقل قد وجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض.

و معه (2) لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل في حصوله، فيكون زائدا على الواجب، لا من أجزائه.

=====

من وجوب أحدهما تخييرا؛ إذ الإيجاب التعيني ترجيح بلا مرجح، إلا إن يقال: إن هذا التخيير وإن كان صحيحا إلا إنه أجنبي عن التخيير المبحوث عنه وهو الأقل والأكثر، و مندرج في التخيير بين المتباينين لمباينة الماهية بشرط شيء وهو الأكثر؛ للماهية بشرط لا وهو الأقل.

(1) كلمة «هب» اسم فعل أمر جامد «لا ماضي له ولا مضارع» ينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، و الهاء مفعوله الأول، و مفعوله الثاني: هو قوله: «في مثل ما إذا كان...» إلخ، لأن الجار و المجرور مفعول بالواسطة، و هي: ضمنت معنى جعل، فمعنى العبارة: «إن قلت: جعل التخيير بين الأقل والأكثر ممكنا في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد».

و حاصل هذا الإشكال: أن محصلية الأكثر للغرض الداعي إلى وجوبه تختص ببعض موارد الأقل والأكثر، و هو: ما إذا وجد الأكثر دفعة، بحيث لا يكون للأقل في ضمنه وجود مستقل، كالخط الطويل المتحقق دفعة؛ فإنه ليس للخط القصير الموجود في ضمنه وجود كذلك دون ما إذا كان للأقل وجود على حدة قبل تحقق الأكثر كالتيحة؛ فإنها توجد بوجود مستقل قبل حصول التسيحتين الأخيرتين، فلا وجه حينئذ لوجوب التسيحات الثلاث تخييرا بينها وبين التسيحة الواحدة؛ إذ المفروض:

فردية الأقل - أعني: التسيحة الواحدة - للطبيعي المأمور به، و وفائه بالغرض. فلا يتصور التخيير بين الأقل والأكثر مطلقا؛ إذ في صورة دفعية الأكثر هو يتعين للوجوب، و في صورة تدريجيته الأقل هو يتعين للوجوب لفرديته للمأمور به، و وفائه بالغرض الداعي إلى تشريع الوجوب، فالواجب: إما الأكثر وإما الأقل لا أحدهما تخييرا.

(2) يعني: و مع حصول الغرض بالأقل المفروض وجوبه تخييرا لا محالة يكون الزائد على الأقل مما لا دخل له في حصول الغرض الداعي إلى الإيجاب، فيكون زائدا على الواجب، لا من أجزائه لفرض تحقق الواجب بالأقل.

قلت: (1) لا يكاد يختلف الحال بذلك فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، و معه كان مترتبا على الأكثر بالتمام.

و بالجملمة: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه (2) مما يترتب عليه الغرض، فلا- محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد، و تخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت (3).

نعم؛ (4) لو كان الغرض مترتبا على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر

=====

(1) هذا دفع للإشكال: و حاصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال: أنه لا فرق بين القسم الأول و القسم الثاني؛ لأن مجرد دفعية الوجود و تدريجيته ليس مناطا في اتصاف الأكثر بالوجود و عدمه، حتى يقال: إن الأكثر لا يتصف بالوجود إلا إذا لم يكن للأقل وجود مستقل، كتسبيحة في ضمن التسبيحات. بل المنط في ذلك هو: اشتراط محصلية شيء للغرض بوجود أمر - كالأكثر - أو بعدمه - كالأقل - فإن كان مشروطا بالانضمام فهو الأكثر و إن وجد تدريجا، و إن كان مشروطا بعدمه، فهو الأقل كذلك.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يختلف الحال بذلك» يعني: بحسب تدريجية الوجود و دفعيته.

قوله: «فإنه مع الفرض» تقريب لعدم اختلاف الحال بالدفعيّة و التدريجية و المراد بالفرض: ما سبق من أن الغرض قد يحصل بشرط لا و قد يحصل بشرط شيء، و الأقل من قبيل بشرط لا بأن كانت خصوصية الوجود دخيلة في الغرض، فلا يكاد يترتب الغرض على الأقل إذا كان في ضمن الأكثر، بل يترتب الغرض على الأكثر حينئذ، و إنما يترتب الغرض عليه أي: على الأقل «بشرط عدم الانضمام» أي: عدم الانضمام الزائد إليه و معه، أي: مع انضمام الزائد كان الغرض مترتبا على الأكثر بالتمام يعني: بجميع أجزائه، ليكون الواجب المحصل للغرض هو الأكثر لا الأقل المندرج فيه.

(2) يعني: حدّ الأقل هو وجوده مجردا عن الانضمام، و حدّ الأكثر خلافه.

(3) من الأمر بأحد شيئين أو أشياء إن كان بملاك واحد، فالتخيير بينهما أو بينها عقلي، و إن كان بملاكين أو ملاكات فالتخيير بينهما أو بينها شرعي.

(4) استدراك من التخيير بين الأقل والأكثر، و حاصله: أنه لا مجال للتخيير بينهما فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا؛ من غير فرق بين انضمام الأكثر إليه و عدمه، لوضوح: سقوط الأمر بحصول الغرض القائم بالأقل، فهو الواجب تعيينا.

مثل الأقل، وعدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحبا أو غيره (1) حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيدا (2).

=====

(1) أي: غير المستحب و حاصله: أن الزائد على الواجب إما مستحب شرعا، كما عدا الذكر الواجب من أذكار الركوع والسجود، وغير ذلك من المستحبات التي ليست دخيلة في الغرض الداعي إلى إيجاب الصلاة. وإما غير مستحب من الحرام، والمكروه، مثل القرآن بين السورتين، على القولين من الحرمة والكراهة. كما في «منتهى الدراية»، ج 2، ص 561.

(2) قوله: «فتدبر جيدا» إشارة إلى الدقة والتدقيق حتى تتميز موارد التخيير الشرعي من موارد التخيير العقلي.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتخلص البحث في أمور:

1 - لا إشكال في وقوع التخيير في الشرعيات والعرفيات، وإنما الكلام في تصويره في مقام الثبوت حيث يستشكل في الوجوب التخييري، ويقال: إن الوجوب التخييري يتنافى مع حقيقة الوجوب إذ أساس الوجوب هو: عدم جواز ترك متعلقه، والوجوب التخييري يجوز ترك متعلقه، وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال: بأن الوجوب التخييري نحو من الوجوب تترتب عليه آثاره؛ من ترتب الثواب على فعل أحدهما، والعقاب على تركهما معا، وعدم جواز ترك جميع الأطراف.

2 - المذكور في تصويره وجوه: أشار إليها المصنف.

الأول: «وجوب كل واحد على التخيير».

الثاني: «وجوب الواحد لا بعينه».

الثالث: «وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما».

الرابع: «وجوب المعين عند الله».

ومصّب هذه الوجوه والأقوال هو مقام الثبوت، وقد بين المصنف ما هو مختاره من تصوير التخيير الشرعي، ثم أرجعه إلى التخيير العقلي حيث قال: الواجب في الحقيقة هو الجامع بين الشئيين أو الأشياء، لأن الغرض الداعي إلى الأمر بهما أو بها واحد، والواحد لا يصدر إلا من الواحد، فلا بد من أن يكون الواجب هو الجامع لئلا يلزم تعدد العلل لمعلول واحد، فيكون التخيير بين الأفراد عقليا لا شرعيا.

هذا فيما إذا كان هناك غرض واحد. و أما إذا كان غرضان بأن يكون في كل واحد منهما أو منها غرض مستقل، ولكن لا يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر، لما بينهما من التضاد المفوّت أحدهما للآخر، فلا بد من الاكتفاء بأحدهما في مقام الامتثال، فيكون وجوبهما تخييرا شرعيا. إلا إن هذا الفرض بعيد جدا؛ إذ فرض غرضين متضادين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادرا على الفعلين بعيد جدا؛ إذ لا يعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضادة بين الفعلين.

3- ردّ سائر الوجوه والأقوال على فرض تعدد الغرض والملاك، ولذا يقول المصنف «فلا وجه في مثله للقول... الخ» يعني: فلا وجه في مثل ما يكون التكليف متعلقا بكل واحد من الشئيين بغرض مستقل، بمعنى: تعلق التكليف بأحدهما على سبيل التخيير مع تعدد الملاك والغرض. فلا وجه في هذا الفرض للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما.

أما الأول: فلوجوه: 1- أنه خلاف ظاهر الدليل الدال على تعدد الواجب.

2- أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

3- امتناع كون الواجب مصداق «أحدهما لا بعينه»، إذ لا وجود له؛ لأن الفرد الخارجي يكون معينا لا مرددا.

أما في الثاني: وهو كون الواجب مفهوم أحدهما لا بعينه فباطل؛ أولا: أن المراد لا واقع له أصلا لا مصداقا ولا مفهوما، فامتنع أن يكون معروضا لغرض اعتباري أو حقيقي.

و ثانيا: أن تعدد الغرض كاشف عن تعدد الواجب.

و ثالثا: أن هذا العنوان ليس من العناوين المحسّنة، والطلب لا يتعلق إلا بما كان حسنا وكذلك لا وجه للقول بكون الواجب أحدهما معينا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، مع إن المفروض: كون كل منهما وافيا بالغرض.

وكذلك لا وجه للقول بكون كل واحد منهما واجبا تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما، لأن المفروض: إمكان استيفاء غرض كل واحد منهما لعدم التضاد بين الغرضين، و كون كل واحد منهما لازم الاستيفاء، فلا وجه للسقوط بفعل أحدهما لاستلزامه تقويت الغرض الذي يكون لازم الاستيفاء.



ربما يقال: إنه محال؛ لأن الغرض إن كان يحصل بالأقل: فلا مجال للامثال بالأكثر أصلاً؛ إذ حينئذ يسقط الأمر بعد حصول الغرض بالأقل بمجرد الإتيان به.

وإن كان لا يحصل الغرض بالأقل: فلا وجه لجعله طرف التخيير، والاكتفاء به في مقام الامتثال.

وقد قال المصنف في دفع هذا الإشكال - و تصحيح التخيير بين الأقل والأكثر - بما حاصله: إنه يمكن أن يكون المحصل للغرض عند وجود الأكثر هو الأكثر دون الأقل الذي في ضمنه، ويمكن أن يكون الأقل محصلاً للغرض إذا وجد بحدّه لا في ضمن الأكثر.

فإذا كان الأمر كذلك يتعين التخيير بينهما، لأن كلا منهما محصل للغرض، ولا مرجح يقتضي تعين أحدهما دون الآخر.

وقد يستشكل: بأن هذا إنما يتم في المورد الذي لا يكون للأقل وجود مستقل لو وجد الأكثر، نظير الخط الطويل والخط القصير؛ فإنه لا وجود للخط القصير مستقل عند وجود الخط الطويل.

وأما لو كان للأقل وجود مستقل مع وجود الأكثر؛ نظير التسيحة الواحدة والتسيحات الثلاث فلا يتم ما ذكر، إذ الأقل موجود بحدّه دائماً، فيتحقق به الغرض، فلا تصل النوبة إلى الأكثر أبداً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال: بما حاصله: أنه يمكن أن يكون ترتب الغرض على الأقل بشرط عدم الانضمام، و مع الانضمام: يكون الغرض مترتباً على الأكثر، فيكون الأقل مأخوذاً بشرط لا، فيصح التخيير بين الأقل والأكثر. إلا إن هذا وإن كان تصحيحاً للتخيير بين الأقل والأكثر، إلا إنه أجنبي عن التخيير المبحوث عنه، بل يرجع هذا التخيير في الحقيقة إلى التخيير بين المتباينين لمباينة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا، و لازم هذا الكلام هو: الاعتراف بما ذكره بقوله: «ربما يقال بأنه محال إذ المراد بالاستحالة عدم معقولية التخيير بين الأقل والأكثر؛ ضرورة: أن الأقل بشرط لا يباين الأكثر الذي هو الأقل بشرط شيء، فيخرجان عن الأقل والأكثر، ويندرجان في المتباينين؛ إلا- إن يقال: إن التباين بين الأقل والأكثر عقلي، والتباين بين المتباينين خارجي، فلا يندرج الأول في الثاني؛ حتى يقال بخروجهما عن الأقل والأكثر، ودخولهما في المتباينين.

1 - رأيه في التخيير بين المتباينين: أن الواجب هو الجامع بين الشئيين، فيكون التخيير بين أفرادهِ عقليا لا شرعيا.

2 - رأيه في التخيير بين الأقل والأكثر هو: إمكان التخيير، وكون الواجب هو الجامع بينهما، فيكون التخيير عقليا كالتخيير بين المتباينين إن كان هناك غرض واحد يترتب على كل واحد من الأقل والأكثر.

وأما لو كان هناك غرضان: لكان التخيير بينهما شرعيا؛ على ما عرفت في التخيير بين المتباينين.

### إشارة

و التحقيق: أنه (2) سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أُخِلَّ بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم. وذلك: لأنه في الواجب الكفائي (1) في نسخة: في الواجب الكفائي.

=====

(2) أعني: الوجوب الكفائي نوع من الوجوب، كما أن الوجوب التخييري كذلك، ولكن قبل الخوض في البحث ينبغي تقديم أمور:

### 1 - العلم بالكفائية في مقام الإثبات:

فقول: «تارة يعلم الكفائية» من عدم قابلية الفعل للتكرار؛ كقتل مهذور الدم في نحو ما إذا قال المولى: «اقتلوا فلاناً»، فقتله أحدهم، لا يبقى مجال للآخرين؛ لانتفاء موضوع الحكم، فيسقط التكليف عن الجميع.

«و أخرى: يعلم»: من حصول الغرض بفعل البعض وإن كان الموضوع باقياً، كما إذا قال: «اسقوني ماءً»، فسقاه أحدهم، وارتفع به العطش - وهو الغرض - فسقط به الأمر عن الباقيين.

«و ثالثة»: قد يحصل العلم بالكفائية من الأدلة الشرعية كالإجماع ونحوه؛ كما في غسل الميت والصلاة عليه، حيث قام الدليل على سقوط التكليف عن الباقيين بقيام أحد المكلفين بذلك، وهو كاشف عن حصول الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره عن أحدهم على النحو الصحيح.

### 2 - تعريف الواجب الكفائي:

وله تعاريف عديدة، ولكن نكتفي بذكر بعضها رعاية للاختصار.

الأول: ما إذا فعل بعض سقط عن الباقيين.

الثاني: ما قصد به الشارع إدخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين، فلم يقصد تعيين عين فاعله.

الثالث: ما وجب لمصلحة و لطف يحصل للمكلفين كافة بفعل أيهم كان.

3 - للواجب الكفائي أحكام متفق عليها بين القوم.

منها: أنه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم.

و منها: أنه يمثل بفعل واحد منهم. و منها: لو أتى به الجميع يعد الجميع ممثلاً و مستحقاً للثواب.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إنه لا ريب في وجود الواجبات الكفائية شرعاً و هي:

الأمر التي يجب تحققها من دون عناية إلى صدورها من شخص خاص، بل المطلوب صدورها عن جميع المكلفين، و لكن مع قيام البعض يسقط عن الباقيين، كما عرفت.

و لكن قد صار تصوير الواجب الكفائي من المشكلات عندهم، حيث أرادوا تصويره بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكره لمطلق الواجب، أعني: ما يكون في فعله ثواب، و في تركه عقاب.

أما تقريب الإشكال في تصويره: فلأن عقاب الكل عند ترك الجميع ينافي سقوط الواجب بفعل البعض، إذ لازم عقاب الكل هو: توجه التكليف و الوجوب إلى كل واحد منهم، و لازم السقوط بفعل البعض هو: توجهه إلى البعض لا إلى كل منهم. هذا خلاصة الإشكال في تصوير الواجب الكفائي، و قد تصدّوا لحل هذا الإشكال بالفرق بين الواجب العيني و الواجب الكفائي، و غاية ما يمكن أن يقال في الفرق بينهما هو: أن المطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو: وجود الطبيعة المطلقة، غير مقيدة بصدورها عن مكلف خاص، فليس لصدورها عن فاعل خاص دخل في الغرض، هذا بخلاف الوجوب العيني حيث يكون صدور الطبيعة المأمور بها عن كل مكلف بشخصه و نفسه مطلوباً للمولى، و دخيلاً في الغرض، فحينئذ لَمَّا كان كل واحد من المكلفين قادراً على إيجاد الطبيعة المأمور بها في الواجب الكفائي، يتوجه طلب المولى إلى كل واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم.

فالمتحصل: أن التكليف يتوجه إلى كل واحد من المكلفين مستقلاً. و لكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن أصل الطبيعة غير المقيدة بصدورها عن نفسه، ففي مسألة دفن الميت مثلاً: يكون كل واحد من الناس مكلفاً مستقلاً، و لكن المكلف به في الجميع أمر واحد، فكما أن زيدا مكلف بإيجاد طبيعة الدفن؛ فكذلك سائر المكلفين، من غير أن تكون هذه الطبيعة مقيدة بصدورها عن زيد نفسه و بالمباشر، و عن عمرو و بكر و خالد كذلك، و لازم هذا النوع من الوجوب هو: سقوط جميع التكاليف بامثال واحد منهم؛

ص: 312

قضية ما إذا كان غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل (1) أو البعض (2).

كما أن الظاهر: هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو (3) قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

=====

من جهة حصول ما هو تمام المطلوب أعني: إيجاد الطبيعة المأمور بها. هذا بخلاف الواجب العيني فإن المطلوب هو صدورها عن كل واحد من المكلفين بنفسه و شخصه، فلا يحصل الغرض إلا بصدورها عن كل شخص.

فخلاصة الفرق بين الواجب الكفائي والعيني هو: أنه إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط عن الباقي في الواجب الكفائي دون الواجب العيني، ومنشأ هذا الفرق هو:

ارتقاء موضوع التكليف في الكفائي، أو وحدة الغرض فيه، فيسقط التكليف بحصول الغرض بفعل واحد من المكلفين؛ هذا بخلاف العيني حيث إن الغرض منه متعدد، ولذا لا يسقط بفعل واحد منهم. وهناك كلام طويل تركناه تجنباً عن التطويل الممل.

قوله: «وذلك لأنه...» إلخ تعليل لاستحقاق الجميع للعقوبة.

(1) كرفع حجر ثقيل لا يتمكن من رفعه إلا الكل، والمجموع من حيث المجموع، أو اجتمعوا على الصلاة على الميت.

(2) يعني: كما لو غسل الميت بعضهم.

(3) أي: سقوط الغرض بفعل الكل مقتضى توارد العلل المتعددة على معلول واحد، فإن المقام من تواردها، ضرورة: أنه بعد كون الغرض الموجب للأمر واحداً فلا محالة يكون المؤثر في حصوله هو الجامع بين الأفعال المتعددة؛ لنلا يلزم استناد الأثر الواحد إلى المتعدد لبرهان امتناع ذلك. وكيف كان؛ فعند فعل الجميع يكون الأثر مستندا إلى الجامع بين أفعالهم، كما في «منتهى الدراية»، ج 2، ص 567 مع توضيح متأ.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - للعلم بكفائية الواجب طرق:

الأول: عدم قابلية الفعل للتكرار كقتل مهذور الدم.

الثاني: حصول الغرض بفعل البعض.

الثالث: الأدلة الشرعية كقيام الإجماع ونحوه؛ على كفاية الصلاة على الميت إذا صلى عليه واحد من المكلفين.

2- تعريف الواجب الكفائي:

ص: 313

الأول: ما إذا فعل بعض سقط عن الباقيين.

الثاني: ما قصد به الشارع صدور الفعل لا من مكلف مباشر معين.

الثالث: ما وجب لمصلحة و لطف يحصل للمكلفين كافة بفعل أيهم كان.

و من أحكام الواجب الكفائي: أنه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم، و لو أتى به الجميع يعدّ الجميع ممثلاً و مستحقاً للثواب.

3- لا ريب في وجود الواجبات الكفائية شرعاً، إلا إنه قد يستشكل في تصوير الواجب الكفائي: بأن الواجب ما في فعله ثواب و تركه عقاب، ثم عقاب الكل في الواجب الكفائي عند ترك الجميع ينافي سقوطه بفعل البعض إذ لازم السقوط بفعل البعض هو توجهه إلى البعض لا إلى الكل، و لازم عقاب الجميع: هو توجه التكليف إلى كل واحد منهم لا إلى البعض و التنافي بين اللازمين واضح.

و قد تصدّوا الحل هذا الإشكال بالفرق بين الواجب العيني و الكفائي؛ «تارة»: من حيث ما هو المطلوب و «أخرى»: من حيث الغرض. فإن المطلوب في الوجوب الكفائي هو وجود الطبيعة غير مقيدة بصدورها عن مكلف خاص.

و بعبارة أخرى: أن المطلوب في الكفائي هو صرف الوجود الصادق على الكلي و الجزئي؛ بخلاف العيني حيث يكون صدور الفعل عن مكلف خاص بشخصه و نفسه مطلوباً. و الغرض من الواجب الكفائي واحد يحصل بفعل واحد من المكلفين؛ بخلاف الواجب العيني، و لازم الفرق المذكور هو: أنه إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط عن الباقيين في الكفائي دون العيني.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

1- أن الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب.

2- يتوجه إلى كل واحد من المكلفين، و يسقط بفعل البعض لحصول الغرض به.

3- و لو أخلّ بامتثاله الكل لعوقبوا جميعاً على تركه.

4- و لو أتى به الجميع دفعة لكان الجميع مستحقاً للثواب.

لا يخفى: أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب، إلا إنه تارة:

مما له دخل فيه شرعا فيكون مؤقتا (1)، وأخرى: لا- دخل له فيه أصلا فهو غير مؤقت. والمؤقت: إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع. ولا- يذهب عليك: أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية (2) يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها

=====

## فصل في الواجب المؤقت

### إشارة

(1) وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام. فنقول: إنه قد قسموا الواجب - باعتبار تحديده بزمان خاص، وعدم تحديده به - إلى مؤقت وغير مؤقت. أعني: المطلق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي أن الواجب باعتبار كونه فعلا صادرا عن المكلف يكون زمانيا، فيحتاج إلى زمان يقع فيه.

ثم الزمان تارة: يكون مما جعله الشارع دخيلا وقيدا في الواجب كالزمان الذي أخذ في لسان الدليل للصلوات اليومية، فهذا يسمى بالموقت، وهو على قسمين: موسع، ومضيق، لأن الزمان المأخوذ قيда إن كان بقدر ما يحتاج إليه الفعل عقلا من غير زيادة ونقصان؛ بحيث يكون الزمان كاللباس المخيط على قدر قامة الفعل فهو مضيق؛ كقوله:

«صم من الفجر إلى المغرب»، وإن كان الزمان أوسع منه - كالزمان في الصلوات اليومية - فهو موسع. كقوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل سورة الإسراء، الآية 78. وأخرى لم يؤخذ الزمان قيда للواجب شرعا، كصلاة الزلزلة مثلا، فيسمى بالمطلق وغير موقت.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في المقام هو الواجب الموقت.

(2) هذا الكلام من المصنف دفع لتوهم كون التخيير بين أفراد الواجب الموسع شرعا فلا بد أولا من تقريب التوهم. وثانيا: من توضيح دفعه، والمتوهم - على ما قيل - هو العلامة «قدس سره».



و لا وجه لتوهم: أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضرورة: أن نسبتها (2) إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.

و وقوع (3) الموسّع فضلا عن إمكانه مما لا ريب فيه، و لا شبهة تعتربه، و لا اعتناء و أما تقريب التوهم: فيمكن أن يقال: إنه لما امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع، لأوسعيته من الواجب، فلا محالة يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيراد من قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل مثلا، ما يساوي أن يقال: صلّ في الآن الأول، و في الآن الثاني، أو في الآن الثالث إلى آخر آتات الزمان، فيكون ذكر الزمان الواسع بمنزلة التخيير الشرعي بين الأفراد الطولية التدريجية التي يمكن وقوعها فيه. نظير أتعلم أو صم أو أعتق في كفارة الإفطار، فيكون التخيير بين أفراد الموسع الطولية شرعيا.

=====

و أما توضيح الدفع الذي أشار إليه بقوله: «و لا يذهب عليك...» إلخ هو: أن الغرض القائم بطبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين التي لها أفراد طولية بلحاظ قطعات الزمان نسبتها معها نسبة الكلّي و الجزئي، و لها أفراد عرضية بلحاظ نقاط الأرض، و نسبتها معها أيضا نسبة الكلّي و الجزئي، فكما أن المكلف مخيّر عقلا بين أفرادها العرضية بلا إشكال أصلا، فكذلك مخيّر عقلا بين أفرادها الطولية، لأن الأمر بالشيئين أو الأشياء إذا كان بملاك واحد كان التخيير بينهما أو بينها عقليا، لقيام الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفراد عقليا، و المقام من هذا القبيل، و لا مجال للتخيير الشرعي المنوط بتعدد الغرض؛ إذ لم يحرز تعدد الغرض بحسب الآتات المتوالية.

(1) يعني: كما أن التخيير بين الأفراد الدفعية عقليا، فكذلك بين الأفراد الطولية.

(2) يعني: نسبة الأفراد إلى الواجب الموسع نسبة أفراد الطبائع إلى طبائعها. يعني:

فيكون التخيير بين أفراد الموسع عقليا، لكون الواجب نفس الطبيعة؛ لا خصوصية جزئي من جزئياتها حتى يكون التخيير بين الأفراد شرعيا. كما في «منتهى الدراية»، ج 2، ص 570.

### دفع الإشكال عن الواجب الموسع

(3) هذا الكلام من المصنف «قدس سره» دفع لتوهم استحالة الموسع؛ بتقريب: أن تشريع الواجب الموسع مستلزم لاجتماع النقيضين؛ بداهة: أن جواز ترك الواجب في بعض أجزاء الزمان ينافي الوجوب الذي هو عدم جواز الترك.

و من البديهي: أن جواز الترك و عدم جوازه أمران متناقضان لا زمان للواجب الموسّع، و بطلان اللازم و استحالته يكفي في بطلان الملزوم.

ببعض التسويات (1) كما يظهر من المطوّلات.

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه؛ على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في وحاصل الدفع: أن الواجب الموسع قد وقع في الشرع، و من المعلوم: أن وقوع شيء أدلّ دليل على إمكانه، هذا مضافاً: إلى أن جواز الترك لا ينافي الوجوب إذا كان مع بدل كالوجوب التخييري.

=====

(1) يعني: ومنها: توهم استحالة الموسع كما عرفت.

ومنها: أن ترك الواجب في الآن الأول مع بدل في الآن الثاني مستلزم للخلف؛ إذ يكون وجوبه حينئذ تخييرياً لا تعينياً، مع إن الواجب الموسع من الواجبات التعيينية.

وحاصل الجواب: أن الواجب هو طبيعي الفعل في طبيعي الوقت، فيكون وجوب الفعل في كل آن وجوباً تخييرياً عقلياً لا شرعياً؛ لانطباق طبيعي الفعل المقيّد بطبيعي الوقت على كل فرد عقلا و التخيير العقلي ليس خلافاً للفرض؛ فإنه لا يتنافى مع كون الوجوب الشرعي تعينياً.

(و من تلك الشبهات: أن الفضيلة و الزيادة في الوقت ممتنعة لأدائها إلى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً.

والجواب: أن أفراد الموسع كخصال الكفارة، فكما لا يجب إتيان جميعها، كذلك لا يجب إيقاع الفعل في جميع الأزمنة، و لا يجوز له إخلاء الجميع عنه، و التعيين مفوض إليه ما دام الوقت متسعاً، فإذا تضيق تعيّن الفعل عليه بحيث لو لم يفعل في هذا الحال كان عاصياً، فأين الخروج عن وجوبه؟ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 297».

هذا تمام الكلام في الواجب الموسع في مقام الثبوت.

أما تنقيح البحث فيه في مقام الإثبات: فقد أشار إليه بقوله: «ثم إنه لا دلالة للأمر بالمؤقت...» إلخ هل يدل الأمر بالموقت على وجوب الفعل خارج الوقت - على نحو تعدد المطلوب - أو يدل على عدم الوجوب، أو لا دلالة له على شيء منهما؟ و ظاهر المصنف هو: التفصيل بين كون التوقيت بدليل متصل، و بين كونه بدليل منفصل.

و توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 571» -: أن التوقيت: تارة:

يكون بدليل متصل، كأن يقول: «صلّ فيما بين دلوك الشمس و غروبها»، و أخرى:

يكون بدليل منفصل، كأن يقول: «اغتسل»، ثم ورد دليل على وجوب الغسل أو استحبابه يوم الجمعة.

فعلى الأول: لا دلالة للتوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت؛ إذ لا يدل على

الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم؛ لو كان التوقيت بدليل منفصل (1) لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان الدليل الواجب إطلاقاً لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت (2)، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب، كيفية دخل الوقت في المصلحة من كونه دخيلاً في جميع مراتبها؛ حتى لا يجب بعد الوقت لانتفاء تمامها بخروج الوقت، فلا مصلحة تقتضي الوجوب بعده، أو دخيلاً في بعض مراتبها؛ حتى يبقى منها مرتبة توجب تشريع الوجوب أو الاستحباب بعد الوقت، فيشك في الوجوب بعده، و الأصل يقتضي عدمه إن لم يقد دليل على الوجوب، و إلا فهو المتبع.

=====

هذا إذا لم نقل بمفهوم الوصف، و إلا فيدل التوقيت على عدم الوجوب بعد الوقت.

و على الثاني: و هو كون التقييد بدليل منفصل: لا يخلو الحال عن صور أربع:

الأولى: ثبوت الإطلاق لكل من دليلي الواجب و التقييد، و معنى إطلاق دليل الواجب: وجوبه في الوقت و خارجه، فيكون من باب تعدد المطلوب. و معنى إطلاق دليل التوقيت: دخل الوقت في جميع مراتب المصلحة، و مقتضاه الوجوب في الوقت فقط دون خارجه؛ لفرض: انتفاء المصلحة الداعية إلى الإيجاب بخروج الوقت، فيكون من باب وحدة المطلوب. و لا بد في هذه الصورة من الأخذ بإطلاق دليل التقييد لحكومته على إطلاق دليل الواجب، و مقتضاه: الحكم بعدم وجوبه بعد الوقت.

الثانية: عدم إطلاق لشيء من الدليلين، بأن كانا مهملين، و المرجع في هذه الصورة:

الأصل العملي، و هو أصل البراءة عن وجوب القضاء.

الثالثة: إطلاق دليل الواجب، و إهمال دليل التوقيت.

الرابعة: عكس هذه الصورة، بأن يكون دليل التوقيت مطلقاً، و دليل الواجب مهملاً، و المرجع في هاتين الصورتين: الإطلاق، ففي الأولى: يحكم بالوجوب بعد خروج الوقت، و في الثانية: بعدم الوجوب بعده؛ لاقتضاء إطلاق دليل التوقيت انتفاء المصلحة رأساً، فلا موجب لوجوبه بعد الوقت.

قوله: «لا- دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت» إشارة إلى التقييد بالمتصل، كما أن قوله: «نعم» إشارة إلى التقييد بالمنفصل، يعني: لا دلالة للأمر بالموقت بوجه من وجوه الدلالة لا لغة و لا عرفاً.

(1) كما لو قال: صلّ، ثم قال: يجب كون الصلاة في الوقت، فهو على أربعة أقسام و قد عرفت أحكام تلك الأقسام و قد أشار المصنف إليها.

(2) هذا إشارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع، فمعنى العبارة: إذا كان لدليل

لا أصله (1).

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب (2) كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل - ولو في خارج الوقت - مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت (3)، ومع عدم الدلالة: ففضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت (4)، ولا مجال الواجب إطلاقاً لكان مقتضاه ثبوت الوجوب بعد الوقت، وكون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، إذ مقتضى تعدد المطلوب هو مطلوبية نفس الواجب؛ سواء كان في الوقت أم بعده، فمطلوبيته في خصوص الوقت زائدة على مطلوبية أصل الواجب، فقوت المصلحة الوقتية لا يستلزم فوات مطلوبية نفس الطبيعة؛ لأن التقييد يكون لبعض مراتب المصلحة، لا أصلها، فيؤتى بالواجب بعد الوقت، فالمراد من «تمام المطلوب» هو: المطلوب الأقصى و التام أراد به تعدد المطلوب.

=====

(1) لا أصل المطلوب، كي لا يجب بعد خروج الوقت، و كان بنحو وحدة المطلوب، بل أصل مطلوبية الفعل باق ولو خرج الوقت، فيكون بنحو تعدد المطلوب.

(2) كصلاة العيد و الجمعة؛ بأن كان المطلوب للمولى صرف الطبيعة الموقّعة؛ بحيث تقوت بفوات الوقت، «كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب» كالصلوات اليومية بحيث كان أصل الفعل مطلوباً بمرتبة ضعيفة «وإن لم يكن بتمام المطلوب». أعني:

المطلوب الأكمل، لأنه إنما يكون بإتيان الواجب في الوقت؛ لا في خارج الوقت، «إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه» أي: المطلوب «بهذا النحو»، يعني: بنحو تعدد المطلوب من دلالة دليل، لأن ظاهر دليل التوقيت كسائر أدلة التقييدات هو: كون القيد دخيلاً في جميع مراتب المصلحة، فبانتفائه تنتفي المصلحة بتمام مراتبها، فيكون التوقيت من باب وحدة المطلوب، فدخل الوقت في بعض مراتب المصلحة حتى يكون من باب تعدد المطلوب خلاف ظاهر دليل التوقيت، فلا بد في الدلالة عليه من التماس دليل آخر غير دليل التوقيت، كما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا بدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة» دليل مستقل غير دليل التوقيت.

(3) في قوله: «نعم؛ لو كان التوقيت...» إلخ حيث كان ثبوت الوجوب بعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب.

(4) إذ يشك - بعد عدم الدليل على تعدد المطلوب - في وجوبه بعد الوقت، فتجري البراءة فيه؛ لكون الشك فيه شكاً في التكليف.

=====

(1) قوله: «لا مجال لاستصحاب...» إلخ دفع لتوهم الاستصحاب بتقريب: أن وجوب صلاة الظهر مثلا كان قبل غروب الشمس معلوما، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يثبت وجوبها بعد الوقت، و معه لا تجري البراءة لحكومته عليها.

و حاصل الدفع: أنه لا مجال لجريان الاستصحاب هنا و ذلك لانقضاء الموضوع و هو الوجوب المقيد بالوقت، لأن من شرائط الاستصحاب هو إحراز بقاء الموضوع فلا يجري مع الشك في بقاءه فضلا عن العلم بانتفائه.

(2) حتى لا يقع الاشتباه و الخلط بين الأقسام الأربعة، أو إشارة: إلى أن الموضوع في الاستصحاب إن كان بنظر العقل و دقته فلا يجري في التكليف الموقت. و أما إذا كان الموضوع بنظر العرف: فيمكن القول بجريانه في المقام.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الواجب باعتبار كون الزمان قيده له ينقسم إلى الموقت و المطلق، أعني: غير الموقت، و الموقت ما يكون للوقت و الزمان دخل في مصلحته، و هو على قسمين: فإن كان الوقت بقدر الواجب فهو مضيق؛ كالصوم، و إن كان أوسع فيسمى موسّعا؛ كما في الصلوات اليومية، فيجوز للمكلف أن يأتي بصلاة الظهر في أول الوقت أو في وسطه أو في آخر الوقت، ثم التخيير بين أفرادها الطولية كأفرادها العرضية عقلي، و ليس شرعيا كما توهم.

2 - توهم: أن التخيير بين الأفراد الطولية شرعي؛ بتقريب: أنه لما امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسّع؛ فلا محالة يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيكون التخيير بين أجزاء الزمان شرعيا.

مدفوع: بأن الغرض القائم بطبيعة - لها أفراد طولية و عرضية - يقتضي كون التخيير بين أفرادها عقليا؛ من دون فرق بين أفرادها العرضية و الطولية، و ذلك لانطباق الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفرادها عقليا.

و توهم: استحالة الواجب الموسع مدفوع؛ بوقوع الواجب الموسع؛ لأن وقوع شيء أدل دليل على إمكانه. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

3 - أمّا مقام الإثبات: فقد أشار إليه بقوله: «ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على

الأمر به في خارج الوقت» هل يدل الأمر بالموقت على وجوب الفعل خارج الوقت - على نحو تعدد المطلوب - أو يدل على عدم الوجوب، أو لا دلالة له على شيء منهما؟

ظاهر المصنف هو: التفصيل بين كون التوقيت بدليل متصل - فلا يدل دليل التوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت - وبين كون دليل التوقيت منفصلاً.

وأما إذا كان التوقيت بدليل منفصل: فلا يخلو عن صور أربع:

1 - إطلاق كل من دليلي الواجب والتقييد، فيؤخذ بدليل التقييد لحكومته على إطلاق دليل الواجب، ومقتضاه: عدم الوجوب بعد الوقت، فيكون من باب وحدة المطلوب.

2 - عدم إطلاق دليليهما. والمرجع في هذه الصورة هو: أصل البراءة عن وجوب القضاء في خارج الوقت.

3 - إطلاق دليل الواجب دون دليل التوقيت.

4 - عكس هذه الصورة. والمرجع في هاتين الصورتين هو: الإطلاق، ففي الأولى:

يحكم بالوجوب بعد انقضاء الوقت. وفي الثانية: عدم الوجوب بعده.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - إمكان الواجب الموسع.

2 - التخيير بين الأفراد الطولية عقلي.

3 - لا دلالة للأمر بالموقت على الأمر به في خارج الوقت، إلا في صورة كون دليل التوقيت منفصلاً، وكان لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت.

ص: 321



الأمر بالأمر بشيء، أمر به (1) لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو

=====

## فصل الأمر بالأمر

### إشارة

(1) هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟ فيه قولان: بيان محل النزاع: إذا أمر المولى عبده زيدا بأن يأمر عمروا بشيء؛ كالصلاة مثلا، فهل يكون عمرو مأمورا للمولى - فإذا خالف عدّ عاصيا لأمره، فيكون الأمر بالأمر بشيء أمرا به - أم لا؟ بأن يكون عمرو مأمورا لزيد، بأن يكون لأمر زيد موضوعية وليس له طريقية قولان: نسب الأول منهما:

إلى بعض المتأخرين. والثاني: إلى بعض المحققين. هذا مجمل الكلام في المقام.

ولكن ظاهر المصنف هو: التفصيل في مقام الثبوت، وعدم تعيين أحد المحتملات في مقام الإثبات.

توضيح التفصيل: يتوقف على مقدمة وهي: أن أمر المولى إنما يتصور - بلحاظ الغرض - على أقسام:

الأول: أن يكون غرضه حصول ذلك الشيء في الخارج، و كان الغرض من التوسيط هو مجرد تبليغ أمره إلى الشخص الثالث.

الثاني: أن يكون غرضه متعلقا بصرف أمر الواسطة؛ من دون تعلقه بحصول ذلك الشيء بأن يريد امتحان الواسطة في أنه هل يطيع و يبلغ الأمر إلى الثالث أم لا؟

الثالث: أن يكون غرضه قد تعلق بحصول ذلك الشيء؛ لكن بعد تعلق أمر الواسطة به، بحيث يكون أمر الواسطة من قبيل شرط الوجوب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمر بالأمر بشيء أمر به في الصورة الأولى، ولا يكون أمرا به في الصورة الثانية، والثالثة.

وأما عدم كون الأمر الأول أمرا بذلك الشيء في الصورة الثانية فواضح؛ لعدم تعلق غرض المولى بفعل ذلك الشيء أصلا، إذ تمام موضوع غرض المولى حينئذ هو نفس أمر الغير به.



النهي. و أما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء؛ من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمرا بذلك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك: أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر، على كونه أمرا به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

=====

و أما عدم كونه أمرا به في الصورة الثالثة: فلأنه مأمور به بشرط أمر الواسطة به لا مطلقا.

فحاصل التفصيل: أن الأمر بالأمر بشيء أمر به إذا تعلق الغرض بحصول ذلك الشيء و ليس أمرا به إذا لم يكن كذلك. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

أما مقام الإثبات فقد أشار إليه بقوله: «وقد انقدح بذلك» يعني بتطرق الاحتمالين أي: كون الأمر بالأمر بشيء أمر به وعدم كونه أمرا به «أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به». يعني: لا دلالة على تعيين أحد الاحتمالين المذكورين، بل لا بدّ من قرينة خارجية عليه هذا هو رأي المصنف «قدس سره»، ولكن مقتضى الظهور العرفي هو الاحتمال الأول؛ لأن الغرض هو الفعل و ليس الغرض من التوسيط إلاّ التبليغ.

أما ثمرة ذلك فتظهر في مشروعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في بعض الروايات من قوله: «مروا صبيانكم بالصلاة و هم أبناء سبع سنين» فإنه على الأول: تثبت مشروعية عبادة الصبي.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - إذا أمر المولى عبده بأن يأمر آخر بشيء فهل أمره بالأمر بذلك الشيء أمر به أم لا؟ قولان، ذهب المصنف إلى التفصيل بين ما إذا كان الغرض من الأمر بالأمر هو حصول ذلك الشيء، و بين ما إذا كان الغرض يحصل بنفس الأمر من دون تعلق غرض بفعل ذلك الشيء أو مع تعلقه، و لكن بقرينة تعلق أمر الغير به، فيكون الأمر بالأمر أمرا بالشيء في الصورة الأولى دون الصورة الثانية.

2 - ثمرة المسألة تظهر في مشروعية عبادة الصبي، فهي مشروعة و صحيحة على القول الأول دون القول الثاني.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: التفصيل في مقام الثبوت و عدم الدليل على تعيين أحد القولين في مقام الإثبات.

إذا ورد أمر بشيء (1) بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذلك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول، و البعث الحاصل به، قضية إطلاق المادة (2) هو التأكيد، فإن الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين؛ من دون أن يجيء تقييد لها في البين، ولو (3)

=====

## فصل الأمر بعد الأمر

### إشارة

(1) قبل البحث ينبغي بيان محل النزاع و توضيحه يحتاج إلى مقدمة قصيرة و هي:

أنه إذا ورد أمر بعد أمر آخر؛ فتارة: يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول، و أخرى:

يكون قبل امتثاله.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو: ما إذا ورد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول؛ كما إذا قال: «أعتق رقبة»، ثم ورد أمر آخر وقال: «أعتق رقبة»، فيقع الكلام في الأمر الثاني هل إنه يكون تأسيسا حتى يجب عتق رقتين امتثالا لأمرين، أم يكون تأكيدا للأمر الأول، فلا يجب إلا عتق رقبة واحدة؟ و أما لو ورد الأمر الثاني بعد الامتثال للأمر الأول فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنه يكون تأسيسا بلا خلاف أصلا.

(2) يعني: مادة الأمر؛ كالعتق في المثال المزبور. توضيحه: أن إطلاق مادة الأمر الثاني و عدم تقييدها بما ينوعه، أو يصنّفه أو يشخصه يقتضي اتحاد المادتين مفهوما، و كون المطلوب بالأمر الثاني عين المطلوب بالأمر الأول، فلا محالة يكون الطلب الثاني تأكيدا له، إذ لو لا التأكيد يلزم اجتماع المثليين؛ نظرا إلى مفاد الهيئة و هما الطلبان. هذا ما أشار إليه بقوله: «فإن الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة»؛ لاستلزامه المحال و هو اجتماع المثليين، ضرورة: أن صرف الوجود سواء كان من طبيعة الطلب أم طبيعة المطلوب لا يتشّى و لا يتكرر ما لم ينضم إليها ما يكثرها نوعا، أو صنفا، أو شخصا. كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 580».

(3) كلمة - لو - وصلية، كأن يقول: - بعد قوله: «أعتق رقبة» - «أعتق رقبة مرة أخرى» فمعنى العبارة: و لو كان التقييد بمثل مرة أخرى، فإن كلمة أخرى مرّة توجب مغايرة متعلق الأمر الثاني لمتعلق الأمر الأول؛ لأن متعلق الأول: هو الوجود الأول.

ص: 325

كان بمثل مرة أخرى، كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى.

و المنساق (1) من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا إن الظاهر: هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها، و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

=====

و متعلق الثاني: هو الوجود الثاني. و من المعلوم: تغاير المتعلقين حينئذ.

(1) دفع لتوهم التنافي بين إطلاق المادة الظاهر في التأكيد، و إطلاق الهيئة الظاهر في التأسيس؛ بتقريب: أن إطلاق الهيئة ظاهر في التأسيس؛ لكشفه عن إرادة أخرى غير الإرادة المنكشفة بالأمر الأول، و مقتضى التأسيس: امتثال آخر غير امتثال الأول، فيكون إطلاق الهيئة منافيا لإطلاق المادة الظاهر في التأكيد.

و حاصل الدفع: أن هناك قرينة نوعية على التأكيد؛ بحيث توجب رفع اليد عن ظهور إطلاق الهيئة في التأسيس.

توضيح ذلك: أنه إذا كان الأمر مسبوqa بمثله و لم يذكر سبب أصلا؛ كما إذا ورد:

«أعتق رقبة»، ثم ورد أيضا: «أعتق رقبة»، أو ذكر سبب واحد لهما معا؛ كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، و إن أفطرت فأعتق رقبة»، ففي هاتين الصورتين يكون الأمر الثاني مؤكدا للأول، إذ لو حمل على التأسيس لزم التصرف في اللفظ بتقييد المادة في الثاني بما يوجب تكثيرها لتغاير المادة في الأمر الأول؛ لئلا يلزم اجتماع المثليين.

هذا بخلاف ما إذا حمل على التأكيد؛ إذ لا حاجة حينئذ إلى تصرف في اللفظ أصلا.

و أما لو ذكر سبب لأحدهما دون الآخر حمل على التأسيس، و وجب التكرار، كأن يقول: «أعتق رقبة» ثم يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبة»، و كذا الحال إذا ذكر سببان كأن يقال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، و إن أفطرت فأعتق رقبة»، فيجب التكرار؛ لأنه مقتضى تعدد السبب.

فالمتحصل: أن هنا صورا - كما في «منتهى الدراية، ج 2، ص 582» -:

الأولى: أن لا يذكر سبب أصلا. و حكمها التأكيد.

الثانية: أن يذكر سبب واحد لهما معا، و حكمها التأكيد أيضا.

الثالثة: أن يذكر سبب لأحدهما دون الآخر، و حكمها التأسيس، و وجوب التكرار.

الرابعة: أن يذكر سببان لهما كالظهار و الإفطار لوجوب العتق، و حكمها التأسيس و وجوب التكرار أيضا. هذا تمام الكلام في بحث الأوامر.

و ملخص البحث: أنه إذا ورد أمر بعد أمر آخر، وقبل امثال الأمر الأول فيقال: أنه لا ريب في أن الأمر بشيء في نفسه ظاهر في التأسيس، و إنما الكلام و الإشكال فيما إذا كان مسبقاً بأمر آخر؛ فهل هو عندئذ ظاهر في التأسيس، أو التأكيد؟ إذا كانا مطلقين؛ بأن لم يذكر سببهما أو ذكر سبب واحد؟ ظاهر المصنف «قدس سره» هو الثاني؛ أعني:

التأكيد؛ لئلا يلزم اجتماع المثليين نظراً إلى مفاد هيتئهما.

نعم؛ ظاهر إطلاق الهيئة و إن كان هو التأسيس؛ إلا أنه لا بدّ من رفع إليه عن ذلك لأجل قرينة؛ وهي كون الأمر الثاني مسبقاً بمثله، و لم يذكر سبب أصلاً أو ذكر سبب واحد، فمقتضى ذلك: أن المطلوب بالأمر الثاني هو عين المطلوب بالأمر الأول.

و ما ذكر إنما هو فيما إذا كان التكرار ممكناً، و أمّا فيما لا يمكن نحو: «اقتل زيدا»؛ فحمل الأمر الثاني على التأكيد أمر بديهي.







إشارة

الظاهر: أن النهي (1) بمادته و صيغته فى الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته، غير (2) إن متعلق الطلب فى أحدهما الوجود، و فى الآخر العدم، فيعتبر فيه (3) ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً.

=====

النواهي (1) النهي فى اللغة: هو الزجر عن الشيء؛ سواء كان بالقول أو بالفعل. و فى الاصطلاح: قد اختلفت عباراتهم فى تعريفه؛ قيل: النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، و إنما يكون نهياً إذا أكره المنهى عنه.

وقيل: إنه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء.

وقيل: إنه هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء.

وقيل: إنه طلب كفّ عن فعل بالقول استعلاء. و غيرها من الأقوال. و المصنف يقول:

إن النهي بمادته و صيغته يدل على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته؛ يعنى: كما أن الأمر بمادته «أم ر»، و صيغته - افعل - يدل على الطلب؛ فكذلك النهي بمادته، «ن ه ي»، و صيغته - لا تفعل - يدل على الطلب، فلا فرق بينهما فى الدلالة على الطلب.

و إنما الفرق بينهما هو: فى متعلق الطلب؛ بمعنى: أن متعلق الطلب - الذي هو مدلول الأمر - هو: الوجود، و متعلق الطلب - الذي هو مدلول النهي - هو: العدم، فالمطلوب من قوله: «صلّ» هو وجود الصلاة، و من قوله: «لا تشرب الخمر» عدم شرب الخمر.

(2) إشارة إلى ما ذكرناه من الفرق بين الأمر و النهي. و هناك فرق آخر بينهما و هو:

كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحة فيه، و النهي عنه ناشئاً عن المفسدة فيه - على ما هو الحق عند العدلية - من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها.

وقد ظهر مما ذكرناه: ما هو محل النزاع فى مبحث النواهي، و هو: النهي بالمعنى الاصطلاحي لا بمعناه اللغوي.

(3) يعنى: فيعتبر فى النهي ما يعتبر فى الأمر؛ من اعتبار العلو دون الاستعلاء و غيره مما تقدم، و من كون التهديد و التعجيز و غيرهما من الدواعي لا من المعاني.



نعم؛ (1) يختص النهي بخلاف؛ وهو: أن متعلق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك، وأن لا يفعل؟ و الظاهر: (2) هو الثاني.

وتوهم: أن الترك و مجرد أن لا- يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث و الطلب فاسد (3)؛ فإن الترك أيضا يكون مقدورا؛ وإلاّ لما كان الفعل فالمتحصل: أن النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له؛ و هو: الدلالة على الطلب، غير إن متعلق النهي هو ترك الفعل، و نفس أن لا يفعل، و متعلق الأمر إيجاد الفعل، فيعتبر في دلالة النهي عليه ما يعتبر في دلالة الأمر؛ من كونه صادرا عن العالي، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهيا حقيقة.

=====

(1) نعم؛ هناك خلاف يختص بالنهي «و هو: أن متعلق الطلب فيه هل الكفّ»؛ بمعنى: زجر النفس عن إرادة الفعل، و صرفها عن الميل إليه، «أو مجرد الترك، و أن لا يفعل»؛ بمعنى: مجرد الترك، و عدم الفعل؛ و إن لم يكن عن زجر النفس.

### الفرق بين الترك و الكفّ

و الفرق بينهما: أن الكف أمر وجودي، و لا يصدق على مجرد الترك؛ بل لا بد أن يستند الترك إلى زجر النفس؛ هذا بخلاف الترك فإنه عدم محض، و يصدق على مطلق العدم؛ سواء كان مع الزجر أم بدونه. و بينهما عموم مطلق؛ إذ كلما تحقق الكفّ تحقق الترك، دون العكس، فيكون الترك أعم من الكفّ .

(2) يعني: الظاهر بحسب ما هو المتبادر عرفا «هو: الثاني»، يعني: مجرد الترك و عدم الفعل.

(3) يعني: توهم عدم صحة مجرد الترك متعلق الطلب فاسد، و التوهم المزبور إشارة إلى استدلال القائل بكون متعلق النهي هو: الكفّ؛ لا مجرد الترك، فلا بد من توضيح الاستدلال قبل بيان فساده.

فنقول: إن توضيح الاستدلال يتوقف على مقدمة وهي: أن متعلق التكليف لا بد أن يكون مقدورا للمكلف؛ لأن اعتبار القدرة عقلا في متعلقات التكليف من الشرائط العامة، فالتكليف لا يتعلق بما هو خارج عن القدرة و الاختيار.

فإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه إذا كان متعلق النهي هو الكفّ: صح تعلق النهي به؛ لكونه مقدورا للمكلف.

و أما إذا كان متعلق النهي مجرد الترك، و عدم الفعل؛ فلا يصح أن يتعلق النهي به؛ لأن العدم غير مقدور، و غير اختياري، إذ القدرة لا تتعلق بالأعدام؛ لأن العدم أذلي حاصل بنفس عدم علته، فالقدرة المتأخرة لا تؤثر في العدم السابق عليها.

فالنتيجة هي: أن الكفّ هو الذي يصح أن يتعلق به النهي لكونه مقدورا. دون مجرد

مقدورا، وصادرا بالإرادة والاختيار. وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب (1) أن يكون كذلك (2) بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلا للتكليف.

ثم إنه لا دلالة لصيغته (3) على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن الترك، وعدم الفعل؛ لكونه خارجا عن القدرة والاختيار.

=====

و أما توضيح فساد الاستدلال المذكور: فلأن الترك لا يكون خارجا عن القدرة والاختيار، بل هو مقدور كالفعل.

توضيح مقدورية الترك يتوقف على مقدمة وهي: أن المقدور ما تكون نسبة القدرة إلى فعله وتركه واحدة؛ بأن يكون كل واحد منهما مقدورا، فلو لم يكن الترك مقدورا لم يكن الفعل أيضا مقدورا، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لما كان الفعل مقدورا بالضرورة؛ فالترك كذلك؛ إذ لو كان الترك أو الفعل غير مقدور لكان الطرف الآخر واجبا أو ممتنعا، فيخرجان عن حیطة الاختيار، وهو خلف.

(1) هذا دفع لإشكال عدم كون العدم الأزلي مقدورا. وحاصل الدفع: أن غير المقدور هو ذات العدم الأزلي لا استمراره، بداهة: أن المكلف قادر على قطع استمرار العدم ونقضه بالوجود، وهذا المقدار من القدرة كاف في صحة تعلق النهي بالعدم، إذ العدم الأزلي بحسب البقاء يقع موردا للتكليف، ومن المعلوم: أن المكلف في هذه المرتبة قادر على التأثير في العدم بقطع استمراره، فيصير العدم بهذا الوجه مقدورا للمكلف؛ كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 6» مع تصرف ما.

(2) يعني: لا بالاختيار بقاء واستمراره، فإن العدم السابق ليس محلا للكلام، بل هو العدم بحسب البقاء والاستمرار، وبهذا الاعتبار يكون العدم مقدورا فيكون متعلقا للتكليف.

### عدم دلالة النهي على التكرار

(3) يعني: لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليه فقوله: «لا دلالة لصيغته على الدوم والتكرار» إشارة إلى ردّ القائل بدلالة النهي على الدوام والتكرار؛ حيث إن الغرض من الأمر يحصل بوجود الطبيعة المأمور بها في ضمن فرد من أفرادها، فلا يدل على الدوام والاستمرار؛ هذا بخلاف النهي حيث إن حصول الغرض منه يتوقف على ترك الطبيعة، وتركها يتوقف على ترك جميع أفرادها الطولية والعرضية. هذا معنى دلالة النهي على الدوام والتكرار.

كان قضيتهما عقلا تختلف و لومع وحدة متعلقهما؛ بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مرة و النهي أخرى، ضرورة: أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى (1).

و من ذلك (2) يظهر: أن الدوام و الاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة؛ إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية و التدريجية.

=====

و حاصل ردّ المصنف عليه: أنه لا فرق بينهما في عدم الدلالة على الدوام و التكرار بالدلالة اللفظية الوضعية، و هي محل الكلام.

و ما ذكر من الفرق و الاختلاف بينهما إنما هو بحسب حكم العقل، و هو يختلف في المقامين، فإنه لما كان وجود الطبيعة الذي هو المطلوب في الأمر يتحقق بأول وجوداتها، لانطباق الطبيعة عليه قهرا، و حصول الغرض الداعي إلى الأمر بها الموجب لسقوط الأمر، هذا بخلاف عدم الطبيعة الذي هو المطلوب في النهي، حيث إن عدمها يتوقف عقلا على عدم جميع أفرادها الطولية و العرضية؛ كان مقتضى حكم العقل في الأمر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة، و عدم سقوطه في النهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها، من غير فرق في هذا التوقف بين إطلاق الطبيعة كقوله: «لا تشرب الخمر»، و بين تقييدها بقيد كقوله: «لا تشرب ماء الرمان في زمان مرضك».

و كيف كان؛ فدلالة النهي على الدوام و الاستمرار إنما هي بحكم العقل، و هو خارج عن محل الكلام؛ لا بالوضع حتى يكون من محل الكلام.

(1) إذ النهي - كما عرفت - عبارة عن كراهة الطبيعة، فتحقق الفرد الموجب لتحقيق الطبيعة يكون مكروها، و الأمر عبارة عن محبوبة الطبيعة، فبتحقق فرد يتحقق المحبوب.

و هذا التفاوت ليس بسبب دلالة الأمر و النهي على المرة و التكرار؛ بل بملاحظة حكم العقل على ما عرفت.

(2) يعني: و من حكم العقل بتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع الأفراد، و أن عدم الطبيعة لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع؛ يظهر: أن الدوام إنما يكون فيما إذا تعلق النهي بطبيعة مطلقة، حيث إن عدمها منوط بترك جميع الأفراد العرضية و الطولية، بخلاف ما إذا كان متعلق النهي الطبيعة المقيدة بزمان أو حال نحو: «لا تضرب يوم الجمعة»، أو «لا تشرب في القيام»، فإن الاستمرار حينئذ يختص بذلك الزمان أو تلك الحالة، فلا يقتضي النهي عدم جميع أفراد الضرب حتى في غير يوم الجمعة، أو عدم جميع أفراد الشرب حتى في حال الجلوس.

و بالجمله: قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له (1)؛ كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك (2) لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في وجه الظهور: أن عدم الجميع لما كان لازما لعدم الطبيعة المطلقة؛ فعدم الطبيعة المقيدة لا يلازم عدم الجميع، «فإنه حينئذ» أي: حين إطلاق الطبيعة؛ «لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة» المطلقة «معدومة؛ إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية» أعني: العرضية؛ كأن يترك شرب الخمر في الدار، وفي السوق، وفي المسجد وهكذا. «و التدريجية» أعني: الأفراد الطولية؛ كأن يترك الشرب في الساعة الأولى، والثانية، والثالثة وهكذا.

=====

(1) للنهي فإن «كانت مقيدة» كان مقتضى النهي ترك الطبيعة المقيدة بجميع أفرادها العرضية و الطولية؛ لأن مجرد النهي عن طبيعة لا يقتضي إطلاق الترك؛ بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها في جميع الأزمنة و الأمكنة و في كل حال، بل إطلاق الترك منوط بإطلاق المتعلق، فلو كان مطلقا كان الترك مطلقا، وإن كان مقيدا كان الترك كذلك.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أن مقتضى النهي ترك الطبيعة الواقعة في حيزه؛ من دون دلالة له على الدوام و التكرار، وإنما هما مستفادان من حكم العقل، كما أن الاكتفاء بالمرة في الأمر كان مستفادا من العقل.

(2) يعني: «لا دلالة للنهي على إرادة» المولى «الترك» ثانيا و ثالثا و هكذا «لو خولف» النهي، «أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة» خارجية تدل على انحلال النهي إلى نواهي متعددة، أو على وحدة النهي، من غير فرق بين أن يكون ذلك الدليل الخارجي لفظيا أو لبيا، بل «و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة»؛ بأن يكون للطبيعة الواقعة في حيز النهي إطلاق من جهة تعميمها ما بعد العصيان؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 311».

و الغرض من قوله: «ثم لا دلالة للنهي» هو: أنه لو عصى النهي بإيجاد الفرد الأول من الطبيعة المنهي عنها؛ فهل يحرم عليه إيجادها ثانيا و ثالثا و هكذا، أم يسقط النهي بالعصيان، فلا تبقى الحرمة، فيجوز حينئذ إتيان متعلق النهي ثانيا و ثالثا و هكذا؟

و بعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 9» - هل تدل صيغة النهي على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها بنحو العام الاستغراقي؛ بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها حتى لا يسقط النهي بعصيانه، أم لا تدل عليها كذلك؛ وإنما تدل على حرمة الفرد الأول من أفرادها فقط، فلو أتى به سقط النهي؟

تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها (1) من سائر الجهات، فتدبر جيدا (2).

=====

الحق عدم دلالة نفس الطبيعة على مطلوبة كل فرد من أفراد متعلق النهي؛ إذ مدلولها هو نسبة ترك الطبيعة إلى المكلف؛ دون مطلوبة كل فرد من أفرادها، وترك جميع الأفراد إنما هو بحكم العقل؛ لتوقف امتثال النهي على ذلك، فلا دلالة لصيغة النهي على حرمة الأفراد المتعاقبة.

(1) يعني: إطلاق الطبيعة «من سائر الجهات»؛ كالإطلاق من حيث الفور والتراخي، والزمان والمكان، والآلة ونحوها؛ فإن الإطلاق من سائر الجهات لا يجدي في إثبات مطلوبة الترك بعد الترك؛ لإمكان الإطلاق من جهة، والإهمال من جهة أخرى.

(2) وهو تدقيقي؛ لأن المقام لا يخلو عن الدقة.

**خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»**

**يتلخص البحث في أمور:**

1 - النهي في اللغة: هو الزجر عن الشيء، وله في الاصطلاح معانٍ ومنها: ما أفاده المصنف من أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب؛ كصيغة الأمر ومادته، والاختلاف بينهما في المتعلق، فمتعلق الأمر هو: نفس الفعل، ومتعلق النهي هو: الترك، وإلا فالمستفاد منهما هو شيء واحد وهو الطلب، ومن هنا اعتبر في صدق النهي ما اعتبره في صدق الأمر؛ من لزوم صدوره من العالي.

2 - الخلاف في متعلق النهي هل هو مجرد الترك وأن لا يفعل، أو الكفّ بمعنى:

صرف النفس عن الفعل؟ قولان: الحق عند المصنف هو الأول.

الفرق بينهما: أن الكفّ أمر وجودي، بخلاف الترك فإنه عدم محض، فالترك أعم من الكفّ.

وتوهم: عدم صحة مجرد الترك متعلق الطلب - لكونه خارجا عن القدرة والاختيار، ومتعلق التكليف يجب أن يكون مقدورا وهو الكفّ دون الترك - فاسد؛ فإن الترك والعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار؛ إذ لو لم يكن الترك مقدورا لم يكن الفعل أيضا مقدورا، فمقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر.

3 - عدم دلالة النهي على الدوام والتكرار.

وتوهم: دلالة النهي على الدوام والتكرار - للفرق بين الأمر والنهي؛ بأن الغرض من الأمر هو إيجاد الطبيعة المأمور بها فيحصل بإيجادها في الفرد الأول منها. هذا بخلاف

النهي حيث إن الغرض منه هو ترك الطبيعة المنهي عنها، و هو يتوقف على ترك جميع أفرادها الطولية و العرضية؛ فلا بد من الدوام و التكرار - مدفوع بأنه لا فرق بينهما في عدم الدلالة على الدوام و التكرار بالدلالة اللفظية الوضعية التي هي محل الكلام في المقام، و أما ما ذكر من الفرق بينهما فإنما هو بحسب حكم العقل؛ بمعنى: أن المطلوب في الأمر - هو وجود الطبيعة - يتحقق بأول وجوداتها لانطباق الطبيعة عليه قهرا، هذا بخلاف ما هو المطلوب في النهي - و هو عدم الطبيعة - فيتوقف عقلا على عدم جميع أفرادها الطولية و العرضية، فلذا كان مقتضى حكم العقل في الأمر سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعة، و عدم سقوطه في النهي إلا بترك جميع أفرادها.

4 - لا دلالة للنهي على إرادة المولى للترك ثانيا و ثالثا و هكذا، و لا على عدم إرادته عند مخالفة العبد للنهي، فلا بد في تعيين إرادة الترك أو عدم إرادته من دلالة خارجية تدل على انحلال النهي إلى النواهي المتعددة، أو على وحدة النهي.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن النهي صيغة و مادة مثل الأمر في الدلالة على الطلب الإلزامي، وإنما التفاوت بينهما في المتعلق.

2 - أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك، و أن لا يفعل؛ لا الكفّ بمعنى: زجر النفس عن الفعل.

3 - أنه لا دلالة لصيغة النهي على الدوام و التكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليه.

4 - ليس للنهي دلالة على إرادة المولى للترك ثانيا و ثالثا، و لا على عدم إرادته عند مخالفة العبد للنهي.

ص: 337



اختلفوا (1) في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد و امتناعه على أقوال ثالثها:

جوازه عقلا و امتناعه عرفا، و قبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

=====

## فصل في اجتماع الأمر والنهي (1)

### و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي

#### إشارة

و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فنقول: إنه لا نزاع في امتناع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد مثل: «صلّ و لا تصلّ» و ذلك لما عرفت من: أنّ مفاد الأمر هو: البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة، و مفاد النهي هو: الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة.

و من الواضح عند العقل والعقلاء: أنه يمتنع أن يصدر عن المولى الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد بعث و زجر حال كونهما متعلقين بطبيعة واحدة في زمان واحد، و ليس هذا من التكليف بالمحال الذي يجوّزه الأشعري؛ بل من التكليف المحال.

و إنما النزاع في جواز اجتماعهما في واحد إذا كان ذا وجهين، و معنونا بعنوانين بأحدهما تعلق الأمر، و بالآخر تعلق النهي؛ كما في الصلاة في المغصوب فيما إذا خاطب الشارع المكلف بقوله: «صلّ، و لا تغصب»، فالمأمور به غير المنهي عنه، و الماهيتان مختلفتان؛ غير إن المكلف بسوء اختياره جمعهما في مورد واحد؛ على وجه يكون المورد مصداقا لعنوانين، و مجمعا لهما. فيقع الكلام في جواز مثل هذا الاجتماع؛ كما إذا صلى في الدار المغصوبة، فيبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي في هذه الحالة.

فعلى القول بالجواز: يكون العمل محكوما بحكمين؛ لتعدد المجمع، و كونه موجودا بوجودين، و التركيب بين متعلقين الأمر والنهي يكون انضماميا، و تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

و على القول بالامتناع: يكون المجمع محكوما بحكم واحد، و هو أهم الحكمين من الوجوب أو الحرمة؛ لاتحاد المجمع، و كونه موجودا بوجود واحد، و التركيب بينهما يكون اتحاديا، و تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وقد يبدو مما ذكر: أن مقتضى التحقيق أن يكون النزاع في المسألة صغوريا و هو أصل



الأول: المراد بالواحد (1): مطلق ما كان ذا وجهين، و مندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين؛ الاجتماع. وليس كبروياً أعني: الجواز أو الامتناع بعد أصل الاجتماع؛ كما هو المتوهم من عنوان المسألة، حيث جعل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

=====

و محمولها الجواز أو الامتناع.

و كيف كان؛ «فمنهم» من جَوَز الاجتماع بدعوى: أن تعدد الوجه و العنوان مما يوجب تعدد المتعلق، فلا يسري كل من الأمر و النهي إلى متعلق الآخر؛ كي يلزم اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد؛ الذي لا نزاع في امتناعه.

«و منهم» من منعه؛ نظراً إلى أن تعدد الوجه و العنوان مما لا يوجب تعدد المتعلق، فيسري كل من الأمر و النهي إلى متعلق الآخر، فيكون من اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد فيمتنع.

و هناك قول آخر و هو: جوازه عقلاً و امتناعه عرفاً؛ لأن العقل حيث يرى المجمع اثنين - لتعدد العنوان و الوجه - فلا مانع عنده من الاجتماع.

أما العرف: فحيث ينظرون إلى الشيء بالنظر السطحي، و المجمع بهذا النظر يكون واحداً؛ يكون الاجتماع عندهم محالاً. و هذه الأقوال الثلاثة التي أشار إليها المصنف بقوله: «اختلفوا... على أقوال: ثالثها: جوازه عقلاً و امتناعه عرفاً».

## المراد بالواحد في العنوان

(1) المراد بالواحد الذي وقع في عنوان هذا البحث هو: «مطلق ما كان ذا وجهين، و مندرجا تحت عنوانين».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الواحد تارة: يطلق و يراد منه ما لا يكون كلياً فيقال: هذا واحد أي: ليس بكلي قابل للانطباق على كثيرين.

و أخرى: يطلق و يراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال: الصلاة في الدار المغصوبة واحدة. أي: فلا تكون متعددة؛ بمعنى: إنه ليس في الدار شيئان أحدهما كان متعلق الأمر، و الآخر متعلق النهي، بل فيها شيء واحد - و هو الصلاة - يكون مجعاً لمتعلقيهما، و النسبة بين الواحد بهذا المعنى، و الواحد بالمعنى الأول هي عموم مطلق؛ فإن هذا المعنى أعم من المعنى الأول لشموله الواحد الشخصي، الواحد الصنفي، و الواحد النوعي، و الواحد الجنسي؛ بخلاف المعنى الأول؛ فإنه خاص بالقسم الأول.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالواحد في المقام هو: المعنى الثاني لا المعنى

كالصلاة في المغصوب (1)، وإنما ذكر - هذا - لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي، ولم يجتمعا وجودا ولو جمعتهما واحد مفهوما؛ كالسجود لله تعالى، و السجود للصنم مثلا؛ لا لإخراج الواحد الجنسي (2)، أو النوعي؛ كالحركة (3) و السكون الكليين المعنويين بالصلاتية والغصبية.

=====

الأول - غاية الأمر: أن تكون الوحدة وصفا للواحد نفسه لا لمتعلقه - سواء كان كليا أم جزئيا.

وبعبارة أخرى: أن المراد بالواحد في العنوان هو الواحد وجودا؛ بأن يتعلق الأمر بشيء، والنهي بشيء آخر.

ولكن اتحد المتعلقان في الوجود والتحقق؛ كالصلاة المأمور بها، والغضب المنهي عنه المتحدين في الوجود عند إقامة الصلاة في الدار المغصوبة. هذا معنى قوله: «المراد بالواحد ما كان ذا وجهين، و مندرجا تحت عنوانين»، فمناط صغرويته لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو: كونه مصدقا لعنوانين، فلو لم يكن كذلك - بأن لا يتصادق عليه عنوانان - كان خارجا عن حريم هذه المسألة؛ كالسجود لله تعالى الذي هو المأمور به، وللصنم الذي هو المنهي عنه؛ لعدم تصادقهما على سجود خارجي؛ لأن صدقهما عليه منوط باتحادهما وجودا، و ذلك مفقود في السجود له تعالى و للصنم؛ لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، و الاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود في المثال - لا يجدي في مسألة الاجتماع، بل المعتبر اتحادهما بحسب المصدق، فيخرج بقيد الاتحاد في الوجود و المصدق الأمر بالسجود لله، و النهي عن السجود للأصنام؛ لاختلاف المتعلقين مصدقا، و بقي الباقي تحت عنوان الواحد.

(1) يعني: من المكان أو اللباس بمعنى: أن كلي الصلاة في المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهي فقوله: «كالصلاة في المغصوب» مثال لذي وجهين؛ فإن هذه الحركات الكلية؛ الشاملة لكل صلاة في الغضب تتعنون بعنوان الصلاة المأمور بها، و بعنوان الغضب المنهي عنه. ثم قوله: «مطلق ما كان ذا وجهين» لإخراج ما إذا كان متعلقا الأمر و النهي متباينين وجودا، و إن اتحدا مفهوما؛ كالسجود لله تعالى و للصنم؛ لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجودا أصلا، كما سبق.

(2) يعني: كما لو أمر بإحضار حيوان، و نهى عنه، «أو النوعي» كما لو أمر بإحضار إنسان و نهى عنه.

(3) فإن الحركة كلي ينطبق عليها عنوانان كليتان؛ و هما: الصلاة و الغضب، و كذا السكون، فالواحد سواء كان جنسيا أم نوعيا أم شخصيا إذا صدق عليه عنوانان كليان

الثاني: (1) الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة هو: أن الجهة المبحوث تعلق بأحدهما أمر، و بالآخر نهى يندرج في مسألة الاجتماع؛ و إلا فهو أجنبي عنها.

=====

وعليه: فالسجود لله تعالى و للصنم خارج عن هذا البحث؛ لعدم صدقهما على موجود خارجي، و إن صدق على كل منهما مفهوم السجود.

و كيف كان؛ فإن كلا من الحركة و السكون اللذين هما كليان يصير معنونا بعنواني الصلاة و الغضب.

و المتحصل: أن ميزان صغروية الواحد لمسألة الاجتماع هو: انطباق متعلقي الأمر و النهي عليه في الخارج؛ من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الواحد كلياً أو جزئياً، هذا خلافاً للعضدي؛ فإنه خصص النزاع بالواحد الشخصي؛ زاعماً: أن الواحد الجنسي و نحوه لا مانع من الاجتماع فيه.

### الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهي في العبادة

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: دفع توهم عدم الفرق بين هذه المسألة و المسألة الآتية، و هي مسألة النهي في العبادة.

فيقع الكلام تارة: في تقريب توهم عدم الفرق بين المسألتين. و أخرى: في دفع التوهم المزبور.

أما توهم عدم الفرق: فيقال في تقريب ذلك: إن الأمر و النهي مجتمعان في كل واحدة من المسألتين من دون فرق بينهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الأمر بالصلاة أمر بأجزائها؛ كالتكبيرة، و القراءة، و الركوع و نحوها، و منها: الكون أعني: كون المصلّي في مكان من الممكنة، فالكون مما تعلق به الأمر، فإذا صلى في الدار المغصوبة كان الكون فيها مما تعلق به النهي؛ نظراً إلى أن النهي عن الغضب، يعني: «لا تغضب» بمعنى: «لا تكن في الدار المغصوبة».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الكون في الدار المغصوبة حال الصلاة مأمور به؛ باعتبار الكون الصلاتي، كما أنه بلحاظ الكون الغصبي منهي عنه. هذا خلاصة الكلام في اجتماع الأمر و النهي في هذه المسألة.

و أما اجتماعهما في مسألة النهي في العبادة في نحو: «لا تصلّ في الدار المغصوبة» فواضح؛ لأن النهي عنها فيها نهى عن جميع أجزائها فيها، و من جملة الكون أي: «لا تكن في الدار المغصوبة حال الصلاة»، فقد علم تعلق الأمر و النهي بالكون في الدار

عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي: أن تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق بالأمر و النهي، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه المغضوبه في كلتا المسألتين، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فلا وجه لجعلهما مسألتين، بل هما مسألة واحدة.

=====

و أما حاصل ما أفاده في دفع التوهم المذكور: فتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه كما أن تمايز العلوم بالأغراض؛ كذلك يمكن أن يكون تمايز المسائل بها اتحد الموضوع أو تعدد، و يمكن أن يكون تمايزها باختلاف جهة البحث.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الفرق بين المسألتين بكلا الأمرين موجود في المقام.

أما التمايز و الفرق بينهما بالأمر الأول - و هو الغرض - : فلأن الغرض في هذه المسألة هو إثبات سرية كل من الأمر و النهي إلى متعلق الآخر مع تعدد العنوان؛ كما يسرى في العنوان الواحد، أو عدم سرايته، هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الغرض فيها - بعد الفراغ عن السرية - هو: إثبات الفساد أو عدمه، و لذا تكون هذه المسألة - بعد القول بالامتناع و تقديم جانب النهي - من صغريات تلك المسألة؛ بخلاف ما لو قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع، و قدمنا الأمر، أو تساويا، فلا تكون من صغرياتها.

و أما التمايز و الفرق بينهما بالأمر الثاني - و هو اختلاف جهة البحث - : فلأن الاختلاف بينهما إنما هو باختلاف جهة البحث في كل من المسألتين؛ حيث إن جهة البحث في هذه المسألة هي: أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، حتى يخرج عن الواحد الذي يمتنع اجتماع الحكمين المتضادين فيه، فلا يسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر أم لا يوجبه؟ بل هو واحد فيسري كل من الأمر و النهي من متعلقه إلى متعلق الآخر فيتحد مجموعهما، و يكون المجمع حينئذ لوحده محكوما بأحد الحكمين دون كليهما، لتضادهما، و امتناع اجتماع المتضادين.

بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإنّ الجهة المبحوث عنها فيها هي دلالة النهي على الفساد و عدمها، بعد الفراغ عن كون متعلق النهي عين ما تعلق به الأمر، فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين.

نعم؛ لو بنى على الامتناع، و تقديم جانب الحرمة؛ كان المورد من صغريات تلك المسألة.

و كيف كان؛ فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، حيث نبحت في هذه المسألة عن السرية، و تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر، و في المسألة الآتية عن دلالة النهي على الفساد؛ بعد الفراغ عن تعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر.

واحد (1) أو لا يوجبه (2)، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته (3) لتعددتهما وجهاً، وهذا (4) بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإن البحث فيها (5) في أن النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادهما بعد الفراغ عن التوجه إليها (6).

نعم؛ (7) لو قيل بالامتناع، مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع؛ يكون مثل الصلاة في الدار المغضوبة من صغريات تلك المسألة.

=====

(1) كالصلاة التي تعلق بها الأمر والنهي بعنوان واحد؛ وهو عنوان الصلواتية.

(2) يعني: لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المتعلق؛ بل يكون حال الشيء ذي الوجهين حال الشيء ذي الوجه الواحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه، فلا يكون تعدد الوجه مجدياً في دفع محذور اجتماع الضدين؛ لأن الشيء الواحد لا يجتمع فيه الأمر والنهي؛ سواء كان متعدد العنوان أو متحد العنوان؛ إذ المفروض: وحدة الموضوع، فيكون حال متعدد العنوان حال متحد العنوان في لزوم اجتماع الضدين.

(3) يعني: وعدم سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ «لتعددتهما وجهاً» يعني: لتعدد متعلق الأمر، و متعلق النهي وجهاً و عنواناً، فيكون أحدهما متعلقاً للأمر، والآخر متعلقاً للنهي. فقله: «لتعددتهما وجهاً» تعليل لعدم السرية أعني: أن عدم السرية مستند إلى تعدد الوجه والعنوان.

(4) يعني: ما ذكر من أن جهة البحث في هذه المسألة هي: أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا يوجبه؟ «بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى» أي: مسألة النهي في العبادة.

(5) يعني: في المسألة الأخرى وهي: النهي في العبادة. فقله: «فإن البحث فيها...» إلخ. إشارة إلى تقريب المغايرة بين المسألتين، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً. وقلنا: إن البحث في مسألة الاجتماع يكون في أن النهي هل تعلق بعين ما تعلق به الأمر أم لا؟

وفي مسألة النهي في العبادة يكون في أن النهي - بعد الفراغ عن تعلقه بعين ما تعلق به الأمر - هل يقتضي الفساد أم لا؟ فتغاير المسألتين من الوضوح كالشمس في النهار، والنار على النار.

(6) أي: توجه النهي إلى العبادة أو المعاملة، فمسألة الاجتماع في مرتبة صغرى مسألة النهي في العبادة على بعض التقادير، كما عرفت غير مرة. وستأتي الإشارة إليه في كلامه.

(7) هذا استدراك على المغايرة بين المسألتين، وحاصل الاستدراك: أنه قد يكون البحث في هذه المسألة منقحاً لصغرى من صغريات مسألة النهي في العبادة، كما إذا قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي؛ لأجل عدم إجداء تعدد الوجه في دفع غائلة محذور

فانقدح: أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

و أما ما أفاده في الفصول من: الفرق (1) بما هذه عبارته: «ثم اعلم: أن الفرق بين المقام (2) و المقام المتقدم - وهو: أن الأمر و النهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ - اجتماع الضدين، و ترجيح جانب النهي لبعض الوجوه المذكورة في محلّها؛ فإن المقام حينئذ من صغريات النهي في العبادة، إذ بعد ترجيح النهي و سقوط الأمر يتوجه النهي إلى العبادة؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، فيقع الكلام في أن النهي المتوجه إلى الصلاة يقتضي فسادها أم لا؟ فيقال على القول بدلالة النهي على الفساد: هذه العبادة منهي عنها، و كل عبادة منهي عنها فاسدة، فهذه العبادة فاسدة.

=====

### حكم المصنف بفساد فرق صاحب الفصول بين المسألتين

(1) بعد ما فرغ المصنف من الفرق بين المسألتين، نقل وجهين آخرين للفرق:

أحدهما: ما في الفصول. و ثانيهما: ما سيأتي ذكره في كلامه، من: أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و هناك في دلالة النهي لفظا. ثم ناقش كلا منهما بما يأتي تفصيله في كلامه «قدس سره» و ما في الفصول من الفرق بين المسألتين ردّ لما زعم المحقق القمي «رحمه الله» من الفرق، حيث قال ما حاصله: إن ملاك مسألة الاجتماع هو: كون النسبة بين المأمور به و المنهي عنه عموما من وجه؛ نحو: «صلّ و لا تغضب»، و ملاك مسألة النهي في العبادة هو: كون النسبة بين المأمور به و المنهي عنه عموما مطلقا، و المنهي عنه يكون خاصا نحو: «صلّ و لا تصل في الغضب».

ورده صاحب الفصول بما حاصله: من أن الفرق بينهما في المعاملات ظاهر، و في غاية الوضوح؛ و ذلك لعدم تعلق الأوامر بالمعاملات حتى تتحقق مسألة الاجتماع، فمسألة الاجتماع تختص بالعبادات، و لا تجري في المعاملات بالمعنى الأخص. نعم؛ تجري في المعاملات بالمعنى الأعم؛ كالواجبات التوصيلية.

و أما الفرق بينهما في العبادات: فلأن الموضوع و المتعلق في اجتماع الأمر و النهي متعدد؛ لتعلق الأمر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي؛ سواء كانت النسبة بين الطبيعتين عموما من وجه؛ كالصلاة و الغضب، أم عموما مطلقا؛ كالضاحك بالفعل، و الإنسان في نحو: «أكرم الإنسان، و لا تكرم الضاحك بالفعل»؛ حيث إن الموضوع - في كلا المثالين - متعدد حقيقة أعني: الصلاة و الغضب - في المثال الأول - و الإنسان و الضاحك بالفعل - في المثال الثاني - هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الموضوع فيها متحد حقيقة، و التغير إنما هو في الإطلاق و التقييد؛ نحو «صلّ و لا تصل في الغضب».

و المتحصل: أن الموضوع في إحداهما متعدد حقيقة، و في الأخرى متحد كذلك.

(2) أعني: مسألة النهي في العبادة. و مراده بالمقام المتقدم هو: مسألة الاجتماع.

أما في المعاملات فظاهر.

وأما في العبادات: فهو: أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر و النهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان (1) بينهما عموم مطلق، و هنا فيما إذا اتحدتا (2) حقيقة، و تغايرتا بمجرد الإطلاق و التقييد (3)؛ بأن تعلق الأمر بالمطلق، و النهي بالمقيد» انتهى موضع الحاجة؛ فاسد (4)، فإن مجرد تعدد الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه (5) لا حاجة أصلا إلى تعددها، بل لا بدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع، و تعدد الجهة المبحوث عنها (6).

=====

(1) هذا إشارة إلى ردّ ما ذكره المحقق القمي «رحمه الله» من: أن الفرق بين المسألتين من حيث إن النسبة بين المأمور به و المنهي عنه في إحداهما عموم من وجه، و في الأخرى عموم مطلق، و قد عرفت توضيح ذلك.

(2) يعني: فيما إذا اتحدت الطبيعتان حقيقة؛ بأن توجه النهي بعين ما توجه إليه الأمر.

(3) و حاصل الكلام في المقام: أن موضوع مسألة الاجتماع تعدد الطبيعة، و موضوع مسألة النهي في العبادة وحدتها، فتغاير الموضوع أوجب تعدد المسألة. هذا تمام الكلام في الفرق الذي ذكره صاحب الفصول.

(4) هذا جواب «أمّا» في قوله: «و أمّا ما أفاده في الفصول من الفرق». و الصواب أن تكون كلمة «فاسد» مع الفاء، لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء كما لا يخفى.

و كيف كان؛ فملخص ما أفاده في ردّ الفصول - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 18» - أن تمايز المسائل إنما هو باختلاف الجهات و الأغراض كما تقدم في صدر الكتاب؛ لا باختلاف الموضوعات، فمع وحدة الموضوع و تعدد الجهة لا بد من عقد مسألتين، كما أنه مع تعدد الموضوع، و وحدة الجهة لا بد من عقد مسألة واحدة.

و على هذا؛ فبما أن جهة البحث في مسألتي الاجتماع و النهي في العبادة واحدة، و هي صحة العبادة في المكان المغصوب مثلا، فلا بدّ من عقد مسألة واحدة لهما؛ لا مسألتين و إن تعددتا موضوعا، فتعدد البحث عنهما في كلام الأعلام «قدس الله تعالى أسرارهم» كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقا.

(5) يعني: و مع اختلاف الجهات لا حاجة أصلا إلى تعدد الموضوعات.

(6) كمسألة الأمر؛ فإن جهة البحث فيها متعددة؛ مثل: كون الأمر ظاهرا في الوجوب، و في الفور أو التراخي، و في المرة أو التكرار و غيرها من الجهات المتعلقة بالأمر و لأجل تعدد الجهات عقدوا لها مسائل عديدة بتعددتها و إن كان الموضوع واحدا.

و عقد مسألة واحدة في صورة العكس (1)، كما لا يخفى.

و من هنا (2) انقدح أيضا: فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و هناك في دلالة النهي لفظا؛ فإن مجرد ذلك - لو لم يكن تعدد الجهة في الين - لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة؛ لا عقد مسألتين. هذا مع عدم (3) اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

=====

(1) أي: بأن كانت الجهة واحدة، و الموضوع متعددا - كاستثناء المتعقب للجمل - فإن جهة البحث - وهي: استعلام حال القيد استثناء كان أم غيره - لمّا كانت واحدة أوجبت وحدة المسألة؛ وإن كان الموضوع متعددا بحسب كونه شرطا، و غاية، و صفة و حالا، و استثناء و غيرها، فإن الاستثناء و الصفة و الحال و نحوها متعددة موضوعا لكنها متحدة جهة كما عرفت.

و كيف كان؛ فلمّا كانت جهة البحث - في صورة العكس - واحدة فينبغي عقد مسألة واحدة، فعدم عقد مسألتين مع تعدد الموضوع كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقا.

(2) يعني: و من كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهة لا تعدد الموضوع «انقدح أيضا: فساد الفرق» الذي ذكره بعضهم؛ «بأن النزاع هنا» أي: في مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ «في جواز الاجتماع عقلا، و هناك» يعني: في مسألة النهي في العبادة «في دلالة النهي لفظا».

فالفرق بينهما: أن إحداهما عقلية، و الأخرى لفظية. و قد أشار إلى فساد هذا الفرق بقوله: «فإن مجرد ذلك» أي: الفرق المزبور.

و خلاصة ما يمكن أن يقال في تقريب فساد الفرق المذكور: إن مجرد كون البحث عقليا في مسألة الاجتماع، و لفظيا في مسألة النهي في العبادة ما لم يرجع إلى تعدد جهة البحث؛ لا يوجب إلا التفصيل في المسألة الواحدة؛ بأن يعقد مبحث واحد، و يتكلم فيه تارة: عن الحكم العقلي، و أخرى: عن الحكم اللفظي بأن يقال في مسألة الاجتماع:

يجوز الاجتماع عقلا أو لا يجوز.

و أما لفظا فيدل على الفساد أو لا يدل عليه. و الأول: بحسب حكم العقل. و الثاني:

بحسب حكم العرف. و هذا لا يوجب عقد مسألتين؛ فإن الاختلاف بين العقل و العرف لا يقتضي عقد مسألتين.

(3) هذا إشكال على نفس الفرق المذكور و لو بعد تسليم كونه فارقا و مصححا لعقد مسألتين. و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج 3، ص 20 - أن النزاع في مسألة



النهي في العبادة لا يختص بدلالة اللفظ؛ - لما سيأتي إن شاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها - بل يجري في غيرها أيضا، فيقال مثلا: هل الحرمة المستفادة من الإجماع والضرورة تقتضي فساد المحرم أم لا؟ بأن مطلق الحرمة - على القول بالفساد - ينافي العبادية ولو لم يكن الدال على الحرمة لفظا.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل النزاع مع ما في المسألة من الأقوال.

وأما محل النزاع فهو: ما إذا كان ما تعلق به الأمر والنهي واحدا ذا وجهين، ومعنونا بعنوانين - كالصلاة والغضب - بأحدهما تعلق الأمر، وبالآخر تعلق النهي، فإذا صلّى المكلف في الدار المغصوبة؛ يقع الكلام في جواز الأمر والنهي في هذه الحالة.

وهناك ثلاثة أقوال:

قول: بالجواز؛ فيكون العمل محكوما بحكمين لتعدد المجمع، وكونه موجودا بوجودين؛ لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

وقول: بالامتناع؛ فيكون المجمع محكوما بحكم واحد - وهو الوجوب أو الحرمة - لاتحاد المجمع، وكونه موجودا بوجود واحد؛ فإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

وقول: بالجواز عقلا والامتناع عرفا؛ لأن العقل يرى المجمع اثنين لتعدد العنوان والوجه، ولكن بالنظر السطحي العرفي يكون المجمع واحدا، فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه.

2 - المراد بالواحد في عنوان المسألة: ما لا يكون متعددا، في مقابل ما يكون متعددا؛ لا ما لا يكون كليا في مقابل ما يكون كليا، فيشمل الواحد الشخصي، والوصفي، والنوعي، والجنسي. ثم أن تكون الوحدة وصفا للواحد نفسه لا لمتعلقه.

وبعبارة أخرى: المراد بالواحد هو: الواحد وجودا؛ كالصلاة المأمور بها، والغضب المنهي عنه المتحدين في الوجود، فالصلاة في الدار المغصوبة واحد مع الغضب وجودا، ومصداق لعنوانين. وأما لو لم يكن المجمع مصداقا كذلك كان خارجا عن حريم هذه المسألة؛ كالسجود لله الذي هو المأمور به، وللصنم الذي هو المنهي عنه لعدم تصادفهما على السجود الخارجي؛ لأن السجود لله تعالى مبين للسجود للصنم في الخارج، والاتحاد من حيث المفهوم لا يجدي؛ لأن المعتبر هو: الاتحاد من حيث المصداق المفقود

في المثال المذكور، فبقيد الاتحاد في الوجود و المصداق خرج المثال المذكور لاختلاف المتعلقين فيه مصداقا.

3 - الفرق بين مسألة الاجتماع، و مسألة النهي في العبادة هو: أن الاختلاف بينهما باختلاف جهة البحث في كل من المسألتين؛ فإن البحث في هذه المسألة عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، فلا يسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر، أو لا يوجبه فيكون متعلق كل منهما واحدا؟ بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن البحث فيها عن أن تعلق النهي بالعمل العبادي هل يقتضي فساده أم لا؟ فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين.

نعم؛ لو بنى على الامتناع و تقديم جانب الحرمة؛ كان المورد من صغريات تلك المسألة.

ثم ذكر المصنف فرقين آخرين:

أحدهما: ما في الفصول من: أن جهة الفرق هي الاختلاف الموضوعي بينهما، فموضوع كل منهما غير موضوع الآخر؛ فإن الموضوع في مسألة الاجتماع متعدد؛ وذلك لتعلق الأمر بطبيعة مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي.

هذا بخلاف مسألة النهي في العبادة؛ فإن الموضوع فيها متحد حقيقة، و التغاير إنما هو في الإطلاق و التقييد، فتغاير الموضوع أوجب تعدد المسألة.

و ناقشه المصنف: بأن اختلاف الموضوع لا يوجب تعدد المسألة مع وحدة الجهة، و مع تعددها تعدد المسألة و إن اتحد الموضوع.

و ثانيهما: ما ذكر من أن الفرق بينهما هو: كون البحث هنا عقليا، و في تلك المسألة عن دلالة اللفظ فيكون لفظيا.

و ناقشه المصنف: بأن هذا الاختلاف لا يوجب عقد مسألتين؛ لأنه تفصيل في المسألة الواحدة كما عرفت آنفا.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - المراد بالواحد في عنوان المسألة هو: مطلق ما كان ذا وجهين، و معنونا بعنوانين؛ سواء كان كليا، أو جزئيا.

2 - الفرق بين المسألتين إنما هو باختلاف جهة البحث؛ فإن البحث في مسألة الاجتماع عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ و في مسألة النهي في العبادة يكون البحث عن دلالة النهي على الفساد، و عدم دلالة عليه.

ص: 349

الثالث (1): أنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت

=====

## كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر هو: إثبات كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية، وأن ذكرها في علم الأصول ليس استطرادياً.

توضيح كون هذه المسألة أصولية يتوقف على مقدمة وهي: أن الضابط في كون المسألة أصولية: أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي؛ ولو باعتبار أحد طرفيها من دون ضم كبرى مسألة أخرى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن نتيجة هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط على كلا القولين؛ أعني: جواز الاجتماع وامتناعه.

بيان ذلك: أنه إذا قلنا: بجواز الاجتماع عقلاً فيستنبط: صحة الصلاة في الدار المغصوبة، ويستنبط: عدم وجوب إعادتها ثانياً، وإذا قلنا: بالامتناع فيستنبط منه: فساد الصلاة فيها، ووجوب إعادتها ثانياً.

فالمتحصل: أن نتيجة هذه المسألة تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي، كما عرفت فلا وجه لجعلها من المسائل الكلامية أو الفقهية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المبادئ التصديقية؛ «وإن كان فيها جهاتها» أي: وإن كان في مسألة الاجتماع جهات تلك المسائل.

أما كونها من المسائل الكلامية: فلأن البحث في علم الكلام يكون عن أحوال المبدأ والمعاد، والمسائل الكلامية مسائل عقلية، ومن الظاهر: أن البحث في هذه المسألة عن استحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكانه يكون عقلياً، فيناسب المسائل الكلامية. هذا أولاً.

وثانياً: أن النزاع في هذه المسألة يكون عن فعله «عزّ وجل» وأنه هل يجوز للحكيم تعالى أن يأمر بشيء لجهة وينهى عنه لجهة أخرى، أم لا يجوز عليه سبحانه؟ فيكون البحث عن أحوال المبدأ، و عما يصح أو يمتنع على الله تعالى، فهذه المسألة من المسائل الكلامية؛ لأن المسألة الكلامية هي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وما يصح أو يمتنع على الله تعالى.

أما كونها من المسائل الفقهية: فلأن البحث فيها: عن عوارض فعل المكلف وهي:

صحة الصلاة في المكان المغصوب، وفسادها فيه، فينطبق ضابط المسائل الفقهية عليها، لأن البحث في علم الفقه إنما هو عن عوارض أفعال المكلف.

وأما كونها من المبادئ الأحكامية - وهي ما يكون البحث فيه عن حال الحكم؛ كالبحث عن أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته أو حرمة ضده أم لا؟ - : فلأن

المسألة من المسائل الأصولية، لا من مبادئ الأحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى، البحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن حال الحكم من حيث إمكان اجتماع اثنين منها في شيء و عدم إمكانه. و عليه فتكون المسألة من المبادئ الأحكامية كما هو الحال في بقية مباحث الاستلزامات العقلية.

=====

أما كونها من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية: فلأن المبادئ التصديقية لمسائل علم الأصول هي التي تبتني عليها مسائله، والمراد بالمسألة الأصولية هنا هو: التعارض و التزاحم، و هما في المقام مبنيان على ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أو لا يوجبه؟

و على الأول: يجوز الاجتماع، و تدخل هذه المسألة في صغريات مسألة التزاحم؛ لعدم التعارض بين الأمر و النهي بعد تعدد متعلقهما.

و على الثاني: يمتنع الاجتماع، و تدخل هذه المسألة في صغريات مسألة التعارض؛ لوحدة المتعلق.

و من هنا يعلم: وجه كون هذه المسألة من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية؛ لأن إحراز كون الاجتماع من باب التزاحم أو التعارض يتوقف على وحدة المتعلق، و تعدده في المجمع. فعلى الأول: من باب التعارض المستلزم لامتناع الاجتماع. و على الثاني: من باب التزاحم المستلزم لجواز الاجتماع.

و أما بيان الفرق بين التعارض و التزاحم فسيأتي في بحث التعادل و التراجع إن شاء الله.

و كيف كان؛ فمسألة الاجتماع تكون من المسائل الأصولية؛ إذ يكفي في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق الاستنباط، و تعيين الوظيفة بأحد طرفيها و إن كانت لا تقع فيه بطرفها الآخر، و إلا لخرج كثير من المسائل عن كونه مسألة أصولية؛ مثل: مسألة حجية خبر الواحد؛ فإنها لا تقع في طريق الاستنباط على القول بعدم حجيتها، و كذا حجية خبر الواحد؛ فإنها لا تقع في طريق الاستنباط على القول بعدم حجيتها، و كذا حجية ظاهر الكتاب على القول بعدم حجيتها؛ مع إنه لا ريب في كونهما من المسائل الأصولية، فمتى أمكن كون المسألة أصولية لا وجه لأن يكون ذكرها استطرادياً، و لا- يلتفت الأصولي إلى الجهات الأخر فيها كمسألتنا هذه؛ حيث تكون فيها جهات المسائل الكلامية و الفقهية و غيرها، إذ قد عرفت في أول الكتاب تداخل علمين أو علوم في المسألة الواحدة؛ بأن تكون فيها جهات من البحث بحيث تدخل بلحاظها في مسائل أكثر من علم.

ضرورة: (1) أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل (2)، إذ لا مجال حينئذ (3) لتوهم عقدها من غيرها في الأصول، وإن عقدت (4) كلامية في الكلام و صح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب: أنه لا-ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة؛ كانت (5) بإحداهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: أنه قد ظهر (6) من مطاوي ما ذكرناه: أن المسألة عقلية، ولا اختصاص

=====

(1) تعليل لكون هذه المسألة من المسائل الأصولية، و حاصله: أن وجود سائر الجهات في هذه المسألة - كما عرفت - لا يوجب كونها من تلك المسائل، مع وجود جهة تدرجها في المسائل الأصولية، و تصحح عقدها أصولية، و على هذا فلا وجه لجعلها من غير المسائل الأصولية، كما لا مرجح لعدّها من المسائل غير الأصولية.

(2) أي: من المسائل الأصولية كما عرفت توضيح ذلك.

(3) يعني: حين وجود الجهة الأصولية، بمعنى: أنه مع وجود الجهة الأصولية فيها؛ المصححة لعدّها من مسائل علم الأصول؛ لا وجه لجعلها من غير مسائله، ولا لدعوى:

أن ذكرها في علم الأصول استطراد، إذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله.

وبعبارة أخرى: لا وجه لتوهم عقد هذه المسألة في علم الأصول، مع عدم كونها من مسائله.

(4) يعني: مع الجهة الأصولية في مسألة الاجتماع تعدّ من مسائلها؛ وإن عقدت أيضا من المسائل الكلامية و الفرعية و غيرها، لوجود جهاتها في مسألتنا، فالأولى: إضافة «أيضا» بعد «عقدت» كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 25».

(5) يعني: كانت المسألة الواحدة مندرجة في مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين عليها، و هما: جهة البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها في علم الكلام، و جهة الوقوع في طريق الاستنباط المبحوث عنها في علم الأصول، و لا ضير في تداخل علمين أو أكثر في مسألة واحدة، كما عرفت في أول الكتاب.

### في كون المسألة عقلية لا لفظية

(6) يعني: قد ظهر عما سبق في صدر الأمر الثاني من: أن النزاع في المسألة هو في سراية كلّ من الأمر و النهي إلى متعلق الآخر و عدمها، فعلى الأول: يحكم العقل باستحالة اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد؛ لاتحاد المجمع في مورد التصادق

للنزاع في جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه (1) التعبير بالأمر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول؛ إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

=====

و الاجتماع. و على الثاني: يحكم بإمكان اجتماعهما فيه؛ لتعدد المجمع في مورد التصادق و الاجتماع. و من الواضح: أن الحاكم باستحالة الاجتماع أو بإمكانه هو العقل، فالمسألة عقلية، و لا ترتبط بعالم اللفظ أصلاً.

(1) أي: يوهم اختصاص النزاع باللفظ: «التعبير بالأمر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول:»

### و قد استدل لتوهم كون المسألة لفظية بوجهين:

الأول: تعبير الأصوليين في المقام بلفظ الأمر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول و هما: يدلان على الوجوب و الحرمة، بمعنى: أن الوجوب مدلول للفظ صيغة الأمر، و الحرمة مدلول للفظ صيغة النهي، فهذه المسألة بهذا الاعتبار لفظية؛ إذ الوجوب و الحرمة مدلولان للفظ الأمر و النهي.

الثاني: تفصيل بعض الأعلام في هذه المسألة بين العقل و العرف حيث قال: بالجواز عقلاً، و بالامتناع عرفاً، و من المعلوم: أن العرف إنما يحكم بالامتناع بعد إلقاء لفظ الأمر و النهي عليه، فالامتناع العرفي مما يدل عليه اللفظ بواسطة الملازمة العرفية، بين دلالة لفظ كل من الأمر و النهي على الوجوب و الحرمة بالمطابقة، و بين دلالة كل منهما على نفي الوجوب و الحرمة بالالتزام، و لازم ذلك: امتناع اجتماع الحكمين في المجمع، فمرجع الامتناع العرفي إلى دلالة اللفظ.

هذا بخلاف الحكم بالجواز عقلاً؛ لأن المراد بالجواز العقلي: حكمه بالجواز لكون العنوانين موجبين لتعدد الموضوع، و لا ملازمة عنده بين وجوب أحدهما، و عدم حرمة الآخر.

و المتحصل: أن التفصيل بالجواز عقلاً، و الامتناع عرفاً بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، و هذه الدلالة تكشف عن كون النزاع في دلالة الأمر و النهي على الجواز و عدمه، و هما ظاهراً في الطلب بالقول، فتكون المسألة لفظية؛ إذ لو كانت عقلية محضة لم يكن وجه للامتناع العرفي؛ الذي مرجعه إلى ظهور اللفظ في الامتناع.

و قد أجاب المصنف عن كلا الوجهين.

و حاصل ما أفاده في الجواب عن الوجه الأول هو: أن تعبيرهم بلفظ الأمر و النهي في العنوان؛ إنما يكون لأجل استفادة الوجوب و الحرمة غالباً من لفظ الأمر و النهي، و لا

و ذهب البعض إلى الجواز عقلا و الامتناع عرفا، ليس بمعنى دلالة اللفظ؛ بل بدعوى: أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، و إلا (1) فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي، غاية (2) الأمر دعوى:

دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيدا.

=====

يكون هذا لأجل الحصر و الانحصار كما أشار إلى توجيه التعبير المذكور بقوله: «إلا إنه لكون الدلالة عليهما غالبا».

و حاصل التوجيه: أن غلبة كون الدال على الأمر و النهي هو اللفظ؛ دعت إلى التعبير عن الوجوب و الحرمة بالأمر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول، و لعل هذه الغلبة أوجبت ذكرها في مباحث الألفاظ.

وقد أشار إلى الجواب عن الوجه الثاني بقوله: «و ذهب البعض إلى الجواز عقلا و الامتناع عرفا».

و حاصل الجواب عن الوجه الثاني: هو أن ذهب البعض كالمحقق الأردبيلي «قدس سره» إلى الجواز عقلا و الامتناع عرفا؛ ليس بمعنى دلالة لفظ الأمر و النهي على الامتناع؛ حتى يكون من أكبر الشواهد على كون هذا المسألة لفظية، بل معنى هذا التفصيل: أن الواحد المعنون بعنوانين اثنان بالنظر الدقيق العقلي، و واحد بالنظر المسامحي العرفي، فلهذا يحكم العقل بجواز الاجتماع، و العرف بامتناعه. فكون هذه المسألة لفظية مرفوض عند المصنف؛ إذ لا شهادة في المعنى المذكور على كون المسألة لفظية لا عقلية.

(1) أي: و إن لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي؛ الذي مرجعه إلى كون الواحد ذي الوجهين واحدا بنظر العرف؛ لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل؛ لأن امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلا، و امتناعه عرفا.

(2) يعني: يمكن أن يكون الامتناع العرفي بمعنى: دلالة لفظ الأمر و النهي على عدم وقوع الاجتماع بعد اختيار جواز الاجتماع عقلا، و لا يكون الامتناع العرفي بمعنى عدم جواز الاجتماع بعد حكم العقل بالجواز، كي يلزم الانفكاك بين حكم العقل و حكم العرف.

و كيف كان؛ فبعد توجيه الامتناع العرفي - بكون الواحد ذي الوجهين واحدا بنظر العرف؛ غير جائز عقلا اجتماع الحكمين فيه - لا بدّ من التصرف في قول المفصل: - بامتناع الاجتماع عرفا - بأن يقال: إن اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلا، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسألة لفظية.

فنتيجة البحث: أنه لا يشهد هذا التفصيل على كون المسألة لفظية محضة.

يتلخص البحث في أمور:

1 - أن مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية؛ لوجود ضابط المسألة الأصولية فيها، فإن الضابط في كون المسألة أصولية: أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي. ونتيجة هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط؛ إذ تستنبط صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع، وفسادها فيها على القول بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة على الوجوب.

فلا يكون ذكرها في علم الأصول استطرادياً.

2 - أن هذه المسألة من المسائل العقلية، لا من المسائل اللفظية؛ لأن النزاع في سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها، فالعقل هو الحاكم بالاستحالة على الأول، وعلى الجواز على الثاني، فتكون المسألة عقلية، ولا ترتبط بعالم اللفظ أصلاً.

وقد يتوهم: كون المسألة لفظية لأحد وجهين:

الأول: تعبير الأصوليين في المقام بلفظ الأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول.

الثاني: تفصيل بعض الأعلام كالقدس الأردبيلي «قدس سره» في هذه المسألة بين العقل والعرف، فقال: بالامتناع عرفاً، والجواز عقلاً؛ بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، والمراد بالجواز العقلي هو: حكمه بالجواز، لكون العنوانين موجبين لتعدد الموضوع.

وقد أجاب المصنف عن الأول: بأن تعبيرهم - في العنوان بالأمر والنهي - إنما يكون لأجل استفادة الوجوب والحرمة غالباً من اللفظ، ولا يكون لأجل الحصر والانحصار.

وعن الثاني: بأن ذهاب البعض إلى الجواز عقلاً، والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة لفظ الأمر والنهي على الامتناع؛ حتى يكون دليلاً على كون المسألة لفظية؛ بل معنى هذا التفصيل: أن الواحد المعنون بعنوانين اثنان بالنظر الدقيق العقلي، وواحد بالنظر المسامحي العرفي، فلذا يحكم العقل بالجواز، والعرف بالامتناع.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - كون المسألة أصولية؛ لا كلامية، ولا فقهية ولا غيرهما، ولو وجدت فيها جهاتها.

2 - كون المسألة عقلية لا لفظية.



الخامس (1): لا يخفى: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر و النهي.

=====

### في عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم

(1) الغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان تعميم محل النزاع في مسألة الاجتماع لمطلق الوجوب و الحرمة؛ سواء كانا نفسيين، أو غيريين، أو مختلفين، أو كانا عينيين، أو كفائيين، أو مختلفين. أو كانا تعيينيين، أو تخييريين. أو كانا تعبديين، أو توصليين أو مختلفين، بل ملاك النزاع - وهو: سراية كل من الوجوب و الحرمة إلى متعلق الآخر و عدمها - يعم الجميع حتى الأمر و النهي غير الإلزاميين.

و زعم صاحب الفصول: اختصاص النزاع بالوجوب و الحرمة النفسيين التعيينيين العينيين لوجهين:

الوجه الأول: هو الانصراف يعني: ينصرف الذهن من لفظ الأمر و النهي في العنوان إلى النفسيين التعيينيين العينيين، كما ينصرف الذهن من إطلاق لفظ الماء إلى الماء البارد الصافي. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و دعوى الانصراف...» إلخ.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بما حاصله: من أن دعوى انصراف الأمر و النهي «إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما». أي: في مادتي الأمر و النهي؛ «غير خالية عن الاعتساف».

وجه الاعتساف: أن منشأ الانصراف: إما هو غلبة الوجود، وإما كثرة الاستعمال و كلاهما باطل. أما بطلان الأولى: - أعني: غلبة الوجود - لمنعها صغرى و كبرى.

أما صغرى: فلأن الوجوب بمعنى كونه نفسياً تعينياً عينياً لا يكون غالباً من حيث الوجود في الشريعة المقدسة؛ لكثرة وجود خلافها فيها أيضاً.

و أما كبرى: فلأن الغلبة من حيث الوجود - على فرض تسليمها - لا توجب الانصراف عند إطلاق مادة الأمر؛ لأن الموجب للانصراف هو: كثرة الاستعمال لا غلبة الوجود كما قرر في محله.

و أما بطلان الثانية: - أعني: كثرة الاستعمال - فلمنعها أيضاً صغرى و كبرى. أما منعها صغرى فللكثرة استعمال لفظ الأمر في الوجوب الغيري و الكفائي و التخيري شرعاً.

و أما منعها كبرى: فهي وإن كانت موجبة للانصراف؛ إلا إنها لا تنفع في خصوص المقام؛ لقيام القرينة العقلية على الخلاف، و هي عموم الملاك و تضاد مطلق الوجوب مع مطلق الحرمة.

و دعوى: الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما غير خالية عن الاعتساف. وإن سلم في صيغتهما، مع إنه فيها (1) ممنوع.

=====

و المتحصل: أننا لا نسلّم الانصراف في مادتي الأمر و النهي «وإن سلم في صيغتهما».

أي: و إن سلّم الانصراف في صيغتي الأمر و النهي؛ بأن يقال: إن صيغة «افعل» حيث يطلق؛ فالظاهر: منه النفسي التعييني العيني؛ كما تقدم في مباحث صيغة الأمر حيث قال المصنف «قدس سره»: «السادس: قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً»، و كذا صيغة «لا تفعل».

(1) أي: مع أن الانصراف في الصيغة ممنوع أيضاً؛ إن أريد به التبادر الوضعي الذي يجدي في تقييد الإطلاقات؛ لانتفاء التبادر الوضعي قطعاً مع وجود القرينة العقلية على العموم. هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأول.

الوجه الثاني: هو الإطلاق؛ بمعنى: أن مقتضى إطلاق لفظ الأمر و النهي هو الوجوب و الحرمة النفسيين التعيينيين العينيين، فهذا الإطلاق يدل على كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً؛ لا غيرياً و لا تخييرياً و لا كفاثياً، و كذا جانب الحرمة. و قد أشار إليه المصنف بقوله:

«نعم لا يبعد...» إلخ.

فقوله: «نعم» استدراك على منع الانصراف المذكور في الوجه الأول.

و حاصله: أنه يمكن دعوى انصراف النفسية و التعيينية و العينية، و انسباقها من الإطلاق بمقدمات الحكمة؛ لا من التبادر الوضعي الذي منعه في الجواب عن الانصراف.

و تقريب: هذه الدعوى: أن غير النفسية و التعيينية و العينية يحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى مثونة زائدة، فعدم بيان ذلك كاشف عن عدم إرادة غيرها، كما عرفت في بحث الأوامر.

و حاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني: أن مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة، و إن كان ذلك، إلا أن مقدمات الحكمة لا تجري في المقام؛ لأن جريان مقدمات الحكمة المنتجة لإرادة العينية و التعيينية و النفسية في المقام؛ إنما يتم فيما لو لم تكن هناك قرينة عقلية، إذ من مقدمات الحكمة هو: عدم البيان، و القرينة العقلية - و هي:

منافاة الوجوب و الحرمة بأنحائهما - بيان لعدم الإطلاق، لأن المضادة بين مطلق الوجوب و الحرمة مانعة عن إرادة الإطلاق؛ المقتضي لإرادة النفسية و أختيها في المقام.

و المتحصل: أن الإطلاق محتاج إلى مقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام؛ لأن من مقدمات الحكمة عدم القرينة على خلاف الإطلاق، و في المقام قرينة عقلية للعموم؛ لما عرفت من: عموم الملاك لجميع الأقسام، فإن ملاك هذا النزاع هو استحالة اجتماع المتضادين في واحد ذي وجهين، أو جوازه، و هذا لا يختص بقسم دون قسم من

نعم؛ لا- يبعد دعوى: الظهور و الانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام؛ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض و الإبرام.

=====

الوجوب و الحرمة، «و كذا ما وقع في البين من النقض و الإبرام» لا يختص بقسم دون قسم.

و كيف كان؛ فالمانع من انعقاد الإطلاق بمقدمات الحكمة أمران: الأول: عموم الملاك. و الثاني: عموم النقض و الإبرام الواقعين في كلام الأصوليين، و هو يشمل جميع أقسامهما، فهما قرينتان على خلاف الإطلاق.

و في «منتهى الدراية» ج 3، ص 30 - في شرح قوله: «و كذا ما وقع في البين من النقض و الإبرام» - ما هذا لفظه: «يعني: و كذا لا يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب و التحريم التخييريين، لأجل عدم جواز الحرام التخييري كما عن المعتزلة؛ استنادا إلى استحالة الحرام التخييري، حيث إن النهي عن شيئين تخييرا يرجع إلى النهي عن أحدهما، و هو يقتضي حرمتها معا؛ لأن الإتيان بكل واحد منهما إيجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراما، و من المعلوم: استحالة تعلق النهي بواحد منهما فقط، و تعلقه بكليهما في آن واحد».

و حاصل الكلام في الجواب - عما قيل من عدم تصوير اجتماع الوجوب و التحريم التخييريين - هو: أن ما قيل في وجه استحالة الحرام التخييري من: «استحالة تعلق النهي بواحد منهما فقط، و تعلقه بكليهما في آن واحد» مردود، لأن النهي عن شيئين تخييرا يرجع إلى النهي عن مفهوم أحدهما، و هو ليس بمستحيل أصلا.

و كيف كان؛ فهناك بحث عن جريان النزاع في الواجب و الحرام التخييريين، و قد ذكر المصنف مثالين لكلا القسمين؛ لأن الحق عند المصنف هو جريان النزاع في كلا القسمين.

و مثال الوجوب التخييري: ما أشار إليه بقوله: «إذا أمر بالصلاة و الصوم تخييرا بينهما»؛ بأن يكون الواجب أحدهما تخييرا.

و مثال الحرام التخييري: ما أشار إليه بقوله: «و كذلك إذا نهى عن التصرف في الدار، و المجالسة مع الأغيار»؛ بأن يكون الحرام أحدهما تخييرا.

و حينئذ إذا صلى في الدار، لزم اجتماع الواجب و الحرام التخييريين في شيء واحد؛ و هو التصرف في الدار بالصلاة، فإن هذا التصرف باعتبار الصلاة عدل للواجب التخييري، و باعتبار الغصبية عدل للحرام التخييري، فلا فرق بين هذا و بين اجتماع

مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار، فصلى فيها مع مجالستهم؛ كان حال الصلاة فيها. حالها، كما أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها، كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام في البين، فتفطن.

السادس: (1) أنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الإطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

=====

الواجب والحرام التعيينيين في جريان النزاع؛ كالأمر بالصلاة تعييناً، والنهي عنها في الدار المغصوبة كذلك، كما أشار إليه بقوله: «كان حال الصلاة فيها حالها؛ كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك»؛ يعني: حال كون الصلاة واجبة بالوجوب التخييري؛ كحال كونها واجبة بالوجوب التعييني في جريان النزاع.

والمتحصل: أنه يجري النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي وجهين وامتناعه فيه في الواجب والحرام التخييريين أيضاً، وتجيء أدلة المجوزين والمانعين في هذا المورد، ويحيى النقض والإبرام هنا، فتفطن ولا تغفل، إذ لا وجه لاختصاص النزاع بالواجب النفسي العيني؛ بل يجري في التعييني أيضاً.

### في اعتبار المندوحة في محل النزاع

(1) الغرض من عقد هذا الأمر هو: التنبيه على ما ذكره بعض من: اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع.

توضيح اعتبار قيد المندوحة: يتوقف على مقدمة وهي: أن المندوحة هي: كون المكلف في سعة وفسحة؛ بأن يكون له مفرّ وطريق لامتثال الصلاة في غير الدار المغصوبة؛ بأن لم يكن المكان منحصراً في الغصب، بأن كان له مكان مباح يتمكن من الصلاة فيه؛ في مقابل من لا يتمكن من الإتيان بها إلا في الغصب هذا أولاً.

وثنانياً: أن الخلاف في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على موافقة الأمر والنهي؛ بأن يتمكن من فعل الصلاة في غير المكان المغصوب، وذلك لأن القدرة من الشرائط العامة لا بد منها في التكليف الشرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد يتوهم اعتبار قيد المندوحة بالمعنى المذكور في محل النزاع؛ إذ مع عدم المندوحة في مقام الامتثال لا إشكال في الامتناع، ولا خلاف أصلاً، فلا بدّ من القول بالامتناع؛ لئلا يلزم التكليف بالمحال، لأن الأمر بالصلاة بدون المندوحة تكليف بما لا يقدر المكلف على امتثاله؛ لعدم تمكنه من الصلاة الصحيحة مع

ولكن التحقيق مع ذلك: (1) عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، و هو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع «رفع» عائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدي في دفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها، و لزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

=====

انحصار المكان في الغصب، كما أشار إليه بقوله: «و بدونها يلزم التكليف بالمحال» لعدم قدرة المكلف على الفعل و الترك معا.

فالمتحصل: أن محل الخلاف بين الأصوليين في جواز الاجتماع، و امتناعه إنما هو في المورد الذي يكون المكلف قادرا في مقام الامتثال على الإتيان بالصلاة خارج الدار المغصوبة؛ بأن دخلها بسوء اختياره لا بالاضطرار.

و أما إذا لم تكن المندوحة للمكلف، و انحصر المكان في الدار المغصوبة؛ بأن دخلها بالاضطرار؛ فلا بد من القول بالامتناع بلا خلاف أصلا، و إلا لزم التكليف بالمحال؛ لأنه لا يتمكن من إتيان الصلاة الصحيحة في الدار المغصوبة، بحيث يوجب قربا للمولى، فيكون هذا نظير الأمر بالطيران في كونه تكليفا بغير المقدور؛ و هو باطل عند العدلية.

ثم الذي أخذ قيد المندوحة صريحا في محل النزاع هو: صاحب الفصول حيث قال ما هذا لفظه: «و إن اختلفت الجهتان، و كان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع، و من ترك قيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره». «الفصول الغروية، ص 124».

(1) أي: مع لزوم التكليف بالمحال لو لا المندوحة «عدم اعتبارها» يعني: عدم اعتبار المندوحة «فيما هو المهم في محل النزاع»؛ إذ لا أثر لها فيما هو المهم، فإن المهم في هذا الباب هو أنه هل يرتفع التضاد بين الأمر و النهي بتعدد الجهة أم لا؟

وبعبارة أخرى: أن المهم في المقام هو: بيان أنه هل يلزم اجتماع الحكمين المتضادين الذي هو محال، أو لا يلزم المحال؟

و عمدته معرفة أن تعدد الوجه هل يجدي في تعدد ذي الوجه فلا يلزم المحال، أو لا يجدي فيلزم المحال؟

و من الواضح: أن هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة، و عدم وجودها، نعم؛ وجود المندوحة دخيل في الحكم الفعلي بالجواز عند من يرى امتناع التكليف بالمحال.

و كيف كان؛ فالمصنف لم يعتبر المندوحة في محل النزاع أصلا حيث قال: «و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع».

توضيح ما أفاده المصنف في التحقيق: يتوقف على مقدمة وهي: أن عدم جواز اجتماع الأمر و النهي تارة يكون: من جهة عجز المكلف عن امتثال الأمر و النهي معا، مع وجود كل من الأمر و النهي؛ لأجل تحقق موضوعهما، و لكن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما؛ لأن الجمع بينهما تكليف بالمحال؛ نظير الأمر بالضدين المتزاحمين، كما لو أمر المولى عبده بإنقاذ الغريقين، و لكن العبد لا يقدر على إنقاذهما معا، فعجزه مانع من الجمع بينهما فيكون هذا التكليف تكليفا بالمحال، فالجمع بين الأمر و النهي مستلزم للتكليف بالمحال؛ لاستحالة الجمع بين الفعل و الترك عند وحدة المتعلق.

و أخرى: يكون عدم جواز الاجتماع من جهة تضاد الأمر و النهي، فالجمع بينهما جمع بين الضدين، فالاجتماع حينئذ مستلزم للتكليف بالمحال.

فالمتحصل: أن عدم جواز الاجتماع من الجهة الأولى لأجل لزوم التكليف بالمحال، و من الجهة الثانية لأجل لزوم التكليف بالمحال، و الفرق بين التكليف بالمحال و التكليف بالمحال: أن المحال في الأول هو: نفس التكليف، و في الثاني هو: متعلق التكليف.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن البحث في مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه إنما هو من الجهة الثانية، بمعنى: أن اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد ذي عنوانين محال في نفسه إن لم يكن تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون؛ للزوم اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد، فيلزم التكليف بالمحال، و لا يلزم التكليف بالمحال إذا كان تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون؛ لعدم لزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد.

و أما المندوحة: فهي و إن كانت تعتبر في جواز اجتماع الأمر و النهي من الجهة الأولى؛ لثلا- يلزم التكليف بالمحال، إذ مع وجود المندوحة لا يلزم التكليف بالمحال، إلا إن محل الكلام و البحث هو: عدم جواز الاجتماع أو جوازه من الجهة الثانية؛ لا من الجهة الأولى، و لذا قال بعض الأصوليين بالامتناع؛ حتى مع وجود المندوحة.

فالمتحصل: أن ما هو محل الكلام لا تعتبر فيه المندوحة، و ما تعتبر فيه المندوحة ليس من محل النزاع، بل هو خارج عن محل الكلام. هذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «و لكن التحقيق مع ذلك: عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع، من لزوم

نعم؛ (1) لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا.

=====

المحال، و هو اجتماع الحكيمين المتضادين» يعني: و التحقيق عدم اعتبار المندوحة في نزاع جواز الاجتماع و عدمه؛ من ناحية اجتماع الضدين، و لزوم التكليف المحال.

(1) أي: بعد أن نفى اعتبار المندوحة من الجهة الثانية أعني: عدم جواز الاجتماع من جهة لزوم التكليف المحال؛ أثبت اعتبارها من الجهة الأولى و هي: عدم جواز الاجتماع من جهة لزوم التكليف بالمحال في مقام الامثال.

فقوله: «نعم؛ لا بد من اعتبارها» استدراك على قوله: «و لكن التحقيق مع ذلك: عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع».

و حاصله: أنه لا بد من اعتبار المندوحة في مقام الامثال «في الحكم بالجواز فعلا»؛ لكون تعدد الجهة مجديا في اجتماع الأمر و النهي، و مانعا عن لزوم التكليف المحال إذ لو لا المندوحة لزم التكليف بالمحال، و هو غير جائز عند من يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا؛ كالعديلية. و أمّا عند من لا يراه محالا فلا تعتبر المندوحة أيضا.

و كيف كان؛ فلا وجه لاعتبار المندوحة إلا لأجل عدم لزوم التكليف بالمحال، و لا دخل لاعتبارها بما هو المحذور في المقام من لزوم التكليف المحال، فالمندوحة رافعة للزوم التكليف بالمحال الذي جوّزه بعض كالأشاعرة، لا التكليف المحال الذي لم يجوّزه أحد و هو مورد البحث في المقام.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الفرق بين التكليف المحال، و بين التكليف بالمحال؛ فإن الأول: ناش عن التضاد بين التكليفين. و الثاني: ناش من التضاد بين المتعلقين هذا أولا.

و ثانيا: أن محالية نفس التكليف لأجل وحدة المتعلق، و محالية المكلف به لأجل عجز المكلف عن إتيان المكلف به في الخارج، ففي الضدين المتزاحمين؛ كإنقاذ الغريقين يكون المكلف به محالا فيلزم التكليف بالمحال؛ و أما نفس التكليف فليس بمحال؛ فلا يلزم التكليف المحال.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم في مسألة اجتماع الأمر و النهي، و الملاك عبارة عن التضاد بين مطلق الوجوب و الحرمة، سواء كانا نفسيين أو

غيريين أو مختلفين، أو كانا عينييين أو كفائيين أو مختلفين، أو كانا تعيينيين أو تخييريين، أو كانا تعبديين أو توصليين أو مختلفين.

و توهم صاحب الفصول لاختصاص النزاع بالوجوب و الحرمة النفسيين التعيينيين العينييين للانصراف أو الإطلاق؛ غير خال عن الاعتساف؛ لبطلان الانصراف و الإطلاق.

أما بطلان الانصراف: فلأنه إما لغلبة الوجود، أو لكثرة الاستعمال و كلاهما باطل؛ لعدم غلبة الوجود أولاً، و عدم كونها موجبة للانصراف ثانياً.

و أما كثرة الاستعمال: فعلى فرض تسليمها لا تنفع في خصوص المقام؛ لقيام القرينة العقلية على الخلاف، و هي عموم الملاك، و تضاد مطلق الوجوب و الحرمة.

و أما الإطلاق: فلأن مقتضاه بمقدمات الحكمة و إن كان ذلك؛ إلا إن مقدمات الحكمة غير جارية في المقام؛ لوجود البيان على العموم؛ و هي القرينة العقلية على تنافي الوجوب و الحرمة بجميع أقسامهما، و مع هذه القرينة لا ينعقد الإطلاق المقتضي لإرادة النفسية و أختيها في المقام.

2 - جريان النزاع في الوجوب و الحرمة التخيرييين؛ مثل وجوب الصلاة و الصوم تخييراً، و حرمة التصرف في الدار المغصوبة، و المجالسة مع الأغيار تخييراً.

فإذا صلى المكلف في الدار المغصوبة، فقد جمع الواجب التخيري و الحرام التخيري، فيجري النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهي في الواحد ذي العنوانين، و امتناعه في هذا المقام أيضاً، فتجيء أدلة المجوزين و المانعين في هذا المورد كمورد اجتماع الوجوب و الحرمة التعيينيين؛ إذ لا وجه لاختصاص النزاع بالوجوب و الحرمة التعيينيين.

3 - دفع توهم اعتبار المندوحة في مقام الامتثال في مسألة اجتماع الأمر و النهي، إذ مع عدمها لا بدّ من القول بالامتناع بلا خلاف أصلاً؛ لئلا يلزم التكليف بالمحال.

و حاصل الدفع: أن اعتبارها إنما هو في مقام الامتثال، و هو خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو: مقام الجعل لا مقام الامتثال؛ بمعنى: أنه هل يمتنع تعلق حكيمين متضادين في نفسهما في شيء واحد ذي وجهين؛ لعدم تعدد الوجه موجبا لتعدد المتعلق أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجبا لتعدد المتعلق؟ فعلى الأول يلزم التكليف بالمحال.

فالمهم في المقام هو: بيان أنه هل يلزم المحال؛ و هو اجتماع الحكيمين المتضادين في شيء واحد أم لا؟ و من الواضح: أن هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة و عدم وجودها.



وبالجملـة: لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال. فافهم و اغتـنم.

السابع: أنه ربما يتوهم تارة: أن النزاع في الجواز والامتناع يبـتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضرورة:

لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

وأخرى: (1) أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي 4 - رأي المصنف «قدس سره»:

=====

1 - عموم محل النزاع و جريانه في جميع أقسام الواجب و الحرام؛ حتى في الواجب و الحرام التخييريـن.

2 - عدم اعتبار قيد المندوحة فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، و اعتبارها في مقام الامتثال لنـلا يلزم التكليف بالمحال.

### **في توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع**

#### **(1) الغرض من عقد هذا الأمر السابع هو: دفع توهمين:**

التوهم الأول: ما أشار إليه بقوله: «إنه ربما يتوهم تارة: أن النزاع في الجواز والامتناع يبـتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع»؛ بتقريب: أن الخلاف في الجواز والامتناع مبني على تعلق الأحكام بالطبائع؛ إذ عليه تكون طبيعة الصلاة المتعلقة للأمر غير طبيعة الغضب المتعلقة للنهي، فيكون هناك مجال للنزاع؛ لأن القائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهية وإن اتحد وجوداً، فلا مانع من اجتماع الحكمين؛ لكون المتعلق عبارة عن طبيعتين متغايرتين ماهية.

و القائل بالامتناع يرى اتحاد المتعلق وجوداً و ماهية، و الواحد لا يتحمل حكمين متضادين. هذا على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

و أما على القول بتعلقها بالأفراد: فلا يكاد يصح أن يـنازع في الجواز والامتناع، بل لا محيص عن القول بالامتناع بلا خلاف أصلاً؛ ضرورة: استحالة اجتماع حكمين، و تعلقهما بواحد شخصي؛ لأنه مستلزم لاجتماع الضدين في موضوع واحد.

التوهم الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و أخرى: أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع»؛ بتقريب: أن جواز الاجتماع مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً و إن اتحد وجوداً. و عدم جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام

بالأفراد؛ لكون المتعلق حينئذ شخصا جزئيا حقيقيا، و من المعلوم: امتناع تحمله لحكمين متضادين، فلا- محيص حينئذ عن القول بالامتناع.

و الفرق بين التوهمين: أنه على التوهم الأول: يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الأحكام بالطبائع أيضا، وعلى التوهم الثاني: لا يمكن ذلك؛ بل لا بدّ من الذهاب إلى الجواز على القول بتعلقها بالطبائع، فالقول بالامتناع في التوهم الثاني مبنيّ على تعلق الأحكام بالأفراد. و في التوهم الأول غير مبنيّ عليه؛ بل يمكن حتى على القول بتعلقها بالطبائع أيضا.

و الجامع بينهما هو: الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد. وقد أجاب المصنف عن كلا التوهمين بجواب واحد، و هو ما أشار إليه بقوله: «و أنت خير بفساد كلا التوهمين»، و حاصله: أن أساس النزاع - في مسألة الاجتماع - إنما هو على أن تعدد الوجه هل يكفي في رفع الغائلة أم لا؟ بمعنى: أن تعدد الوجه، إن كان مجديا في تعدد المتعلق؛ بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودي؛ فذلك مجد حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد؛ لكون الموجود الخارجي الموجه بوجهين مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، و مصداقا لطبيعتين؛ إحداهما: متعلق الأمر، و الأخرى: متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الأمر و النهي؛ بلا فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد.

و أما إن لم يكن تعدد الوجه مجديا في تعدد المتعلق؛ فالاجتماع محال حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لأن وجود كلّ من الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم المحال و هو اجتماع الضدين في واحد.

و كيف كان؛ فلا فرق بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد من حيث امتناع الاجتماع و جوازه، إذ مع الالتزام بكفاية تعدد العنوان، و أنه يستلزم تعدد المعنون:

فالاتتماع جائز و ممكن على كلا القولين.

و مع الالتزام بعدم كفايته، و أنه لا يستلزم تعدد المعنون؛ فالاجتماع محال على كلا القولين.

يعني: و يتوهم أخرى: ب «أن القول بالجواز مبنيّ على القول» بتعلق الأحكام «بالطبائع؛ لتعدد متعلق الأمر و النهي ذاتا عليه» أي: على القول بتعلقها بالطبائع.

ذاتا عليه؛ وإن اتحد وجودا، و القول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، و كونه (1) فردا واحدا.

و أنت خبير بفساد كلا- التوهمين؛ فإن (2) تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد (3) لكان يجدي و لو على القول بالأفراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين (4) يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا

=====

(1) أي: لكون متعلق الأمر و النهي فردا واحدا يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه، فيكون قوله: «و كونه» عطفًا على قوله: «لاتحاد».

(2) هذا من المصنف تقريب لفساد التوهمين.

(3) أي: الفرق بين الإيجاد و الوجود إنما هو بالاعتبار، بمعنى: أن الوجود ملحوظ في نفسه، و الإيجاد ملحوظ بالنسبة إلى موجدّه.

(4) مثل جهة الصلاة و جهة الغصبية في الموجود الخارجي، و بهما يكون فردا لكل من الطبيعتين؛ طبيعة الصلاة المأمور بها، و طبيعة الغضب المنهي عنها، فيكون الموجود الخارجي «مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد»، و حينئذ يمكن النزاع حتى على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالأفراد، فلا- يتم التوهم الأول؛ إذ تعلق الأمر بفرد، و تعلق النهي بفرد آخر، غاية الأمر: أن هذين الفردين اتحدا في الوجود.

و لا يقال: كيف يمكن أن يكون وجود واحد مجمعا لفردين، فإن اللازم أن يكون لكل فرد مستقل منحاز عن الآخر؟

فإنه يقال: إنه لا- فرق بين اتحاد الطبيعتين و بين اتحاد الفردين، «فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين»؛ بأن يكون وجود واحد مجمعا لطبيعتين؛ «كذلك لا يضر» وحدة الوجود «بكون المجمع اثنين»؛ أي: فردين؛ بأن يكون وجود واحد مجمعا لفردين «بما هو» أي: مجموعيته لفردين بسبب أنه «مصدق و فرد لكل من الطبيعتين»، و ذلك لما هو المعروف من: أن حكم الأمثال فيما يجوز و لا يجوز واحد.

أما وجه عدم الفرق بين اتحاد الطبيعتين، و بين اتحاد الفردين: فلأن العقل لا يرى تفاوتًا بين كون المطلوب بالفعل و الترك هو الوجود السعي - أعني: الطبيعة - بحيث كانت الخصوصيات من لوازم المطلوب، و بين كون المطلوب هو الوجود الخاص - أعني الفرد - بحيث كانت الخصوصيات داخلة في المطلوب؛ إذ الموضوع للحكمين على كل تقدير ليس إلا الوجود المجمع.

قوله: «و إلا...» إلخ، معطوف على قوله: «و إن كان يجدي...» إلخ فمعنى العبارة:

وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلاً؛ حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ لاتحاد الطبيعتين خارجاً، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد - وهو: اجتماع الضدين - إذ الطبيعتان وإن تعددتا ذهنًا ولكنهما متحدتان خارجاً.

فالمتحصل: أنه إن كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لكان مجدياً؛ بلا فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع، وبين تعلقها بالأفراد؛ إذ كما أن وحدة الوجود لا تضر بتعدد الطبيعة - بناء على القول بتعلقها بالطبائع - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد على القول بتعلقها بالأفراد، فما يقع في الخارج من خصوصيات الصلاة في الدار المغصوبة يكون فرداً للصلاة، وفرداً للغصب، فهو مأمور به بالاعتبار الأول، ومنهي عنه بالاعتبار الثاني.

وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق؛ لما كان مجدياً حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، كما عرفت. فلا فرق بينهما إلا في دخول الخصوصيات في المطلوب على القول بتعلقها بالأفراد، وخرجها عن حيز الطلب على القول بتعلقها بالطبائع.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - يتلخص البحث في التوهمين، والجواب عنهما بما يلي:

فقد يتوهم: أنه لا- نزاع على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، وإنما يبتني النزاع على الالتزام بتعلقها بالطبائع، كما يتوهم: بأن القول بالجواز يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع يبتني على القول بتعلقها بالأفراد.

ومنشأ كلا- التوهمين: أن الفرد عبارة عن الوجود الشخصي، ومن الواضح: أن تعلق الحكمين بواحد شخصي محال؛ لأنه من اجتماع الضدين.

وقد أجاب المصنف عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله: أن أساس النزاع على أن تعدد الوجه يكفي في رفع الغائلة أو لا؟.

فمع الالتزام بكفايته، وأنه يستلزم تعدد المعنون؛ يجوز الاجتماع؛ لأن متعلق الحكم وإن كان هو الفرد؛ إلا أنه حيث كان ذا وجهين كان مجتمعا لفردين من طبيعتين؛ أحدهما: متعلق الأمر، والآخر: متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين على كلا القولين.

ومع الالتزام بعدم كفايته، وأنه لا يستلزم تعدد المعنون، فالاجتماع محال حتى على

لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين؛ وإلا لما كان يجدي أصلاً؛ حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى؛ لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين؛ كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة، فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيًا عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين؛ لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

الثامن (1): أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع؛ إلا إذا كان في كل واحد من القول بتعلق الأحكام بالطبيعة؛ لأن وجود كل من الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد وهو محال.

=====

فحاصل البحث: أنه إن كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق لكان مجدياً على كلا القولين. وإن لم يكن تعدد الوجه مجدياً لما كان مجدياً؛ حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

2- رأي المصنف «قدس سره»:

هو: أن النزاع في مسألة الاجتماع لا يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

وكذلك لا يبتني القول بالجواز على تعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع على تعلقها بالأفراد. بل يمكن النزاع على كلا القولين.

**في اعتبار وجود المناطين في المجمع حتى تكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التزاحم على القول بالامتناع**

**(1) الغرض من عقد هذا الأمر الثامن هو: بيان أمرين:**

الأمر الأول: أنه يعتبر في باب الاجتماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً في المجمع؛ كي يكون على الجواز محكوماً بكلا الحكمين، وعلى الامتناع مندرجاً في باب التزاحم بين المقتضيين كما ستعرف.

الأمر الثاني: بيان الفرق بين مسألة الأمر والنهي التي هي من صغريات باب التزاحم على الامتناع، وبين باب التعارض أي: الفرق بين التزاحم والتعارض.

و توضيح ذلك يتوقف على:

أن يقع الكلام تارة: في مقام الثبوت، وأخرى: في مقام الإثبات.

و أما مقام الثبوت: فهناك احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون مجمع الأمر و النهي فاقدا للملاكين.

الاحتمال الثاني: أن يكون واجدا لأحد الملاكين، و ذلك الملاك الواحد: إما ملاك للأمر، أو للنهي، أو غير معلوم تفصيلا؛ بل يعلم إجمالا بأنه ملاك للأمر أو النهي.

الاحتمال الثالث: أن يكون واجدا للملاكين، و هذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون المجمع واجدا للملاكين مطلقا، يعني: حتى في مورد التصادق و الاجتماع.

و ثانيهما: أن لا يكون واجدا لهما كذلك؛ بأن لم يكن للمتعلقين ملاك حتى في مورد الاجتماع؛ بأن كان الملاك قاصرا، إنما يشمل مورد الافتراق.

إذا عرفت هذه الاحتمالات فاعلم: أن الاحتمال الأول: لا يكون موردا للتعارض و لا للتزاحم، فيكون محكوما بحكم ثالث.

و الاحتمال الثاني: محكوم بالوجوب أو التحريم فيما إذا علم ذلك الملاك الواحد تفصيلا بأنه ملاك للأمر أو للنهي، و مورد للتعارض فيما إذا لم يعلم ذلك الملاك تفصيلا؛ بل علم إجمالا بأنه ملاك للأمر أو النهي؛ و لازم ذلك هو العلم بكذب أحدهما.

و الاحتمال الثالث: مورد للتزاحم إذا كان المجمع موردا للملاكين حتى في مورد الاجتماع، و لا- يكون من هذا الباب إذا لم يكن للمتعلقين ملاك؛ حتى في مورد الاجتماع، بل لهما ملاك في مورد الافتراق.

و الحاصل: أنه لو كان للحكمين المجتمعين الملاك - و هو: المصلحة في الأمر؛ و المفسدة في النهي؛ بأن لم يكن فرق بين الصلاة في الدار المغصوبة، و بين سائر الصلوات؛ و كذا لم يكن فرق بين هذا الغضب أعني: التصرف في مال الغير بغير إذنه حال الصلاة، و بين سائر أفراده - كان هذا من باب التزاحم، و اجتماع الأمر و النهي.

غاية الأمر: كان التزاحم بين المقتضيين على القول بالامتناع و الترجيح هنا بالأهمية، فيؤخذ بما هو أقوى ملاكا و مناطا - و إن كان دليله أضعف سندا و دلالة - و لا يؤخذ بما هو أضعف مناطا - و إن كان دليله أقوى سندا و دلالة - و مع تساويهما مناطا و ملاكا يحكم بحكم ثالث من استحباب أو كراهة أو إباحة هذا بخلاف باب التعارض؛ حيث لا يعتبر فيه ثبوت المناط؛ بل يعتبر فيه العلم بكذب أحد الدليلين، و يرجع فيه إلى المرجحات السنّدية و الدلالية، أو الاخبار العلاجية. و التفصيل في باب التعارض.

متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا، حتى في مورد التصادق و الاجتماع؛ كي يحكم على الجواز بكونه فعلا- محكوما بالحكمين. و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين؛ فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله.

و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك (1) فلا يكون من هذا الباب، و لا يكون مورد الاجتماع محكوما إلاً بحكم واحد منهما (2)؛ إذا كان له مناطه، أو حكم (3) آخر غيرهما؛ فيما لم يكن لواحد منهما؛ قيل بالجوار (4) أو الامتناع (5)، هذا بحسب مقام الثبوت.

=====

و المتحصل: أن المجمع إن كان واجدا لكلا الملاكين فهو: من باب الاجتماع، فعلى الجواز يكون محكوما بكلا الحكمين، و لا يكون من باب التزاحم، و على الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين. و أما إذا كان أحد المناطين موجودا فيه دون الآخر: فهو محكوم بحكمه بالخصوص دون غيره؛ كما إذا لم يكن فيه شيء من المناطين، فهو محكوم بحكم آخر غير الحكمين؛ من غير فرق بين الصورتين الأخيرتين بين الجواز و الامتناع أصلا. هذا كله بحسب مقام الثبوت و الواقع.

(1) أي: مطلقا حتى في مورد الاجتماع - بأن كان الملاك قاصرا - إنما يشمل مورد الافتراق فقط، فلا يكون المجمع من هذا الباب أعني: باب التزاحم، و بالتالي لم يكن من باب اجتماع الأمر و النهي.

(2) أي: من الحكمين المجعولين للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهي؛ «إذا كان له مناطه»؛ يعني: إذا كان لأحد الحكمين مناطه.

(3) معطوف على «حكم» أي: حكم آخر غير الوجوب و الحرمة؛ في مورد لم يكن لواحد - أي: شيء من الوجوب و الحرمة - ملاك. و على هذا: فقد ذكر المصنف «قدس سره» لعدم اشتمال المتعلقين معا على المناط صورتين:

إحدهما: اشتمال أحدهما على المناط، و قد أشار إليه بقوله: «إذا كان له مناطه».

ثانيهما: عدم اشتمال شيء منهما على المناط، و قد أشار إليه بقوله: «أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما».

(4) لأن القول بالجواز مبني على وجود المقتضى لكل من الحكمين، فمع عدمه في أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع.

(5) إذا الامتناع مبني على عدم إمكان الجمع بين ما يقتضيه الملاكان الموجودان في المتعلقين، ففي فرض عدم الملاكين لا مجال أيضا للامتناع كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 42».

و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات: فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بدّ من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح و كيف كان؛ فما ذكر من اعتبار وجود الملاكين في مسألة الاجتماع دون التعارض:

=====

هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدلية؛ القائلين بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

أما الكلام في مقام الإثبات فقد أشار إليه بقوله: «و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات...» إلخ.

و توضيح الفرق بين التزاحم و التعارض في مقام الإثبات يتوقف على مقدمة و هي أنه:

«تارة:» يحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ بمعنى: أن أحد المناطين بلا تعيين موجود في المجمع دون الآخر.

و «أخرى:» يحرز أن المناط من قبيل الأول؛ بمعنى: أن كلا من المناطين موجود في المجمع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الدليلين الدالين على الحكمين متعارضان بالنسبة إلى المجمع في الصورة الأولى - و هي إحرار أحد المناطين - بلا فرق بين الجواز و الامتناع، فلا بدّ من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح أو التخيير.

هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فيكون الدليلان فيها متزاحمان بالنسبة إلى المجمع، فربما كان الترجيح مع ما هو أقوى مناطا؛ و إن كان أضعف دليلا.

و لكن التزاحم إنما هو على الامتناع، و إلا فعلى الجواز لا تعارض و لا تزاحم أصلا؛ لعدم التنافي بينهما باعتقاد المجوّز.

و هناك صورة ثالثة و هي: ما إذا أحرز أنه لا مناط في المجمع أصلا، فالدليلان حينئذ ليسا بمتعارضين، و لا بمتزاحمين؛ لا على الجواز و لا على الامتناع. إلاّ إن عبارة المصنف - في مقام الإثبات - قاصرة جدا عن إفادة المراد، فإن العبارة لم تستقص جميع صور مقام الإثبات. فتدبر.

و كيف كان؛ فإن علاج الدليلين الدالين على الحكمين - الدائر أمرهما بين التزاحم، و التعارض - يكون بإعمال قاعدة التزاحم؛ و هي: الترجيح بقوة المناط إن أحرز كونه من التزاحم، و بإعمال قواعد التعارض؛ و هي: الترجيح بالمرجحات المقررة للمتعارضين إن أحرز كونه من التعارض.

و أما إثبات كون المناط من أي القبيلين، و طريقة معرفته: فالمتكفل له الأمر التاسع، فالمائز بين الأمر التاسع و هذا الأمر هو: أن هذا الأمر متكفل لمقام الثبوت، و أن هناك



والتخيير، وإلاّ فلا- تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً؛ لكونه أقوى مناهج، فلا مجال حينئذ (1) لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً (2)، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما يأتي الإشارة إليها.

نعم؛ (3) لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بدّ واقعين، وهما التزاحم والتعارض، وأن معالجة الأول في مرحلة الإثبات تكون بشيء، ومعالجة الثاني بشيء آخر.

=====

وأما الأمر التاسع: فهو متكفل بطريق إثبات كل من الواقعين، وأن إثباتهما بأيّ شيء يكون ليعالج بعلاجه.

قوله: «وإلاّ فلا- تعارض في البين» يعني: وإن لم يحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ لاحتمال كونه من قبيل الأول - وهو وجود المناط في كلّ من الحكمين حتى في مورد الاجتماع، فلا- تعارض بينهما؛ لاحتمال صدقهما معاً، وعدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما؛ لأنّ التعارض فرع العلم بكذب أحدهما.

قوله: «بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين» استدراك على عدم التعارض بتقريب:

أنه إذا لم يحرز من الخارج - كإجماع أو غيره - أن المورد من قبيل وجود المناط في كليهما أو أحدهما؛ فلا يعامل مع الدليلين معاملة التعارض، بل لا بدّ من الحكم بكونه من الأول وهو وجود المناط في كلا العنوانين.

ووجهه في ذلك: أن مقتضى حجية الروايتين معاً: حكايتهما عن وجود المناط في كليهما؛ لكشف الحكمين اللذين هما مدلولوا الروايتين المعبرتين عن مناطين فيقع التزاحم بينهما لا محالة بناء على الامتناع، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 45».

(1) أي: حين احتمال وجود المناط في كلا المتعلقين؛ وذلك لاختصاص أدلة مرجحات الروايات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم.

(2) يعني: لا- المرجحات السندية ولا الدلالية، بل لا بدّ من إعمال مرجحات باب التزاحم الراجعة إلى الترجيح الملاكي؛ «كما يأتي الإشارة إليها» أي: إلى مرجحات المقتضيات في التنبه الثاني من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

(3) استدراك على ما ذكره من إعمال مرجحات التزاحم، وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 45» - أنه قد يعامل مع المتزاحمين معاملة التعارض، وهو فيما إذا كانت الروايتان ظاهرتين في الحكم الفعلي مطلقاً حتى في حال الاجتماع؛ فإنه بناء

من ملاحظة مرجحات باب المعارضة؛ لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي؛ بملاحظة (1) مرجحات باب المزاحمة. فتفطن.

=====

على الامتناع يمتنع فعلية الحكمين على طبق مناطيهما، فلا بدّ من فعلية أحدهما في مورد الاجتماع؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجري عليهما حكم التعارض إن لم يمكن الجمع الدلالي بينهما؛ إذ مع امكانه ينتفي موضوع التعارض، فلا مجال لإجراء أحكامه، كما قرر في محله.

ففي المقام إذا أحرزت أهمية أحد المناطين: كانت في قرينة على حمل الحكم الآخر على الاقتضائي، وصالحة لصرف الدليل الآخر عن ظهوره في الحكم الفعلي إلى الاقتضائي.

فالمتحصل: أن الخبرين الواجدين للمناط؛ وإن كانا من المتزاحمين؛ لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي، فإنه - بناء على الامتناع - يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيجري عليهما أحكام التعارض بشرط عدم إمكان الجمع العرفي بينهما و لو بقرينة الأهمية التي هي من مرجحات باب التزام.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لو لم يوفق بينهما...» إلخ يعني: أن التعارض مشروط بعدم إمكان التوفيق العرفي بين الدليلين؛ إذ معه ينتفي موضوع التعارض.

(1) متعلق ب «حمل»؛ يعني: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، ويجوز تعلقه ب «يوفق»؛ يعني: لو لم يوفق بين الدليلين بملاحظة... إلخ.

ثم الوجه في الجمع بينهما بحمل أحدهما على الاقتضائي هو: أن المقتضي فيه أضعف من الآخر، فاختلف المقتضي يكشف عن اختلاف الحكم. «فتفطن» حتى لا يشتبه عليك الأمر، وتجري أحكام التعارض على الروايتين الدالتين على الحكمين مطلقاً - بناء على الامتناع - وذلك لاختصاص معاملة التعارض بما إذا كان المناط في أحدهما، إذ لو كان المناط في كليهما يعامل معهما معاملة التزام؛ إلا إذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي.

وفي «منتهى الدراية، ج 3، ص 47» ما هذا لفظه: «و يحتمل أن يكون قوله: «فتفطن» إشارة إلى: أن الجمع العرفي بين الدليلين منوط بأظهرية أحدهما من الآخر، وأقوائية أحد المناطين لا توجب الأقوائية من حيث الظهور، لكنه بعيد؛ لأن مناط التوفيق العرفي ليس منحصرًا بالأظهرية، بل يكفي في ذلك صلاحية كون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر؛ لأظهرية، أو قرينة لفظية، أو عقلية؛ كمناسبة الحكم للموضوع، أو غيرها. ولو كان المناط الأظهرية فقط لكان ذو القرينة فيما إذا كان أظهر من القرينة؛ كقوله: «رأيت أسدا يرمي» مقدما على ظهور القرينة، وهو كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة أبناء

المحاورة في محاوراتهم. وعليه: فلا مانع من قرينية أقوائية المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي فتدبر».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - أن مجمع الأمر والنهي بحسب الواقع ومقام الثبوت: إمّا واجد للملاكين أو فاقد لهما أو واجد لأحدهما. فعلى الأول: محكوم بحكمين على الجواز، و مندرج في باب التزاحم على الامتناع، فيتبع الحكم لأقوى الملاكين، وعلى الثاني: محكوم بحكم ثالث.

وعلى الثالث: يكون من باب التعارض إن علم إجمالاً بكذب أحدهما.

فالحاصل: أن المورد لا يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي إلا إذا كان في كلّ من متعلقي الأمر والنهي مناط الحكم مطلقاً؛ يعني: حتى في مورد الاجتماع والتصادق.

و الوجه فيه هو: أن أحكام باب الاجتماع لا تترتب إلا في مورد وجود الملاكين، فيحكم بكون المجمع محكوماً بحكمين فعليين على الجواز، وبكونه محكوماً بما هو أقوى مناطاً من الحكمين، أو بحكم آخر غيرهما مع تساوي المنطتين بناء على الامتناع. ولو لم يكن في المورد مناط كلا الحكمين فلا يكون من باب الاجتماع؛ بل يكون محكوماً بأحد الحكمين إذا كان له مناطه، أو بغيرهما إذا لم يكن لكلا الحكمين مناط؛ سواء قيل بالجواز أو الامتناع. هذا خلاصة ما يرجع إلى مقام الثبوت.

2 - وأما بحسب مقام الإثبات: فإذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني - يعني: لم يكن لكلا الحكمين مناط - فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، فالمحكم حينئذ:

قواعد التعارض؛ من ترجيح، أو تخيير، وإن لم يحرز ذلك؛ بل أحرز وجود الملاكين: فلا يكون من باب التعارض؛ بل يكون المورد من موارد تزاحم المقتضيين. فالمقدم هو الأقوى منهما مناطاً؛ وإن كان أضعف دليلاً.

نعم؛ إذا كان كلّ منهما متكفلاً للحكم الفعلي كانت المعارضة ثابتة، فلا بدّ من ملاحظة قواعد المعارضة؛ إلا إذا جمع بينهما عرفاً؛ بحمل أحدهما - وهو الأضعف ملاكاً - على بيان الحكم الاقتضائي؛ بملاحظة مرجحات باب المزاحمة.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أما في مقام الثبوت: فتكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التزاحم على القول بالامتناع.

التاسع: (1) أنه قد عرفت: أن المعتبر في هذا الباب: أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها و المنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً؛ حتى في حال 2 - وأما في مقام الإثبات: فظاهر كلامه هو: التفصيل؛ بمعنى: أنها من باب التعارض إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني؛ أي: هناك مناط واحد بلا تعيين أصلاً.

=====

و من باب التزاحم بين المقتضيين إذا أحرز أن المناط من قبيل الأول؛ بمعنى: أن كلا من المناطين موجود في المجمع.

### في بيان ما يحرز به المناطان في المجمع

(1) المقصود من الأمر التاسع: بيان ما يحرز به المناطان في المجمع، كما أن المقصود من الأمر الثامن هو: بيان اعتبار وجود المناطين في المجمع؛ حتى يكون المجمع على القول بالامتناع مندرجا في التزاحم بين المقتضيين كما عرفت.

و كيف كان؛ فالأمر التاسع يكون لبيان ما هو طريق إلى احراز المناط في مقام الإثبات.

و حاصل الكلام في الأمر التاسع: أنه إن كان إحراز المناطين في المجمع بإجماع أو غيره من دليل خاص؛ موجب للعلم بثبوت المناط فيه؛ فلا إشكال في كون المجمع من مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ لأن المعيار في مسألة الاجتماع هو: أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها و المنهي عنها مشتملا على مناط الحكم؛ حتى في مورد الاجتماع، كما أشار إليه بقوله: «مطلقا حتى في حال الاجتماع». فقوله: «حتى في حال الاجتماع» بيان لقوله: «مطلقا»؛ بأن يكون مناط وجوب الصلاة، و مناط حرمة الغصب موجودين حتى في الصلاة في الغصب.

و أما لو لم يكن في البين دليل على وجود المناطين «الإطلاق دليلي الحكمين» كإطلاق «صل»، و إطلاق «لا تغصب»؛ بأن يكون كل منهما شاملا لمورد الاجتماع، و كاشفا عن وجود المناط فيه ثبوتا «ففيه تفصيل»، و مورد التفصيل هو: ما إذا انحصر الدليل في إطلاق دليلي الحكمين.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن في صورة انحصار الدليل في إطلاق دليلي الحكمين؛ فتارة: يكون الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي؛ كما إذا دل أحدهما على المصلحة، و الآخر على المفسدة.

و أخرى: أن يكون الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي كما هو الغالب.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه على الفرض الأول: كان المورد من باب الاجتماع، كما أشار إليه بقوله: «فيكون من هذا الباب» سواء قلنا بجواز الاجتماع؛ لكون تعدد

الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك - من إجماع أو غيره - فلا إشكال، ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو: أن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي: فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز؛ إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

و أما (1) على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإن (2) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن الجهة مجدداً في تعدد المتعلق أم لا، وذلك لدلالة الإطالقين على ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع.

=====

و أما على الفرض الثاني: فيختلف الحكم؛ بمعنى: أنه لا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، فيعامل مع الدليلين معاملة التزاحم؛ لأن الحكاية عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما كما هو واضح، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في حكايته؛ فيعامل معهما معاملة التعارض؛ إذ المفروض: عدم المقتضى في المتعلقين معا حتى يندرجا في باب التزاحم. هذا تمام الكلام في الفرض الثاني على القول بالجواز.

و أما على الامتناع: فالإطلاقان متنافيان؛ من دون أن تكون لهما دلالة على ثبوت مقتضى الحكمين في مورد الاجتماع؛ وذلك لتنافي الإطالقين، فحينئذ يعامل معهما معاملة التعارض؛ إلا إن يجمع بينهما عرفاً بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي إن كانا متساويين في الظهور، وإلا فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي، والأظهر على الفعلي.

(1) معطوف على قوله: «على القول بالجواز»؛ يعني على القول بالامتناع يمتنع صدق الدليلين معا على المجمع؛ إذ المفروض حينئذ: تحقق التنافي بين الإطالقين، ومقتضى هذا التنافي جريان أحكام التعارض عليهما.

(2) بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافي الإطالقين وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 50» - أنه على القول بالامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في دلالة على الحكم الفعلي، لانتفائه في أحدهما؛ كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناطق في كل منهما، ويمكن انتفاء المقتضي في أحدهما.

يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له؛ يمكن أن يكون لأجل انتفائه؛ إلا أن يقال (1): إن قضية التوفيق بينهما هو: حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي؛ لو لم يكن أحدهما أظهر؛ وإلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص (2): أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا؛ إذا والحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية إلى عدم المقتضي، وإلى وجود المانع، ولما لم يحرز واحدا منهما، فيشك في اندراج المقام في مسألة الاجتماع؛ بل يحتمل أن يكون من باب التعارض؛ لاحتمال انتفاء المقتضي فيعلم إجمالا بكذب أحد الدليلين لذلك، ويحتمل أن يكون من باب التزاحم لوجود المانع مع ثبوت المقتضي لكلا الحكمين.

=====

(1) هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلي؛ بناء على القول بالامتناع؛ وحاصله: أن إجراء أحكام التعارض في هذه الصورة مبني على عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين.

و أما مع إمكانه؛ فلا تصل النوبة إلى إجرائها؛ لانتفاء موضوع التعارض، مع إمكان الجمع العرفي، والمراد بالجمع العرفي - كما عرفت - هو: حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائي مع تساويهما في الظهور لو لم يكن أحدهما أظهر من الآخر، وفي فرض أظهيرية أحدهما فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي، ويبقى الأظهر حجة في الفعلية.

(2) فتلخص من جميع ما ذكرناه في الأمر التاسع: أنه كلما كانت هناك دلالة في الدليلين المجتمعين على ثبوت المقتضي والمناطق في الحكمين؛ سواء كان الدليل على ثبوته إجماعا أو دليلا خاصا؛ مما يوجب العلم بالثبوت، أو إطلاقا لدليل الحكمين، لكان المجمع من باب التزاحم، ومن مسألة الاجتماع؛ سواء قلنا: بالجواز، أو قلنا:

بالامتناع؛ بشرط أن يكونا اقتضائيين معا، وإلا ففيه تفصيل، وقد سبق ذلك. وكلما لم تكن هناك دلالة على ثبوت المقتضي والمناطق في الحكمين. فالمجمع يكون من باب التعارض «مطلقا»؛ يعني قلنا: بالجواز، أو قلنا بالامتناع؛ ولكن بشرط أن تكون هناك دلالة على انتفاء المناطق والمقتضي في أحدهما بلا تعيين؛ لأن المعيار في التعارض هو:

عدم ثبوت المناطق فيهما؛ المستلزم للعلم بكذب أحدهما؛ للعلم بثبوته في أحدهما بلا تعيين.

كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين (1) و لو على الجواز، وإلا (2) فعلى الامتناع.

=====

(1) يعني: أن تقييد المصنف انتفاء المناط في أحدهما بقيد «بلا تعيين»؛ إنما هو لإخراج ما إذا دل على انتفاء الملاك في أحدهما المعين، فإنه يخرج حينئذ عن الاجتماع والتعارض معاً؛ للقطع بعدم حجية ما ليس فيه الملاك، فيتعين الأخذ بالآخر بلا تعارض ولا تراحم أصلاً.

(2) يعني: وإن لم تكن هناك دلالة على انتفاء المقتضي في أحدهما بلا- تعيين؛ كما إذا لم تكن دلالة على ثبوت المقتضي لهما في المجمع؛ فهو من باب التعارض على القول بالامتناع؛ إذ لا طريق إلى إحراز شرط مسألة الاجتماع وهو: ثبوت المقتضي في المتعلقين.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص مما ذكره المصنف «قدس سره» في الأمر التاسع:

أن الدليلين إن كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، فهما من باب الاجتماع. وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي؛ فإن علم إجمالاً بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً؛ سواء قلنا: بالجواز أم الامتناع. وإن لم يعلم بكذب أحدهما، واحتمل صدقهما معاً: فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع، وعلى القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض؛ لعدم إحراز ثبوت المناط في كلا المتعلقين؛ إن لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائي، وإلا فلا تصل النوبة إلى أحكام التعارض.

2- رأي المصنف «قدس سره»:

1- لو كان هناك دليل على ثبوت مناط الحكمين؛ فلا إشكال في دخول المجمع في مسألة الاجتماع.

2- لو لم يكن إلا- إطلاقاً دليلي الحكمين: ففيه تفصيل؛ بمعنى: أنه إن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي كانا من باب الاجتماع، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي: فعلى القول بالجواز: يعامل معهما معاملة التراحم؛ إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة التعارض وعلى القول بالامتناع: يعامل معهما معاملة التعارض؛ إلا إن يجمع بينهما عرفاً، فلا يكون هناك موضوع للتعارض. هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

ص: 378

العاشر (1): أنه لا- إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا، و لو في العبادات و إن كان معصية للنهي أيضا.

=====

## في ثمرة بحث الاجتماع

(1) المقصود من عقد هذا الأمر العاشر هو: بيان الثمرة المترتبة على القول بالجواز و الامتناع في مسألة الاجتماع. و توضيحها يتوقف على مقدمة و هي: أن الواجب المتحد مع الحرام: إما توصلي، أو تعبدي و على كلا التقديرين: إما نقول بالجواز أو بالامتناع.

و على الامتناع: إما يرجح جانب الأمر أو جانب النهي. و على ترجيح جانب النهي:

المكلف إما ملتفت إلى الحرمة أو لا، و مع عدم الالتفات كان جهله و عدم التفاته عن تقصير أو عن قصور، و على التقديرين قصد القرية أم لا؟

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في سقوط الأمر بإتيان المجمع على القول بالجواز مطلقا، سواء كان من العبادات أو المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فيكون المكلف مطيعا للأمر و عاصيا للنهي كما أشار إليه بقوله: «و إن كان معصية للنهي أيضا» أي: كما يكون إطاعة للأمر.

و كذلك يسقط الأمر على الامتناع و ترجيح جانب الأمر بدون المعصية؛ لأن المفروض: سقوط النهي لغلبة الأمر، كما أشار إليه بقوله: «و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر...» إلخ.

و أما على الامتناع و ترجيح جانب النهي: فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقا، سواء التفت إلى الحرمة أم لا؛ لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بإتيان متعلقه؛ لكونه توصليا لا يعتبر فيه قصد القرية. كما أشار إليه بقوله: «و أمّا عليه و ترجيح جانب النهي...» إلخ.

و أما في العبادات: ففيه تفصيل كما أشار إليه بقوله: «و أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة...» إلخ.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن المكلف «تارة»: يكون عالما بالحكم و الموضوع، و «أخرى»: يكون جاهلا بكل من الحكم و الموضوع أو الحكم فقط.

و الأول: كما إذا علم بأن مكان صلاته مغصوب، و أن الحكم التكليفي هو الحرمة و الحكم الوضعي هو فسادها فيه.

و الثاني: يتصور على وجهين: أحدهما: أن لا يعذر في جهله لكونه عن تقصير.

و الآخر: أن يعذر فيه لكونه عن قصور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يحكم ببطان الصلاة إذا كان المكلف عالما بالحكم





والموضوع أو الحكم فقط؛ لكون هذه الصلاة حراما ومعصية، و من المعلوم: عدم صلاحية الحرام للعبادية والمقريية، فالأمر المتعلق بطبيعة الصلاة لا يسقط بإتيان المجمع، وقد أشار إليه بقوله: «و أما فيها فلا...» الخ، يعني: و أمّا في العبادات. كما لو صلّى في الدار المغصوبة. فلا يسقط الأمر «مع الالتفات إلى الحرمة».

و أما إذا كان المكلف جاهلا بكل من الحكم و الموضوع أو الحكم فقط. فالحكم فيها هو البطلان أيضا إن لم يكن جهله عذرا بأن كان عن تقصير؛ لأن الجهل عن تقصير كالعلم في عدم العذر، فالفعل حينئذ حرام محض، فالمكلف و إن كان متمكنا من قصد القربة لجهله إلا إن الفعل لحرمة لا يصلح لأن يكون مقربا للعبد إليه «سبحانه و تعالى».

و مجرد اشتماله على المصلحة لا يجدي في مقربته، لأنها مغلوبة بالمفسدة، فلا فرق في الحكم بالفساد بين العلم و بين الجهل التقصيري. و قد أشار إليه بقوله: «أو بدونه تقصيرا...» الخ.

و أما لو كان الجهل لعذر. بأن يكون عدم الالتفات عن قصور. فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجدا للمصلحة كان صدوره على وجه حسن لعدم الجهل العذري مانعا عن حسنه الصدوري، فلا مانع حينئذ من سقوط الأمر بحصول الغرض به؛ إذ تبعية الأمر للغرض حدوثا و بقاء يكون من الأمور البديهية.

فلا مانع من تمشي قصد القربة و سقوط الأمر في فرض كون الجهل عذرا، و قد أشار إليه بقوله: «و أما إذا لم يلتفت إليها قصورا».

و كيف كان؛ فإذا كان المكلف جاهلا «فتارة»: يكون جهله عن تقصير، و «أخرى»:

عن قصور. أما على الأول: فتكون صلاته فاسدة؛ لأنّ صحّة العبادة مشروطة بشرائط ثلاثة عرضية لا طولية:

الأول: أن يكون العمل في حدّ نفسه قابلا للتقرب إلى المولى.

الثاني: أن يقصد المكلف التقرب بالعمل إلى المولى.

الثالث: أن لا يكون صدور العمل منه قبيحا و مبغوضا.

فالأول و الثاني: و إن كانا موجودين هنا، لأن هذه الصلاة كسائر الصلوات ذات ملاك، فلا فرق بينهما في صورة الجهل بالحرمة، و الحال أنه قد قصد التقرب به.

و لكن الثالث: لا يكون موجودا في فرض كون الجهل عن تقصير؛ لأن العمل و إن كان في نفسه قابلا للتقرب لأجل اشتماله على الملاك إلا أنّه حيث كان مبغوضا للمولى

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر؛ إلا إنه لا معصية عليه، وأما عليه و ترجيح جانب النهي: فيسقط به الأمر به مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا، فإنه وإن كان متمكنا - مع عدم الالتفات - من قصد القرية، وقد قصدها، إلا إنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلا فلا يقع مقربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا، وقد قصد القرية بإتيانه، فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به؛ لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالا له بناء (1) على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد لا يكون صدوره منه حسنا؛ بل يكون قبيحا ومبغوضا، فإذن: لا يمكن الحكم بصحة العبادة الفاقدة للشروط الثالث.

=====

فالمكلف وإن كان متمكنا مع عدم الالتفات إلى الحرمة من قصد القرية لكونه جاهلا بالحرمة. وقد قصدها. إلا إنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب بهذا العمل إلى المولى الحكيم؛ لما عرفت من: أن الجاهل المقصّر كالعالم العامد فلا يكون معذورا، كما في الروايات، فيكون عمله العبادي بدون قصد القرية باطلا.

وأما إذا لم يلتفت إلى الحرمة قصورا وأتى بالعمل مع قصد القرية: فيسقط الأمر ويحصل الغرض؛ لاشتمال العمل على المصلحة وإن لم يكن امتثالا - للأمر أي: وإن لم يكن سقوط الأمر - امتثالا - له؛ لأن امتثال الأمر عبارة عن فعل المأمور به بداعي أمره، ولا أمر هنا بعد ترجيح جانب النهي حسب الفرض، فقصد التقرب أوجب كون الفعل طاعة، والجهل عن قصور أوجب كونه غير معصية لكون الجهل عذرا، فيكون حسنا لا غير وإطاعة لا امتثالا.

لا- يقال: إنه لا معنى للتفكيك بين سقوط الأمر، وبين حصول امتثال الأمر؛ بل إذا سقط الأمر وحصل الغرض فقد حصل الامتثال، فلا معنى لقوله: «وإن لم يكن امتثالا»، فإنه يقال: إن عنوان الامتثال إنما يصدق فيما إذا كان المأتي به مما تعلق به الأمر وكان باقيا؛ لا فيما إذا كان الحكم بصحة العمل من جهة محبوبيته وحسنه أو كونه ذا ملاك، كما في المقام.

(1) قيد للنفي وهو عدم الامتثال، يعني: أن عدم كون الفعل مأمورا به في حال

واقعا (1)، لا لما هو المؤثر منها «منهما نسخة». فعلا للحسن أو القبح؛ لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محلّه.

=====

الجهل القصورى بالحرام. حتى يتحقق به الامثال. مبني على تبعية الأحكام لأقوى المناطات الواقعية التي هي من الأمور الخارجية.

(1) قيد للمصالح والمفاسد. توضيح ما هو مراد المصنف من هذا الكلام في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أن الأفعال المتعلقة للأحكام «تارة»: تتصف بكونها ذوات مصالح ومفاسد، و«أخرى»: تتصف بكونها حسنة أو قبيحة والفرق بين الوصفين أن اتصاف الأفعال المتعلقة للأحكام بكونها ذوات المصالح والمفاسد إنما هو بحسب الواقع ونفس الأمر، سواء علم المكلف باشمالها عليهما أم لا؛ لما عرفت من: كون الملاكات أمورا خارجية قائمة بالأفعال تكويننا، من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات في اتصاف الأفعال بها. هذا بخلاف اتصاف الأفعال بالحسن والقبح؛ فإنه مشروط بعلم المكلف بكونها ذوات المصالح أو المفاسد؛ إذ المدح والذم لا يترتبان إلا على الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بصلاحه وفساده، فلو صدر عنه في حالة الاضطرار إليه أو الجهل بهما لا يتصف ذلك الفعل بحسن ولا قبح.

و حاصل الفرق: أن اتصاف الفعل. كالصلاة مثلا. بكونها ذات المصلحة أو اتصافه.

كقتل المؤمن مثلا. بكونه ذا مفسدة غير مشروط بعلم المكلف بهما. و أما اتصافه بالحسن أو القبح: فمشروط بعلم المكلف بصلاح الفعل وفساده.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلفوا على قولين:

الأول: أنها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية من غير تقييد بالعلم والجهل بمعنى: أن الفعل إذا كان ذا مصلحة كان واجبا؛ وإن كان المكلف جاهلا بها. وإذا كان ذا مفسدة كان حراما؛ وإن جهل المكلف مفسدته، فحينئذ إذا تعارضت المفسدة والمصلحة كان الحكم تابعا للأقوى منهما في الواقع وإن جهله المكلف. هذا ما أشار إليه بقوله: «بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا».

الثاني: أنها ليست تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية؛ بل إنما هي تابعة للحسن والقبح الفعليين التابعين لما علم من المصالح والمفاسد، فالمجهول منهما لا يكون مؤثرا في الحكم، وحينئذ لو اجتمعت المصلحة والمفسدة وكانت المفسدة أقوى من المصلحة ولكن المكلف لا يعلم ذلك فأتى بالمجمع باعتبار ما علمه من المصلحة فيه كان واجبا؛ لاشتماله على الحسن الناشئ من علم المكلف.

ص: 382

مع أنه (1) يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وإذا انعكس الأمر؛ بأن كانت المصلحة أقوى ولكن المكلف لا يعلم ذلك ولم يفعله باعتبار ما علمه من المفسدة فيه: كان الفعل حراماً لاشتماله على القبح الناشئ من علم المكلف، هذا ما أشار إليه بقوله: «لا- لما هو المؤثر منهما للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما» أي: المصالح والمفاسد، فقوله: «لا لما هو المؤثر...» الخ. مقابل لقوله: «لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا».

=====

و كيف كان؛ فعلى القول الأول: تكون الصلاة في الدار المغضوبة حراماً؛ لتبعية الحرمة لملاكها النفس الأمري وهو المفسدة الغالبة على المصلحة؛ كما هو المفروض على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي، حيث إن الحكم تابع لأقوى المناطين وعلى القول الثاني: وهو تبعية الأحكام الشرعية للملاكات المؤثرة فعلاً في الحسن و القبح العقليين.

تكون الصلاة في الدار المغضوبة واجبة و مأموراً بها شرعاً؛ إذ المفروض: أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسدة بما هي هي، بل بما هي معلومة، و في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسدة الواقعية في القبح حتى يترتب عليها الحرمة. و لا فرق في عدم الحرمة بين كونه لعدم المقتضي، و بين كونه لوجود المانع، كما في مورد البحث، فإنّ المفسدة الواقعية و إن كانت مقتضية للحكم الشرعي إلاّ إن الجهل مانع عن تأثيرها فيه؛ كمنعه عن تأثير تلك المفسدة في الحكم العقلي بالقبح.

### في تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة

(1) الغرض من هذا الكلام هو: تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى تبعية الأحكام للملاكات الواقعية، أي: يمكن «أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك» أي: مع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد الواقعية؛ كما هو مقتضى القول الأول بتقريب: إن العقل لا يرى تفاوتاً في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها بين الفرد المبتلى بالمزاحم أعني: المجمع. و بين سائر الأفراد، فلا فرق بين الصلاة في المكان المغضوب و بين سائر أفرادها إلاّ من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم؛ لا عدم المقتضى إذ المفروض: وجوده في جميع الأفراد، فحينئذ يحكم بإمكان حصول امتثال الأمر إذا أتى بالمجمع كالصلاة في المغضوب بداعي امتثال الأمر بالطبيعة، كما تقدم نظيره في ضدّ الواجب كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، حيث إنه قيل بإمكان الإتيان بالصلاة هناك بداعي الأمر المتعلق بطبيعتها و إن كان فرداً المزاحم بالإزالة خالياً عن الأمر، فالفرد المزاحم و إن لم يكن فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها لكنّه من أفرادها بما هي هي، و مشتمل على ما

وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقدح أنّه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجمله: مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا (1) أو حكما (2)، يكون الإتيان تشتمل عليه أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها من الغرض الداعي إلى الأمر.

=====

قوله: «فإنّ العقل...» الخ تقريب: لإمكان حصول امتثال الأمر حتى على القول بتبعيّة الأحكام للملاكات الواقعية.

والمتمحصل: أن الطبيعة المأمور بها وإن كانت لا تعمّ بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم إلا إن عدم شمولها له ليس لأجل عدم المقتضى؛ بل لوجود المانع.

وعليه: فالأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى المقتضى وهو الوفاء بالغرض والمانع. وهو التزاحم. أوجب عدم شمول الطبيعة بوصف كونها مأمورا بها للفرد المزاحم.

فاتضح مما ذكر من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم وبين سائر الأفراد. في الوفاء بالغرض ووجود المقتضى في جميعها: أنّ الإتيان بالمجمع يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية مجرد محبوبيّتها؛ كما أشار إليه بقوله: «و من هنا انقدح أنّه يجزي» يعني: ومن عدم التفاوت بين المجمع وبين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض ظهر: أن الإتيان بالمجمع الذي هو الفرد المزاحم يجزي، «ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وب «عدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك» بدون الأمر مجزيا «في ضدّ الواجب» كالصلاة التي هي ضدّ الإزالة، «حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً»، ومع ذلك تصح الصلاة وتقع مجزية في صورة الجهل قصورا؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج، 2 ص 350».

(1) كعدم العلم بالغضب ولو مع العلم بالحرمة؛ إلا إن الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم، إذ من لا يعلم الغضب لا يعلم الحرمة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(2) أي: الجهل بحكم الغضب؛ بأن لا يعلم حرمة مع العلم بالغضب، فالجهل القصورى بالحرمة «تارة»: يكون لأجل الجهل بموضوعها، و«أخرى»: يكون لأجل الجهل بنفسها، وفي صورتين يصدق الجهل بالحرمة. وعلى كلتا صورتين يكون الإتيان بالمجمع امتثالا وبداعي الأمر بالطبيعة.

غاية الأمر: إن التفاوت بين هذا الفرد المزاحم. كالصلاة في المغضوب. وبين سائر

بالمجمع امتثالا، وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر: إنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لوقيل (1) بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية، وأما لوقيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان ممّا تسعه، وامتثالا لأمرها بلا كلام.

وقد انقذ بذلك (2) الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين، الأفراد ليس إلا في شمول الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لسائر الأفراد دون هذا الفرد المزاحم وإن كان فردا لها بما هي هي، هذا ما أشار إليه بقوله: «إنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها».

=====

(1) قيد لقوله: «مما تسعه»، ومعنى العبارة حينئذ: أن عدم كون المجمع من أفراد الطبيعة بوصف كونها مأمورا بها مبنّي على تزاحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية؛ إذ يكون المجمع حينئذ منها عن لأقوائيّة مناط النهي من مناط الأمر كما هو المفروض في المقام.

وأما بناء على تزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام، وعدم مزاحمتها في مقام تأثيرها في الأحكام الإنشائية: فيكون المجمع مأمورا به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأمورا بها؛ إذا المفروض: عدم فعلية الحرمة للجهل بها قصورا، فالحكم الفعلي حينئذ هو الوجوب فقط.

وكيف كان؛ فعلى القول بتزاحم الملاكات في مقام فعلية الأحكام وعدم تزاحمها في مقام إنشائها يكون المجمع من أفراد الطبيعة المأمور بها؛ لا الطبيعة بما هي هي. فقوله:

«و أما لوقيل بعدم التزاحم...» الخ مقابل لقوله: «لوقيل بتزاحم الجهات...» إلخ.

وحاصل الكلام: أنه بناء على القول الثاني وهو تبعيّة الأحكام للملاكات (المؤثرة فعلا كان الفرد المزاحم من أفراد الطبيعة المأمور بها، فيكون الإتيان به) امتثالا لأمر الطبيعة بلا كلام أصلا؛ لما تقدم من أن الحكم تابع للحسن والقبح الفعليين الناشئين من علم المكلف، فيكون هذا الفرد مأمورا به لكونه معلوم الحسن وإن كانت المفسدة الواقعية أغلب وأقوى.

### في الفرق بين الاجتماع والتعارض

(2) أي: ظهر بما مرّ مرارا من الفرق بين التعارض والاجتماع. الذي هو من صغريات مسألة التزاحم. أنّ الصلاة في المغصوب مثلا إن أحرز فيها ملاك أحد الحكمين فهي مورد التعارض، فإن اختير أو رجّح دليل الحرمة حرمت الصلاة، وتبطل حتى من الجاهل

وقدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

وقيل: بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع (1) صحيحا في غير مورد من موارد (2) الجهل والسيان، لموافقته للغرض بل للأمر.

=====

القاصر. وإن أحرز وجود الملاكين: فهي مورد الاجتماع. الذي هو من صغريات باب التزام. فعلى الامتناع و ترجيح جانب الحرمة: صحت الصلاة من الجاهل القاصر بالحرمة أو الفساد لوجود ملاك الوجوب. هذا بخلاف فرض التعارض؛ حيث تبطل الصلاة حتى من الجاهل القاصر، لعدم وجود ملاك الوجوب مع ترجيح جانب الحرمة وطرح دليل الوجوب.

فتصحیح العبادة مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع، و ترجيح جانب النهي إنما هو لاشتغالها على المصلحة مع صدوره حسنا، فيختص هذا الوجه. في تصحيح العبادة. بباب الاجتماع الذي هو من صغريات مسألة التزام، وعدم جريانه في التعارض.

فإن كان دليلا الوجوب و الحرمة متعارضين بأن يكون أحدهما واجدا للملاك لا كلاهما، و قدم دليل الحرمة تخييرا. كما في المتكافئين. أو ترجيحا. كما في غيرهما.

على دليل الوجوب لا يجري فيه الوجه المذكور في تصحيح المجمع، وذلك لعدم إحراز المصلحة فيه حتى يكون الإتيان به لوفائه بالغرض الموجب للأمر مسقطا للأمر وإن لم يكن امثالاً له.

فالمتحصل: أنه هناك فرق واضح بين مسألة الاجتماع الذي هو من التزام المنوط باشتغال كل من المتزاممين على الملاك. بناء على الامتناع و ترجيح جانب الحرمة. وبين باب التعارض الذي لا يعتبر فيه إلا اشتغال أحد المتعارضين على المناط، فإن الصحة في الأول بالتقريب المذكور متجهة، بخلاف الثاني، فإنه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلا بعد عدم إحراز المناط في المجمع، هذا ما أشار إليه بقوله: «حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا»، أي: لا يكون مع التعارض مجال للصحة، ووجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحة، ووجود النهي فقط.

(1) يعني: حيث يقع المجمع في باب اجتماع الأمر والنهي صحيحا أي: مسقطا للأمر وإن لم يكن امثالاً له.

(2) و هو ما إذا كان الجهل قصورا و النسيان عذريا «لموافقته للغرض». قوله: «لموافقته للغرض» علة لوقوعه صحيحا يعني: يقع المجمع صحيحا لموافقته للغرض الموجب للأمر.



و من هنا (1) علم أن الثواب عليه (2) من قبيل الثواب على الإطاعة؛ لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه (3): وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة قوله: «بل للأمر» إشارة إلى ما ذكره بقوله: «مع إنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال...» إلخ، يعني يمكن أن يقال بحصول الامتثال وهو إمكان إتيان المجمع بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة، حيث إن الفرد المزاحم وإن لم يكن له أمر، إلا إن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة يصلح لأن يكون داعيا إلى إيجاد الفرد المزاحم.

=====

(1) يعني: و من كون المجمع صحيحا. لكونه موافقا للغرض و الأمر و اشتماله على المصلحة. علم أن ترتب الثواب على إتيان المجمع في مورد الجهل القصورى و النسيان يكون من قبيل ترتبه على الطاعة، لمطلوبية المجمع واقعا، سواء كان مع الأمر أم بدونه؛ لا من قبيل ترتبه على الانقياد الذي هو الإتيان بشيء باعتقاد مطلوبيته، مع عدم كونه مطلوبا واقعا كالأعتقاد بوجوب شيء و انكشاف خلافه؛ كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 76» مع تصرف مئا.

(2) أي: على المجمع من قبيل الثواب على الطاعة؛ لا الانقياد الذي هو مبنى القول بالبطلان. و المراد بالانقياد هنا: مقابل التجري الذي هو عبارة عن الإتيان بما هو مخالف الواقع برجاء المحبوبة و المطلوبية؛ لا الانقياد الذي يطلق على الطاعة. فقوله: «و مجرد اعتقاد الموافقة» مفسر للانقياد، فيكون عطفه عليه عطفا تفسيريا، و من هنا لا يبقى مجال لتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأمورا به مع حرمة واقعا لا يوجب حسنه، و لا ترتب الثواب عليه، فيكون باطلا، كما هو الحال في التجري، فإنّ اعتقاد كون الفعل مبغوضا و منهيًا عنه مع عدم حرمة واقعا لا يوجب قبحه، و لا ترتب العقوبة عليه و إن كان الفاعل مذموما.

فتلخص: أن الآتي بالصلاة في المكان المغصوب مع الجهل القصورى، أو النسيان مطيع حقيقة، فيستحق الثواب إطاعة لا انقيادا كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 77».

### في وجه صحة المجمع بناء على الامتناع

(3) أي: ذكرناه في وجه صحة المجمع من وجود المصلحة فيه، أعني: ظهر من هذا «وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة...» إلخ. و قوله: «وقد ظهر بما ذكرناه...» الخ تمهيد لدفع توهم أشار إليه بقوله: «مع إن الجلل لو لا الكل...» إلخ فلا بد من تقريب التوهم؛ كي يتضح ما أفاده المصنف من الدفع فنقول في تقريب التوهم: إنه

بناء على الامتناع و تغليب جانب النهي كما عن الجل لولا الكل. لا وجه للحكم بالصحة في بعض الموارد؛ بل لا بد من الحكم بالبطلان في جميعها.

فالتفصيل في الصحة بين الالتفات و الجهل التقصيري و بين النسيان و الجهل القصورى غير وجيه؛ إذ على القول بالجواز و كذا الامتناع و تغليب جانب الأمر يكون المجمع صحيحا، و على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي يكون المجمع باطلا مطلقا، سواء كان عالما أم جاهلا أم ناسيا، فالمجمع إما صحيح و إما باطل، فلا وجه لحكم الأصحاب بالتفصيل المذكور.

و حاصل الدفع هو: الفرق حكما بين الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور، و كذا النسيان العذرى، و بين العالم بهما أو الجهل عن تقصير فيحكم بالصحة بالاتفاق للجهل القصورى أو النسيان العذرى، و بالبطلان كذلك في صورة العلم أو الجهل عن تقصير؛ لأن الجاهل المقصّر كالعالم العامد في الحكم. هذا هو وجه حكم الأصحاب بالتفصيل بحسب الموارد.

و من هنا ظهر: إن القول بالبطلان مطلقا و في جميع الموارد غير صحيح.

هذا تمام الكلام في الأمور العشرة التي ذكرها قبل الخوض في المقصود.

### خلاصة بحث ثمرة الاجتماع مع رأي المصنف «قده»

يتخلص البحث في أمور:

1. يسقط الأمر بإتيان المجمع بناء على الجواز فتصح الصلاة في الغضب مع حصول العصيان للنهي أيضا. و كذا الحال على الامتناع و ترجيح جانب الأمر بدون معصية للنهي، لأنّ المفروض سقوط النهي لأجل غلبة الأمر.

و أما على الامتناع و ترجيح جانب النهي: فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقا؛ لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بإتيان متعلقه بلا قصد القربة لكونه توصليا.

و أمّا في العبادات: فتبطل الصلاة من العالم بالحرمة؛ لعدم تمكّنه من التقرب، و من الجاهل المقصّر؛ إذ لا يحصل بتقرّبه التقرب المحصل للغرض إن قدم جانب النهي أو تساويا. و تصحّ من الجاهل القاصر؛ لأنه تقرّب بما فيه صلاحية التقرب لاشتماله على المصلحة المستتعبة للحسن الذاتى، و للجهل القصورى المستتبع للحسن الصورى، فيحصل به الغرض من الطبيعة المأمور بها فيسقط الأمر، «و إن لم يكن امتثالا له بناء على تبيعة الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا».

توضيح مراد المصنف: أن القائلين بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد اختلّفوا على قولين؛ قول: بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد الواقعتين، فذو المصلحة واجب و إن لم يعلم بها المكلف، و ذو المفسدة حرام كذلك و ذو الجهتين محكوم بأقواهما، فالصلاة في الغضب. على هذا القول. حرام و لو مع الجهل عن قصور بالحرمة لا يحصل بها الامتثال و لكن سقوط الأمر إنّما هو لأجل حصول الغرض من الأمر مع الجهل القصوري؛ لاشتمالها على المصلحة و صدورها حسنا عند الجهل بالحرمة عن قصور.

فالإتيان بالصلاة مع قصد القرية موجب لسقوط الأمر و إن لم يكن امتثالا- له، و هناك قول «بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد الاعتقديتين، فلا تحرم الصلاة مع الجهل بالحرمة؛ بل هي واجبة للاعتقاد بالمصلحة و الوجوب فقط، فيحصل الامتثال بإتيانها، و لهذا قيّد المصنف عدم حصول الامتثال بكون الأحكام تابعة للملاكات الواقعية؛ كما هو مقتضى القول الأوّل، فعلى هذا القول لم يكن امتثالا للأمر لعدم الأمر لأقوائية المفسدة.

2. يمكن تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى القول الأوّل بتقريب: أنّ العقل لا يرى تفاوتاً. في الوفاء بالغرض القائم بالطبيعة المأمور بها. بين الفرد المبتلى بالمزاحم و بين سائر الأفراد إلاّ من ناحية وجود المانع عن الوجوب في الفرد المزاحم؛ لا عدم المقتضي إذ المفروض: وجوده في جميع الأفراد، فحينئذ يحكم بإمكان امتثال الأمر إذ أتى بالمجمع بداعي امتثال الأمر بالطبيعة.

و من عدم التفاوت عند العقل بين الفرد المزاحم و سائر الأفراد ظهر أنه يجزى الإتيان بالمجمع؛ و لو على القول باعتبار قصد امتثال الأمر في صحة العبادة، غاية الأمر: يقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المأمور بها.

3. «و بالجملة: مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا؛ بأن لا يعلم المكلف الغضب، أو حكما بأنه لا يعلم حرمة الغضب لا يكون الإتيان بالمجمع امتثالا...» الخ، يعني: إذا أتى بالمجمع مع قصد القرية يحكم بصحة المجمع إذا كان عبادة على كلا القولين.

غاية الأمر: على القول الأوّل يكون هناك فرق بين الفرد المزاحم و بين سائر الأفراد.

و حاصل الفرق: أن الطبيعة المأمور بها تشمل سائر الأفراد بما هي مأمور بها، و لا تشمل الفرد المزاحم إلاّ بما هي لا بما هي مأمور بها.

و أما على القول الثاني. و هو كون الأحكام تابعة للملاكات المؤثرة فعلا. فيكون

مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجلل لو لا الكل قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

## دليل الامتناع و تمهيد المقدمات

### إشارة

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق (1) هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها (2): أنه لا-ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها المجمع مأمورا به، و من أفراد الطبيعة بوصف كونها مأمورا بها؛ إذ المفروض: عدم فعلية الحرمة عند الجهل بها عن قصور.

=====

4 - الفرق بين الاجتماع و التعارض و حاصله: أنه قد مرّ مرارا: أن الصلاة في الغضب مثلا إن أحرز فيها ملاك أحد الحكمين فهي مورد التعارض. و إن أحرز وجود الملاكين فهي مورد الاجتماع.

5 - حكم الأصحاب بصحة المجمع بناء على القول بالامتناع مبني على الفرق بين الالتفات و الجهل التقصيري، و بين النسيان و الجهل القصورى، و نظرا إلى الفرق بينهما حكما بصحة المجمع عند النسيان العذري و الجهل القصورى، و بطلانه في صورة العلم بالحرمة أو الجهل عن تقصير؛ لأن الجاهل المقصر كالعالم العامد في الحكم، فالحكم بالبطلان مطلقا و في جميع الموارد، كما توهم غير مستقيم، بل غير صحيح.

6 - رأي المصنف (قده):

1 - سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا، يعني: و لو في العبادات مع حصول عصيان النهي أيضا.

2 - و على الامتناع يحصل الامتثال مع ترجيح جانب الأمر بلا معصية في النهي، و مع ترجيح جانب النهي لا يحصل الامتثال في العبادات مع العلم و الالتفات و الجهل عن تقصير، و يسقط الأمر، بل يحصل الامتثال عند عدم العلم و الجهل عن قصور.

(1) ذهب المصنف إلى الامتناع في المقام تبعا للمشهور، و ذكر للاستدلال على ذلك مقدمات أربعة.

## تضاد الأحكام الخمسة

(2) و الغرض من تمهيد هذه المقدمة: هو إثبات التضاد بين الأحكام الخمسة، فلا يجوز اجتماع اثنين منها في فعل واحد؛ لاستحالة

اجتماع الضدين. و توضيح ما أفاده

ص: 390

إلى مرتبة البعث و الزجر، ضرورة: ثبوت المنافاة و المعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان، و الزجر عنه في ذلك الزمان، و إن لم يكن بينها مضاده ما لم يبلغ إلى تلك المصنف. في المقدمة الأولى من التضاد بين الأحكام. يتوقف على مقدمة: و هي مشتملة على أمور:

=====

الأول: أن للحكم أربعة مراتب عند المصنف «قده»:

1. مرتبة الاقتضاء. 2. مرتبة الإنشاء. 3. مرتبة الفعلية. 4. مرتبة التنجز.

الثاني: أن هذه المراتب طولية بمعنى: إنه ما لم تتحقق المرتبة السابقة لا موضوع للمرتبة اللاحقة، فتحقق كل مرتبة يتوقف على وجود سابقتها.

الثالث: بيان الفرق بين هذه المراتب.

و خلاصة الكلام في الفرق: أن مرتبة الاقتضاء هي مرتبة الملاك أعني: المصلحة و المفسدة المستتبعين للحسن و القبح الذاتيين لا الفعليين، فإن الفعل المشتمل على المصلحة حسن ذاتا، و المشتمل على المفسدة قبيح كذلك.

و مرتبة الإنشاء هي مرتبة جعل القانون عرفا، و إنشاء الحكم على طبق المصلحة و المفسدة شرعا.

و مرتبة الفعلية هي: مرتبة بيان الحكم و إعلامه و إبلاغه للمكلف؛ بحيث يبلغ الحكم مرتبة البعث و الزجر.

و أما مرتبة التنجز فهي: مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم إليه و قدرته عليه، فإذا علم به و هو متمكن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف، فحينئذ لا عذر له في تركه، فالحكم قبل أن يبلغ إلى مرتبة الإعلام و الإبلاغ إنشائي، و إذا بلغ إلى مرتبة الإعلام و الإبلاغ قبل بلوغه إلى المكلف و علمه به فهو فعلي. و بعد بلوغه إليه و علمه به منجز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التضاد بين الأحكام ليس في جميع المراتب، فلا تضاد بين الاقتضائين و لا بين الإنشائين، ضرورة: إمكان اجتماع الملاكين و إنشاء الحكمين. و إنما التضاد بين الحكمين الفعليين؛ إذ يستحيل اجتماع إرادتي الفعل و الترك أي: يلزم التكليف المحال من المولى، لا إنه تكليف بالمحال، فيستحيل حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشاعرة.

و المتحصل: أن التضاد إنما هو في مقام الفعلية دون الاقتضاء و الإنشاء، إذ لا مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه و لو مع اقترانه بالمانع. فإن الإنشاءات المجردة عن الإرادة و الكراهة لا تنافي بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

المرتبة؛ لعدم (1) المنافاة و المعاندة بين وجوداتها (2) الإنشائية قبل البلوغ إليها (3)، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال (4) بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا (5).

ثانيها (6): أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو في الخارج

=====

(1) تعليل لعدم التضاد بين الحكمين ما لم يبلغا مرتبة الفعلية.

(2) أي وجودات الأحكام الإنشائية، و هي الأحكام المجهولة على ما في متعلقاتها من المصالح و المفسد؛ و إن كانت مقرونة بالموانع، فعلى هذا: يمكن إنشاء الوجوب و الحرمة لشيء واحد إذا كان فيه مصلحة و مفسدة، فلا منافاة بين الحكمين الإنشائيين التابعين لمجرد مقتضى لهما و مع وجود المانع.

(3) أي: إلى الفعلية فإن التنافي بين الحكمين إنما يكون في هذه المرتبة دون مرتبة الإنشاء و الاقتضاء.

(4) يعني: أن اجتماع الأمر و النهي الفعلين بنفسه محال؛ لكونه من اجتماع الضدين الذي هو محال في نفسه، لا إن الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور، لعدم قدرة العبد على الجمع بين الفعل و الترك حتى يكون من التكليف بالمحال الذي هو جائز عن بعض كالشاعرة.

و كيف كان؛ فقوله: «فاستحالة اجتماع الأمر و النهي...» إلخ، متفرع على تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية.

(5) يعني: أن القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضا بعدم جواز اجتماع الأمر و النهي الفعلين؛ لكونه بنفسه محالا.

### **في تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين و الأسماء**

(6) المقصود من تمهيد هذه المقدمة الثانية: هو تعيين متعلق الحكم سواء كان أمرا أم نهيا، و بيان أن متعلق الحكم ليس إلا نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، و هو فاعله و جاعله و يترتب عليه الخواص و الآثار، بمعنى: أن المكلف يكلف بإصدار و إيجاد الفعل في الخارج؛ لأن الفعل الخارجي ليس متعلق التكليف حتى يلزم التكليف بالمحال أعني:

طلب ما هو حاصل في الخارج.

و توضيح ما أفاده المصنف؛ من تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين و الأسماء يتوقف على مقدمة و هي أمور:

الأمر الأول: أن الحكم تابع للمالك، بمعنى: أن كل ما فيه المالك يكون متعلقا

يصدر عنه و هو فاعله و جاعله؛ لا ما هو اسمه، و هو واضح، و لا ما هو عنوانه مما قد للحكم؛ لأن تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافي ما عليه العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها.

=====

الأمر الثاني: أن الملاكات لا تقوم بالأمر الاعتبارية التي لا تأصل لها في الخارج؛ بل تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة، و عليه؛ فالعنوان الاعتباري المأخوذ متعلقا للتكليف في ظاهر الخطاب ليس متعلقا له حقيقة. لما عرفت في الأمر الأول من تعلق الحكم بما فيه الملاك، و قد عرفت في الأمر الثاني من أن الأمر الاعتباري لا يقوم فيه الملاك، و لازم ما ذكر: أن العنوان الاعتباري عنوان مشير إلى ما هو متعلق الحكم واقعا و حاك عنه، فالمتعلق هو المعنون و المسمى دون العنوان و الاسم اللذين ينتزعان عن المعنون و المسمى، و لا يكون لهما ما يحاذيهما في الخارج كما هو شأن خارج المحمول؛ كالزوجة و الرقية و الحرية و نحوها من الاعتباريات التي لا وجود لها في الخارج، و تكون من خارج المحمول و تؤخذ آلة للحاظ متعلقات الأحكام.

الأمر الثالث: الفرق بين الاسم و العنوان فنقول: إن التصرف في مال الغير بالبيع مثلا يشتمل على «معنون» هو التصرف في مال الغير بلا إذن، و «عنوان» هو الغصب، و «اسم» هو البيع، و الفرق بينهما: أن العنوان أمر منتزع عن التصرفات الخاصة و هي التصرفات في مال الغير بلا-إذن و الاسم أمر منتزع عن المسمى؛ كالبيع عن المسمى و هو مبادلة مال بمال. فالعنوان و الاسم أمران منتزعان عن المعنون و المسمى، و لا يكون لهما ما يحاذيهما في الخارج، فيكونان من خارج المحمول باصطلاح الفلاسفة المسمى بالمحمول بالضميمة، في مقابل المحمول بالضميمة، و هو ما إذا كان للمحمول مبدأ خارجي عند حمله على موضوع كقولنا: «زيد عالم» مثلا و يسمى بالمحمول بالضميمة؛ إذ لا يصح الحمل إلا بعد انضمام مبدأ المحمول. و هو العلم. إلى ذات الموضوع و هو زيد في المثال المذكور.

فهذا الفرق في الاسم و العنوان كاشف عن اختلاف المعنون و المسمى؛ إذ المعنون في المثال المذكور هو التصرف في مال الغير بغير إذن منه. و المسمى هو التصرف المقيّد بمبادلة مال بمال، فيكون بينهما عموم مطلق أو من وجه فتدبر.

و كيف كان؛ فمتعلق الحكم هو المعنون و المسمى دون العنوان و الاسم اللذين ينتزعان عن المعنون و المسمى؛ لما عرفت من عدم قيام الملاكات بالأمر التي لا تأصل لها في الخارج.

و هناك فرق آخر بين العنوان و الاسم و هو: كون الأول أمرا انتزاعيا، و الثاني: أمرا



انتزع عنه؛ بحيث لو لا- انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنيا (1)، لما كان بحذائه شيء خارجا، ويكون خارج المحمول كالملكية و الزوجية و الرقية و الحرية و المغصوبية، إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات، ضرورة (2): إن البعث ليس نحوه و الزجر لا- يكون متأصلا كالناطق و العالم، فيكون العنوان من خارج المحمول، و الاسم من المحمول بالضميمة؛ إلا إن الفرق الأول أنسب بالمقام فتدبر.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الصادر عن المكلف؛ لأنه مشتمل على الملاك الذي يتبعه الحكم لا اسمه و عنوانه؛ لما عرفت من: أنهما من الأمور الاعتبارية التي لا تأصل لها في الخارج، و الملاكات إنما تقوم بالموجودات الخارجية المتأصلة.

(1) قوله: «ذهنا» إشارة إلى أن عروض العنوان لمتعلق الحكم يكون في الذهن؛ لأن عروض المغصوبية للموجود الخارجي المتعلق للحكم. و هو التصرف في مال الغير بدون رضاه. ليس كعروض السواد و البياض و غيرها من الأعراض الخارجية لمعروضاتها، ضرورة: أن ظرف العروض في الأعراض الخارجية هو الخارج، بخلاف الملكية و الزوجية و المغصوبية و نحوها من الأمور الاعتبارية، فإن ظرف عروضها هو الذهن؛ إذ لا يحاذيها شيء في الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها.

و المتحصل: أن متعلق الحكم هو فعل المكلف لا- اسمه و عنوانه، ففي الصلاة مثلا يتعلق البعث بنفس ما يقع في الخارج من الركوع و السجود و القراءة و غيرها من الأفعال و الأقوال، دون عنوانه كالصلاة و كذا الغضب، فإن النهي يتعلق بنفس التصرف الخارجي في مال الغير بدون رضاه، و عنوان الغضب مشير إليه، فالعنوان المنتزع عن المعنون يكون خارج المحمول، و هو ما ينتزع و يخرج عن ذات المعروض، ثم يحمل عليه من دون أن يكون له ما يحاذيه في الخارج كإمكان و الوجوب و الامتناع و نحوها مما لا وجود لها في الخارج، و يكون عروضها لمعروضاتها في الذهن، نظير الكلية و الجزئية و نحوهما من المعقولات الثانية.

و عليه: فعنوان الصلاة، و الغصبية و الملكية و نحوها من المحمول بالضميمة و خارج المحمول لعدم تأصلها في الوجود الخارجي.

(2) تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم و العنوان و قد تقدم تفصيله. و ملخصه: أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، و من المعلوم: عدم قيام الملاك بالأمر الانتزاعي، و إنما هو قائم بالموجود الخارجي أعني: الفعل الصادر من المكلف.

فمحصل هذه المقدمة: أن متعلق التكليف هو نفس الفعل لا اسمه و عنوانه حتى

عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها، والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله.

ثالثها: أنه لا-يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا ينثلم به (1) وحدته، فإن (2) المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على يقال: إن متعلق الأمر عنوان غير عنوان تعلق به النهي، فيجوز الاجتماع كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 85».

=====

والضمير في «منها» و«إليها» راجع إلى «متعلقاتها» وفي «متعلقاتها» راجع إلى الأحكام.

### تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

المقصود من هذه المقدمة الثالثة: هو إثبات عدم كون صدق عناوين كثيرة موجبا لتعدد المعنون ولانثلام وحدته.

وخلاصة الكلام في المقام: أنه لما أثبت المصنف في المقدمة الأولى تضاد الأحكام الفعلية، وفي المقدمة الثانية تعلق الأحكام بالمعنونات والمسميات لا بالعناوين والأسماء صار في هذه المقدمة الثالثة بصدد إثبات وحدة المعنون كي يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه عقلا كما هو مختاره «قده» فقال: إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا تنثلم به وحدته، واستشهد لذلك بصدق العناوين المتعددة على من هو واحد لا تعدد فيه، وفارد لا كثرة له؛ كالواجب «تبارك و تعالی»، حيث يصدق عليه عنوان العالم والقادر والمريد والمغني والسميع والبصير وغيرها من الصفات الكمالية والجلالية، مع إنه تعالی واحد أحد بسيط من جميع الجهات ليس فيه جهة دون جهة ولا حيث دون حيث، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على إن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون.

فإذا كانت العناوين المتعددة مما تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافي ذلك وحدته؛ فكذلك صدقها على غيره مما ليس كذلك لا ينافي وحدته بطريق أولى.

(1) يعني: ولا ينثلم بتعدد الوجه والعنوان وحدة المعنون.

(2) هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجبا لتعدد المعنون وحاصله: على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 6». شهادة الوجدان بذلك، كوضوح صدق مفهوم العالم والعاقل والهاشمي على زيد مثلا، مع كونه واحدا حقيقة، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. ثم المراد بالألفاظ الثلاثة في قوله: «فهو على بساطته وحدته»

الفرد الذي لا كثرة فيه من جهة؛ بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، و جهة مغايرة لجهة أصلا، كالواجب «تبارك و تعالى»، فهو على بساطته و وحدته و أحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية و الجمالية (1) له الأسماء الحسنی و الأمثال العليا (2)، لكنها (3) بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتى و حسنك واحد \*\*\* و كل إلى ذلك الجمال يشير

رابعتها (4): إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة و حقيقة و أحديته» معنى واحد و هو نفي التركيب عن واجب الوجود؛ و إن كان المتبادر في بادئ النظر من الوحدة هو نفي الشريك عنه تعالى. لكن المناسب للمقام. لما كان نفي التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الأجزاء. هو إرادة البساطة من الوحدة.

=====

(1) الفرق بين الصفات الجلالية و الجمالية: أن الصفات الجمالية هي الصفات الثبوتية، مثل كونه تعالى قادرا عالما سميعا بصيرا إلى غير ذلك. و الصفات الجلالية هي الصفات السلبية مثل كونه تعالى لا شريك له، ليس بمتحيز، ليس بجسم، إلى غير ذلك.

و جميع تلك الصفات حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة؛ إذ لا منشأ لانتزاع صفاته «جلّ و علا» إلا نفس ذاته المقدسة، بخلاف صفاتنا، فإنها منتزعة عن ذواتنا باعتبار تلبسها بمبادئ تلك الصفات كالعلم و العدالة و غيرهما.

(2) أي: الصفات العليا و قيل: «الأمثال» جمع المثل بالتحريك، و كل وجود مثل له تعالى و مظهر له في مرتبته، و العليا منها هي الموجودات الكاملة في مرتبتي العلم و العمل.

(3) يعني: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكية عن الذات البسيطة غاية البساطة، فملخص هذه المقدمة: أن مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون و جودا و لا ينثلم به وحدته أصلا، كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 88».

## المتحد و جودا متحد ماهية

(4) المقصود من بيان هذه المقدمة الرابعة: دفع توهمين يظهران من عبارة الفصول.

أحدهما: ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود؛ لكون عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون مبنيا عليها، و القول بالجواز على أصالة الماهية؛ لكون العنوانين ماهيتين متعدتين متصادقتين على واحد.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج، و القول بالامتناع على عدم تعدده.

هذا مجمل الكلام في التوهمين للفصول، فقد يقال في تقريب التوهم الأول: إن النزاع في المسألة يبتني على النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فإن قلنا في تلك المسألة: بأصالة الوجود فلا مناص في هذه المسألة من القول بالامتناع. وإن قلنا في تلك المسألة: بأصالة الماهية فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز في هذه المسألة.

بيان ذلك. على ما في «محاضرات في أصول الفقه، ج، 4 ص 198». أن القائل بأصالة الوجود يدعي أن ما في الخارج هو الوجود، و الماهية منتزعة من حدوده، و ليس لها ما يإزاء فيه أصلا.

و القائل بأصالة الماهية يدعي أن ما في الخارج هو الماهية، و الوجود منتزع من إضافة الماهية إلى الموجد، و ليس له ما يإزاء.

و بعد ذلك نقول: إنه بناء على أصالة الوجود في تلك المسألة، و أن الصادر من الموجد هو الوجود لا غيره، فلا محالة يكون هو متعلق الأمر و النهي دون الماهية، لفرض إنه لا-عين و لا-أثر لها في الخارج. و عليه: بما أن الوجود في مورد الاجتماع واحد فلا يعقل تعلق الأمر و النهي به، ضرورة: استحالة أن يكون شيء واحد مأمورا به و منهيا عنه معا و محبوبا و مبغوضا في آن واحد، فإذن: لا مناص من القول بالامتناع.

و أما بناء على أصالة الماهية: فلا محالة يكون متعلق الأمر و النهي هو الماهية؛ لفرض إنه على هذا لا عين و لا أثر للوجود. و عليه: فيما أن الماهية المتعلقة للأمر كالصلاة. مثلا.

في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلقة للنهي كالغضب، فلا مانع من القول بالجواز.

و اجتماع الأمر و النهي، و ذلك لأن الماهيات متباينات بالذات و الحقيقة، فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية أخرى، و لا يمكن اندراج ماهيتين متباينتين تحت ماهية واحدة، فإذن في الحقيقة لا اجتماع للأمر و النهي في شيء واحد.

و لكن هذا التوهم مدفوع بما ذكره المصنف «قده».

و توضيح ما أفاده المصنف في دفع هذا التوهم الأول يتوقف على مقدمة، و هي:

الفرق بين الماهية و العنوان و حاصله: أن الماهية. على ما في علم الميزان. ما تقع في جواب السؤال بما هو من الجنس و الفصل أو الجنس وحده، و قد تقرر في محلّه: إنه لا يعقل تحقق جنسين قريبين و فصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان؛ بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الموجود الواحد، ضرورة: أن لكل ماهية وجودا واحدا، و لا يعقل أن يكون للماهيتين وجود واحد أو للموجودين ماهية

فاردة، لا- يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا- تلك الماهية فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية و حقيقة و كانت عينه في الخارج واحدة أو لموجود واحد ماهيات كثيرة، هذا بخلاف العنوان حيث يمكن أن يكون لموجود واحد عنوانان أو عناوين كثيرة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ للمجمع في مورد الاجتماع و التصادق وجودا واحدا، فلا محالة تكون له ماهية واحدة، و عليه: فلا فرق بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة الماهية، فكما أنه على الأول يستحيل اجتماع الأمر و النهي، فكذلك على الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا، لأن الماهية الصادقة على المجمع واحدة لا محالة سواء كان الأصل في التحقق هو الوجود أم الماهية.

أما على الأول: فلأن الوجود المتحقق في الخارج على القول بأصالته واحد.

و أما على الثاني: فلكون الماهية المتحققة خارجا على القول بأصالتها واحدة أيضا؛ لما عرفت من: عدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، لاستلزامه تجنس موجود واحد بجنسين، و تفصله بفصلين، و هو غير معقول كما «في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 91».

و أما التوهم الثاني. و هو ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج و القول بالامتناع على عدم تعدده. فيقال في تقريبه: أننا لو قلنا بتعدد وجودهما جاز الاجتماع؛ لأن الأمر يتعلق بأحدهما و النهي يتعلق بالآخر.

و لو قلنا: بوحدة وجودهما امتنع الاجتماع؛ لأن هناك وجودا واحدا، فلا يعقل أن يتعلق به الأمر و النهي معا.

و أما وجه اندفاع هذا التوهم الثاني: فلأن الممنوع تصادق ماهيتين على موجود واحد لا عنوانين عرضيين انتزاعيين كما في المقام، و من الواضح: إنه ليس العنوانان المتصادقان على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس و الفصل حتى يكون أحدهما متعلقا للأمر و الآخر متعلقا للنهي؛ إذ الحركة التي هي من مقولة الفعل مثلا لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنواني الصلاة و الغضب عليها و عدمه، فلو لم يصدق شيء من هذين العنوانين على الحركة المزبورة لم يقدح في صدق حقيقتها. و هي مقولة الفعل.

و كيف كان؛ فتعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فيستحيل تعلق الأمر و النهي بالمعنون، لاستلزامه اجتماع الضدين في موضوع واحد، لما عرفت. في المقدمة الأولى.

من تضاد الأحكام الفعلية هذا تمام الكلام في دفع التوهمين للفصول.

كما هو شأن الطبيعي وفرد، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية و ذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر و النهي؛ إلا إنه كما يكون واحدا وجودا، يكون واحدا ماهية و ذاتا، و لا يتفاوت فيه (1) القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

و منه (2) ظهر: عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج، و عدم تعدده، ضرورة (3): عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له، و إن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغصوبة أو لا (4).

## مختار المصنف

## إشارة

إذا عرفت ما مهدناه عرفت: أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الأمر و النهي به محالا و لو كان تعلقهما به (5) بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل

=====

(1) أي: في الموجود الواحد الذي ليس له إلا ماهية واحدة، أي: لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، فكما أن الوجود المتحقق في الخارج أصالة عند القائلين بأصالته ليس إلا واحدا، فكذلك الماهية المتحققة في الخارج أصالة عند القائلين بأصالتها لا تكون إلا ماهية واحدة.

(2) أي: و من عدم تعدد ماهية الموجود الواحد «ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في» هذه «المسألة». أي: مسألة الاجتماع «على القولين في تلك المسألة» أي:

مسألة أصالة الوجود أو الماهية، «كما توهم في الفصول». و قد تقدم تقريب توهم صاحب الفصول مع دفعه، و تركنا ذكر ما في الفصول تجنباً عن التطويل. فقله: «و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز.» الخ. إشارة إلى التوهم الثاني، و قد تقدم تقريب التوهمين مع دفعهما، فلا حاجة إلى ذكرهما ثانيا.

(3) تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع و عدمه على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج، و قد عرفت وجه ذلك آنفا، فلا حاجة إلى تكراره ثانيا.

(4) أي: قد عرفت أن صدق العنوانين المتعددة لا يكاد تتشلم به وحدة المعنون بها، و محدودا بحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى، و حدوده و مخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلا.

فالمتحصل: أنه لا- يكون عنوان الصلاة و الغصب من قبيل الجنس و الفصل للحركة؛ إذ لو كانا من قبيلهما لاختلفت الحركة باختلاف جنسها أو أصلها.

(5) يعني: بالمجمع.

ص: 399

المكلف بحقيقته و واقعيته الصادرة عنه متعلقا للأحكام لا بعنوانيه الطارئة عليه، وإنَّ غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا-الأفراد، فإنَّ غاية تقريبه أن يقال: إنَّ الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا-هي، و لا تتعلق بها الأحكام الشرعية؛ كالأثار العادية و العقلية، إلاَّ أنَّها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجا و التقيّد داخلا صالحة لتعلق الأحكام بها، و متعلقا الأمر و النهي على هذا لا يكونان متحدين أصلا، لا في مقام تعلق البعث و الزجر، و لا في مقام عصيان النهي و إطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

## تقرير دليل الامتناع

و حاصل الكلام في تقرير دليل الامتناع: أن يقال: إن نتيجة المقدمات الأربع: هي أن المجمع كالصلاة في الدار المغصوبة يكون واحدا وجودا و ذاتا، فيكون تعلق الأمر و النهي به محالا، و لو كان تعلقهما به بعنوانين. و ذلك لما عرفت سابقا من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادرة عنه باختيار متعلقا للأحكام لا بعنوانيه الطارئة عليه، و الحال أنك قد عرفت في المقدمة الأولى: تضادّ الأحكام الخمسة، و استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد، لاستلزم ذلك اجتماع الضدين و إن كان تضادها في مرتبة الفعلية على ما عرفت.

و قد عرفت في المقدمة الثانية: أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه و عنوانه الذي ينتزع من الفعل و قد علمت في المقدمة الثالثة: إن المعنون واحد، و إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فقد ظهر من هذه المقدمات ظهورا واضحا: استحالة اجتماع الأمر و النهي في المجمع المعنون بعنوانين، و من هنا يظهر:

عدم الحاجة إلى ذكر المقدمة الرابعة في استحالة اجتماع الأمر و النهي، فيكون ذكرها في المقام لدفع التوهمين لصاحب الفصول.

نعم؛ بقي في المقام توهم آخر قد أشار المصنف إلى دفعه بقوله: «و إن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد».

و حاصل التوهم: أن محذور اجتماع الضدين في شيء يرتفع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد، و هذا التوهم من أدلة الجواز استدلل به المحقق القمي «قده».

و توضيح ما أفاده المصنف في تقريب هذا التوهم يتوقف على مقدمة وهي: أنَّ الطبائع و الماهيات من حيث هي هي و إن كانت غير قابلة لأن تتعلق بها الأحكام



أما في مقام الأول (1): فلتعددتهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو الشرعية؛ لأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا غيرها من الأشياء.

=====

ولكنها بما هي مقيدة بالوجود؛ بحيث يكون القيد خارجا و التقيد داخلا تكون متعلقة للأحكام؛ إذ ليست الماهية من حيث هي هي منشأ للآثار التي منها الأحكام الشرعية؛ لوضوح: عدم قيام المصالح و المفسد بها من حيث هي هي، بل باعتبار وجودها، بمعنى: تعلق الحكم بها بقيد الوجود بنحو خروج القيد و دخول التقيد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا كان متعلق الأمر و النهي ماهيتين لا محذور في الاجتماع من حيث ثبوت الحكمين، و لا من حيث سقوطهما. و قد عرفت في المقدمة تعدد متعلق الأمر و النهي. إذ المفروض: عدم كون الوجود جزءا للمتعلقين حتى يتحدا بسبب الوجود، كي يلزم اجتماع الصدين المستحيل. بل المتعلقان متعددان في مقام الأمر و النهي، و في مقام الامتثال و العصيان.

و أما تعددهما في المقام الأول: فهو واضح لتعدد الطبيعتين و إن اتحدتا فيما هو خارج عن متعلق الطلب. و هو الوجود. فلا يلزم حينئذ إشكال اجتماع المصلحة و المفسدة، و لا الإرادة و الكراهة، و لا البعث و الزجر.

و أما تعددهما في المقام الثاني: فلأن المفروض: هو تعدد متعلق الأمر و النهي، و عدم وحدتهما، فموضوع الأمر غير موضوع النهي، و لذا يمثل الأمر بإيجاد متعلقه، و يتحقق العصيان بمخالفة النهي فلا يجتمع الحكمان في واحد في شيء من المقامين.

فالمتحصل: أنه لا يلزم اجتماع الأمر و النهي في واحد أصلا؛ لا في مقام التشريع و لا في مقام الامتثال. أما الأول: فلما عرفت من: تعدد الطبيعتين بما هما متعلقان لهما.

و أما الثاني: فلأنه إذا أتى بالصلاة في الغضب سقط الأمر بطبيعة الصلاة بالطاعة، و النهي عن طبيعة الغضب بالعصيان بسوء الاختيار.

فلا يجتمع الأمر و النهي في واحد أصلا؛ لا في مقام التشريع و لا في مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع، هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا في مقام تعلق البعث و الزجر، و لا في مقام عصيان النهي و إطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار».

(1) أي: و أما عدم الاتحاد «في المقام الأول» و هو مقام تعلق البعث و الزجر «فالتعدد هما» أي: فلتعدد المتعلقين «بما هما متعلقان لهما» أي: للأمر و النهي. «و إن كانا» أي: المتعلقان «متحدين فيما هو خارج عنهما» أي: في الوجود الذي هو خارج عن

خارج عنهما، بما هما كذلك (1).

وأما في المقام الثاني (2): فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد؟

وأنت (3) خير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب المتعلقين بما هما متعلقان للأمر والنهي، فمتعلق الأمر والنهي متعدد، واتحادهما يكون بحسب الوجود الذي هو خارج عن المتعلقين وعارض عليهما.

=====

وكيف كان؛ فليس الاتحاد في متعلق الأمر والنهي، فالمتعلق متعدد والمتحد غير متعلق.

(1) أي: بما هما متعلقان للأمر والنهي.

(2) أي: وأما عدم الاتحاد «في المقام الثاني» وهو مقام إطاعة الأمر وعصيان النهي:

فلحصول الإطاعة والعصيان بإتيان المجمع، فلا بد من تعدد موضوع الإطاعة والعصيان؛ لامتناع الامتثال بما هو المبعد المبعوض المنهي عنه، وعدم إمكان صيرورته عبادة.

والمخلص: أنه لا يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً، لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع. فالاستفهام في قوله: «ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد» إنكارياً يعني: لم يجتمع الأمر والنهي في شيء من المقامين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على الجواز على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد.

وقبل بيان ما أجاب به المصنف عن هذا التوهم نذكر الفرق بين الآثار العادية والعقلية فنقول: إن الإحراق من الآثار العادية للنار حيث يجوز انفكاكه عنها بإعجاز ونحوه.

والتحيز من الآثار العقلية للجسم، حيث يستحيل انفكاكه عنه، وهما لا يترتبان على الماهية من حيث هي هي، بل على وجودها أو على خارجية الماهية على الخلاف في أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

(3) هذا هو جواب المصنف عن استدلال المحقق القمي.

وحاصل الجواب: أن تعلق الأحكام بالطبائع لا يجدي في جواز الاجتماع، ولا يكون دليلاً على الجواز بعد ما عرفت في المقدمة الثالثة: من أن تعدد العنوان، كعنوان الصلاة وعنوان الغضب، لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً ولا ماهية؛ لإمكان تصادقهما على معنون واحد فلا ينفع في الجواز.

ومحصل ما أفاده المصنف في رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع هو: أنه. بعد

تعدد المعنون، لا وجودا ولا ماهية، ولا تنثلم به وحدته أصلا، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنونات، وأنها (1) إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات لا بما هي على حيالها واستقلالها. كما ظهر مما حققناه (2): أنه لا يكاد يجدي أيضا وضوح: عدم تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع بما هي هي، بل بوجودها، ووضوح: قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالمعنونات، ووضوح: عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجودا ولا ماهية. يمتنع تعلق حكمين متضادين على موجود واحد وجودا و ماهية، فالحركة التي ينطبق عليها عنوانا الصلاة والغضب واحدة، فيمتنع أن تكون محكومة بحكمين متضادين.

=====

(1) أي: العنونات «إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات»، والألفاظ «لا بما هي على حيالها واستقلالها»، كما يدعيه القائل بالجواز. وبهذا كله تبين أن القول بتعلق الأحكام بالطبائع لا يدفع غائلة اجتماع الضدين.

(2) في بطلان الوجه الأول «أنه لا يكاد يجدي أيضا» أي: كعدم إجداء الوجه المتقدم في إثبات جواز اجتماع الأمر والنهي. وهذا إشارة إلى دليل آخر من أدلة المجوزين، وهو ما ذكره المحقق القمي «قده»، وهذا الدليل مركب من أمور.

ثم إن المصنف قد أخذ الجزء الأول من هذا الدليل. وهو تعلق الأحكام بالطبائع.

وجعله دليلا مستقلا بتقريب قد عرفته مع الجواب:

الأول: كون الأحكام متعلقة بالطبائع.

الثاني: كون الفرد مقدمة لوجود الكلي، لا عينه.

الثالث: جواز اجتماع الأمر الغيري والنهي.

الرابع: عدم قدح المقدمة المحرمة في امتثال الأمر النفسي المتعلق بذئ المقدمة.

وقد أشار المصنف إلى الأمر الأول والثاني بقوله: «كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه»، وإلى الأمر الثالث والرابع بقوله: «إنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار». إلخ.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف تقريبا هذا الدليل، حيث إن المجمع. أعني: الصلاة في الدار المغصوبة. ليس بنفسه مأمورا به بالأمر النفسي، بل متعلق الأمر النفسي هو طبيعة الصلاة، لا هذا الفرد، فهذا الفرد مقدمة محرمة للواجب النفسي أعني: الطبيعة، ولا تقدح حرمة المقدمة مع عدم انحصارها بالحرام في صحة الواجب إذا لم يكن انحصارها به من ناحية العبد، نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب، حيث إن الحج صحيح حينئذ بلا إشكال.

كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي للمأمور به أو المنهى عنه، وإنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار.

و ذلك (1) - مضافا إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ و المقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود، و لا تعدد كما هو واضح - أنه إنما نعم؛ مع انحصار المقدمة بالحرام يقبح من الشارع الأمر بذاتها؛ بل لا بد حينئذ إما من سقوط الأمر إن كانت مفسدة النهي أقوى، و إما من سقوط النهي إن كانت مصلحة الأمر أقوى؛ إلا إذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فإن ذا المقدمة حينئذ فاسد مع عدم سقوط الأمر به، كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 99».

=====

(1) أي: وجه ظهور فساد هذا الدليل.

### و أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافا.» إلخ.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه إنما يجدي.» إلخ.

و حاصل الوجه الأول: هو منع مقدمية الفرد لوجود الكلي. و هو الأمر الثاني. و إن الفرد عين الكلي لا إنه أمر مغاير له، فليس بينهما تغاير و تعدد، و لهذا يحمل الكلي على الفرد فيقال: «زيد إنسان»، و لو كان مقدمة لم يصح الحمل، و لهذا لا يقال: الوضوء صلاة، و لهذا قال المصنف: «كيف و المقدمة تقتضي الاثنية» يعني: كيف يكون الفرد مقدمة و الحال أن المقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود و بحسب الماهية.

و كيف كان؛ فالمقدمية تقتضي تعدد المقدمة و ذبها وجودا، ضرورة: تعدد العلة و المعلول وجودا، و من المعلوم: انتفاء هذا التعدد بين الكلي و فرد، فحديث المقدمة أجنبي عن الفرد.

و حاصل الوجه الثاني. و هو ما أشار إليه بقوله: «إنما يجدي.» إلخ. أنه لو سلم مقدمية الفرد لوجود الكلي، فهي إنما تجدي في جواز اجتماع الأمر و النهي إذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين المأمور بها و المنهى عنها حتى يتعلق به الأمر و النهي معا بلحاظ فرديته لهما؛ لكن الأمر ليس كذلك، لأن المجمع في مسألة اجتماع الأمر و النهي ليس فردا لماهيتين حتى يتعدّد ماهية، و يصح تعلق الأمر و النهي به، بل هو فرد لماهية واحدة، كما تقدم في المقدمة الرابعة، فيمتنع تعلقهما به؛ لاستلزامه اجتماع الضدين، و هما الأمر و النهي.

و كيف كان؛ فبعد وضوح كون المجمع واحدا يمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه و إن سلمنا مقدمية الفرد للكلي؛ لاستلزامه اجتماع الضدين لكون الفرد و هو المجمع واحدا

يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهية وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحدا.

=====

وجودا و ماهية كما عرفت في المقدمة الرابعة، «قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها» أي: الفرد بحسب الماهية أيضا واحد كوحده وجودا.

قوله «وقد عرفت.» إلخ إشارة إلى ما تقدم في المقدمة الرابعة من كون المجمع واحدا وجودا و ماهية.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - القول بالامتناع يتوقف على تمهيد مقدمات.

1 - خلاصة تلك المقدمات:

المقدمة الأولى: هي تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية دون مرتبة الاقتضاء والإنشاء؛ إذ لا مانع من كون شيء ذا مصلحة من جهة و ذا مفسدة من جهة أخرى في مرتبة الاقتضاء، كما لا مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه و لو مع اقترانه بالمانع في مرتبة الإنشاء، فإن الإنشاءات المجردة عن الإرادة و الكراهة لا تناف بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها. و لكن اجتماع الأمر و النهي الفعلين بنفسه محال لكونه من اجتماع الضدين الذي هو محال، فيلزم التكليف المحال؛ لا التكليف بالمحال الذي هو جائز عند بعض كالأشاعرة.

المقدمة الثانية: هي في بيان تعيين ما هو متعلق الحكم و هو ليس إلا نفس المعنون الذي هو فعل المكلف، بمعنى: أن المكلف يكلف بإصدار و إيجاد ذلك الفعل، لأن الحكم تابع للملاك، و الملاك إنما هو في فعل المكلف الذي هو المعنون لا في عنوانه و اسمه، فإن العناوين و الأسماء لا تكون وافية بالمصلحة و الغرض، فلا وجه لتعلق الحكم بها؛ بل يتعلق بما فيه الملاك و المصلحة و هو المعنون.

المقدمة الثالثة: أن تعدد الوجه و العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

و ملخص ما أفاده المصنف في تقريب المقدمة الثالثة هو: أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون و لا تتلحم به وحدته، و يشهد لذلك صدق العناوين المتعددة على الواجب تعالى مع بساطته و وحدته، حيث يصدق عليه تعالى عنوان العالم و المريد و القادر و المغني و غيرها من الصفات الكمالية و الجلالية، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، فمجرد

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجودا و لا تشمل به وحدته أصلا.

2- المقصود من المقدمة الرابعة هو دفع توهمين:

أحدهما: توهم ابتناء القول بالامتناع على أصالة الوجود، و القول بالجواز على أصالة الماهية.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس و الفصل، و القول بالامتناع على عدم تعدده.

أما بطلان التوهم الأول: فلأن هذا التوهم مبني على تعدد الماهية لموجود واحد، و هو غير معقول؛ إذ لا يعقل أن يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة، فحينئذ:

لا يتفاوت بين القول بأصالة الوجود أو الماهية؛ إذ المجمع واحد على كلا القولين، سواء كان الأصل في التحقق هو الوجود أو الماهية.

و من هنا ظهر فساد التوهم الثاني؛ إذ كما لا يعقل تعدد الماهية لموجود واحد كذلك لا يعقل تعدد الجنسيتين القريبتين و الفصلين كذلك.

أما صدق العناوين أو العنوانين على المجمع: فليس من قبيل صدق الأجناس و الفصول؛ حتى يكون أحدها متعلقا للأمر و الآخر متعلقا للنهي.

و المتحصل: هو استحالة تعلق الأمر و النهي بالمعنون؛ لاستلزامه اجتماع الضدين المستحيل عقلا.

إذا عرفت هذه المقدمات فيقال في تقرير الامتناع: أن نتيجة المقدمات المذكورة هي:

أن المجمع. كالصلاة في الدار المغصوبة. يكون واحدا وجودا و ماهية، فيكون تعلق الأمر و النهي به محالا؛ لاستلزامه اجتماع الضدين.

3- و توهم ارتفاع محذور اجتماع الضدين. على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد مدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة؛ من إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهية، فيمتنع تعلق حكيمين متضادين على معنون واحد لكونه واحدا وجودا و ماهية.

و كذلك لا يجدي في ارتفاع غائلة اجتماع الضدين: كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه؛ و ذلك لمنع مقدمية الفرد للكلي أولا؛ لأن المقدمية تقتضي الاثنية و التعدد، و لا تعدد بين الفرد و الكلي؛ لأن الفرد هو عين الكلي، و لا تجدي مقدمية الفرد في جواز الأمر و النهي. ثانيا: لو سلمنا المقدمية و ذلك إن مقدمية

ثم إنه قد استدل (1) على الجواز بأمور:

منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره، وقد وقع كما في الفرد إنما تجدي في جواز الاجتماع إذا كان الفرد مقدمة للطبيعتين المأمور بها والمنهي عنها حتى يتعلق به الأمر والنهي معا بلحاظ فرديته لهما، وليس الأمر كذلك، لأن المجمع في مسألة الاجتماع ليس فردا لماهيتين حتى يتعدد ماهية ويصح تعلق الأمر والنهي به؛ بل هو فرد لماهية واحدة كما عرفت في المقدمة الرابعة، فيمتنع تعلقهما به لاستلزامه اجتماع الضدين لكون الفرد. وهو المجمع. واحدا وجودا و ماهية.

=====

4. رأي المصنف «قدس سره»:

هو: امتناع اجتماع الأمر والنهي تبعا للمشهور.

### في أدلة جواز الاجتماع

### الدليل الاول أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره

#### إشارة

(1) يعني: قد استدل القائلون بالجواز. مضافا إلى الدليلين السابقين. بأمور: منها: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره». و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الدليل المزبور يرجح إلى القياس الاستثنائي، والاستدلال به إنما يتم بعد ثبوت أمرين: أحدهما: الملازمة بين المقدم والتالي والآخر: بطلان التالي لينتج بطلان المقدم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب الاستدلال: إن الملازمة ثابتة إذ لو لم يكن الاجتماع جائزا لم يقع في الشريعة المقدسة؛ لامتناع وقوع ما هو ممتنع ومستحيل كاجتماع الضدين أو التقيضين. وقد وقع الاجتماع في الشريعة.

ومن البديهي: أن وقوع شيء أقوى دليل على إمكانه، فقيام الدليل على اجتماع حكمين. مع التضاد بين الأحكام الخمسة على ما عرفت في المقدمة الأولى. كاشف عن كون تعدد الجهة مجديا في الاجتماع؛ وإلا لما جاز الاجتماع للتضاد المزبور.

فراجع التضاد هو تعدد الجهة مطلقا، سواء كان الحكمان المجتمعان هما الوجوب والحرمة أم الاستحباب والكراهة، فحاصل الدليل: أن العبادات المكروهة مجمع على صحتها، وقد جمع فيها الاستحباب والكراهة، فلو لم يجدي تعدد الجهة لم يجتمعا؛ لما عرفت من: تضاد الأحكام. هذا تمام الكلام في ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي.

و أما بطلان التالي. وهو عدم وقوع الاجتماع. فأوضح من الشمس، فينتج بطلان المقدم أعني: عدم جواز الاجتماع، فالنتيجة هي: جواز الاجتماع؛ لاستحالة ارتفاع التقيضين.

العبادات المكروهة؛ كالصلاة في مواضع (1) التهمة، وفي الحمام، والصيام في السفر، وفي بعض الأيام (2).

بيان الملازمة (3): أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد؛ بداهة: تضادها بأسرها، والتالي باطل، لوقوع اجتماع

=====

(1) والمراد بمواضع التهمة هي: الأمكنة التي يتهم المصلي فيها على استخفافه بالصلاة. كالمعاطن والمزابيل، وقد ورد النهي عن الصلاة فيها في جملة من الأخبار.

(2) كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء. وفي الصلاة في الحمام يجتمع الوجوب والكراهة إن كانت الصلاة فريضة، والاستحباب والكراهة إن كانت نافلة. وكذا في الصوم: فإن كان مستحباً يجتمع فيه الندب والكراهة، وإن كان واجباً كالصوم بدل الهدى في الحج يجتمع فيه الوجوب والكراهة.

والمراد من الصيام في بعض الأيام هو: الصوم يوم عاشوراء.

(3) بيان الملازمة بين المقدم أعني: «لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي» والتالي أعني:

«لما وقع نظيره»: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماع الأمر والنهي لما جاز اجتماع الحكّمين أي: اجتماع حكّمين آخرين غير الوجوب والحرمة في مورد تعدد الجهة؛ لعدم اختصاص الوجوب والحرمة بعة امتناع اجتماعهما وهو تضادهما؛ لأن التضاد ثابت بين جميع الأحكام. والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة مع الوجوب في مثل الصلاة في الحمام إذا كانت فريضة، ووقوع اجتماع الكراهة مع الاستحباب في مثل صلاة النافلة في الحمام، والصوم في السفر، والصوم في عاشوراء. ويحتمل أن يكون الصوم في السفر مثلاً لاجتماع الكراهة مع الوجوب إذا كان الصوم واجباً فيه؛ كالصوم المنذور المعين في السفر، أو كصوم بدل الهدى إذا عجز المكلف عنه، فلا بد من أن يصوم عشرة أيام ثلاثة منها في مكة المكرمة وسبعة منها إذا رجع.

وصوم عاشوراء مكروه مطلقاً، سواء كان في السفر أم في الحضر، لأن بني أمية التزموا صوم هذا اليوم شكراً للانتصار، فتركه فيه مخالفة لهم وهي مطلوبة للشارع المقدس.

وكيف كان؛ فالملازمة في المقام بديهية؛ لوجود التضاد بين جميع الأحكام.

أما بطلان التالي: فمستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية؛ لأنه ظاهرها اجتماع الكراهة والوجوب، والكراهة والاستحباب كما في الأمثلة المذكورة. وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بجوابين إجماليين وتفصيليين.



الكرهية والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام، و الصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب، في مثل الصلاة في المسجد أو الدار (1).

و الجواب عنه: أما إجمالاً: فإنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة: أن الظهور لا- يصادم البرهان، مع إن قضية ظهور تلك الموارد: اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين فهو (2) أيضاً -

=====

### أما الجواب عنه إجمالاً فمرجه إلى أمرين:

أحدهما: أن أدلة العبادات المكروهة في الأمثلة المذكورة ظاهرة في جواز اجتماع الحكمين، فيقال في الجواب: أنه بعد قيام البرهان العقلي و الدليل القطعي على استحالة الاجتماع في شيء واحد ذي عنوانين لا بد من التصرف و التأويل فيما ظاهره الاجتماع، ضرورة: أن ظهور الأدلة في الاجتماع لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع؛ لأنهما من قبيل النص و الظاهر في لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص و ارتكاب التأويل في الظهور، و معه لا يبقى ظهور في اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة.

و كيف كان؛ فقد ظهر وجه الإجمال، و أن المصنف لم يبين كيفية التصرف و التأويل.

و مجمل الكلام في المقام: أنه بعد التأويل يسقط ظهور الأدلة في الاجتماع عن الحجية و الدليلية هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

ثانيهما: أن المجوز قد ادعى الجواز فيما إذا كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه كما في (صل و لا تغصب) لا بعنوان واحد، كما في العبادات المكروهة كقوله:

(صلّ و لا تصل في الحمام) و عليه: فالمجوز أيضاً ممن يجب عليه التخلص عن هذه العويصة. هذا ما أشار إليه بقوله: «و لا يقول الخصم بجوازه كذلك» أي: لا يقول:

بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

(1) فإن أتينا بالفريضة في الدار فقد اجتمع فيها الوجوب مع الإباحة، و إن أتينا بالفريضة في المسجد فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاستحباب أو الاستحباب مع الإباحة كما لو أتينا بالنافلة في المسجد.

(2) فالخصم القائل بجواز الاجتماع مع تعدد العنوان و الجهة كالقائل بالامتناع مطلقاً لا بد له من التفصي عن إشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد في الموارد المذكورة.

لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

و أما تفصيلاً: فقد أوجب عنه بوجوه (1) يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام فحاصل الكلام في المقام: أنه لا بد على كلا القولين من التفصي عن محذور الاجتماع خصوصاً على القول بالجواز إذا لم يكن للمأمور به مندوحة، فإنه إذا كان له مندوحة أي: بدل كالصلاة في الحمام. حيث إن العبد يقدر على إيجادها في المسجد أو الدار.

=====

أمكن القول بعدم توجه الأمر بالصلاة في هذا المورد المكروه أعني: الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع. بخلاف ما إذا لم يكن له مندوحة كصوم عاشوراء، فإن الأمر الاستجابي متوجه إليه يقيناً؛ لأن صوم كل يوم مستحب في نفسه لا لبديته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلا بد للقائل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقائل بالامتناع.

و كيف كان؛ فلا يبقى للخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع في الموارد المذكورة على جواز الاجتماع أصلاً؛ بل المصنف «قده» ألزم المستدل بها بالتأويل لأجل العنوان الواحد فيها، فالمانع والمجوز يكونان ملزمين بالتصرف والتأويل في هذه الموارد كما هو واضح.

(1) أي: الجواب تفصيلاً. قد أوجب عن الإشكال بوجوه عديدة مذكورة في التقريرات، وقد أطال الكلام صاحب التقريرات في الجواب عنه؛ إلاّ إن ذكر تلك الوجوه بما فيها من النقض والإبرام يوجب طول الكلام الذي لا يليق بالمقام. فالأولى حينئذ الإقتصار على الجواب التحقيقي؛ بحيث تنقطع مادة إشكال الاجتماع، فيقال وعلى الله تعالى الاتكال والاعتماد والتوكل:

إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

### في أقسام العبادات المكروهة و أحكامها

وقبل بيان أحكام أقسام العبادات المكروهة ينبغي بيان ما هو الفرق بين تلك الأقسام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه إذا أمر بطبيعة وجوباً أو ندباً فتارة: تكون لها أفراد عرضية أو طولية يتخير المكلف بينها عقلاً كما في الأول، و شرعاً كما في الثاني.

و أخرى: لا تكون لها أفراد يتخير بينها عقلاً أو شرعاً؛ بل كل فرد منها كان واجباً أو

مستحبا على التعيين، فالمأمور به في الأول يكون مما له البدل كالفرائض اليومية و نوافلها، حيث يتخير المكلف بين أن يأتي بها في هذا المكان أو في ذاك المكان أو في مكان ثالث، هذا في الأفراد العرضية.

و أما في الأفراد الطولية فكذلك يتخير المكلف بين أن يأتي بها في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره؛ فكل فرد من الأفراد العرضية أو الطولية يكون بدلا عن الآخر يجب أو يستحب تخيرا.

هذا بخلاف القسم الثاني حيث لا بدل للطبيعة التي تعلق بها الأمر وجوبا أو ندبا، فالمأمور به مما لا بدل له؛ إذ ليس حينئذ كل فرد بدلا عن الآخر كصوم شهر رمضان أو صوم سائر الأيام، فإن صوم كل يوم واجب أو مستحب على التعيين، وهكذا النوافل التي ليس لها وقت خاص ولا عنوان مخصوص، فإنها مما تستحب في كل وقت يسع ركعتين على التعيين. هذا كله في العبادات الواجبة أو المستحبة بقسميها أي: مما لا بدل و ما له البدل.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول. في الفرق بين أقسام العبادات المكروهة التي قسمها المصنف على ثلاثة أقسام: إن الفرق بينها يتضح بعد ذكر مثال لكل واحد منها.

فمثال ما لا بدل له: هو صوم عاشوراء؛ بناء على كراهته. أو صوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء، أو النوافل المبتدأة عند طلوع الشمس أو غروبها.

و مثال ما له البدل: كالصلاة في الحمام، أو في معاطن الإبل، أو في مرابط الخيل، أو في مراض الغنم أو غيرها من الأماكن التي تكره فيها الصلاة. ثم ما هو الجامع بين هذين القسمين: أن النهي فيهما يكون متعلقا بنفس العبادة و بذاتها كما صرح به المصنف بقوله: «ما تعلق به النهي بعنوانه و ذاته»، فنفس الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها أو في الحمام تكون مكروهة.

في قبال القسم الثالث و هو: ما إذا تعلق النهي بالعبادة، و لكن لا بذاتها و عنوانها، بل علم من الخارج أن النهي به لأجل عنوان يتحد معها وجودا أو يلازمها خارجا، فالمنهي عنه حقيقة هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة وجودا أو الملازم لها خارجا؛ لا نفس العبادة و ذاتها كالصلاة في مواضع التهمة فهي تكون منهيها عنها لأجل اتحاد الصلاة مع الكون في مواضع التهمة المنهي عنه، فالنهي لم يتعلق بذات العبادة و لا بعنوانها الذي هو عنوان الصلاة كما في القسمين السابقين؛ بل تعلق بالكون الذي يتحد مع الصلاة

طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال، فيقال وعلى الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

وثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أما القسم الأول (1): فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً ومع وجوداً إذا كانت الصلاة عبارة عن الأكوان وهي كون المصلي حال القيام، وكونه حال الركوع والسجود.

=====

وأما إذا كانت الصلاة عبارة عن الأفعال والأقوال. أي: القيام والقعود والانحناء والاستقبال والتكبير والقراءة والذكر والشهد والتسليم. وكانت الأكوان خارجة عن حقيقة الصلاة، فكان النهي متعلقاً بالكون الذي هو ملازم للصلاة خارجاً أي: لا تتحقق الصلاة في الخارج إلا بسبب الكون، يعني: كون المصلي في مكان من الممكنة، فالكون ملازم للصلاة خارجاً. هذا تمام الكلام في الفرق بين الأقسام.

(1) هذا شروع في بيان الجواب عن الإشكال ببيان أحكام تلك الأقسام.

وحاصل الكلام في المقام: أن النهي عن القسم الأول يكون تنزيهاً بعد الإجماع على أن القسم الأول يقع صحيحاً، ولازم قيام الإجماع على صحة العبادة قرينة على أن يكون الترك أرجح، وحينئذ يكون النهي تنزيهاً لا تحريمياً، ضرورة: عدم اجتماع صحة العبادة مع النهي التحريمي عنها.

وكيف كان؛ فالإجماع على صحة العبادة قرينة جلية على كون النهي تنزيهياً.

وتوضيح الجواب عن القسم الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن الكراهة في الموارد المذكورة ليست كراهة مصطلحة. وهي التي تنشأ عن مفسدة في الفعل. إذ لو كانت الكراهة في المقام كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل غالبية على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً، ضرورة: عدم إمكان التقرب إلى المولى بما هو مبغوض له ومشمئط على مفسدة غالبية، مع إنه لا شبهة في وقوع الفعل صحيحاً و إمكان التقرب به

ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة «عليهم السلام» على الترك.

إما (1) لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا إلى المولى، فتكون الكراهة حينئذ بمعنى مرجوحية الفعل عن الترك من دون أن تكون فيه مفسدة و منقصة؛ بل فيه مصلحة كما في الترك، غاية الأمر: أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل و أرجح منها.

=====

و هذا الرجحان إنما هو من ناحية انطباق عنوان ذي مصلحة عليه؛ كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك صوم عاشوراء؛ لأنهم يلتزمون به فرحا لانتصارهم على الإمام الحسين «عليه السلام».

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه يكون كل من الفعل و الترك ذا مصلحة، و لذا لو أتى بالفعل يقع صحيحا، على هذا: فالحكم الفعلي في القسم الأول من العبادات المكروهة و هو الكراهة بمعنى المرجوحية؛ لا الكراهة المصطلحة، فحينئذ: لم يجتمع فيها أمر و نهى حتى يقال بجواز الاجتماع. و تكون العبادات المكروهة برهانا عليه.

نعم؛ كان الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتزاحمين لوجود المصلحة فيهما، فيجري عليهما حكم التزاحم من التخيير مع تساويهما و التعيين مع أهمية أحدهما، حيث إن المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال.

و في المقام: بما أن الترك أهم من الفعل فيقدم عليه، و أن الفعل أيضا يقع صحيحا؛ لعدم قصور فيه أصلا من ناحية الفعل لمحبوبيته و وفائه بغرض المولى، كما هو الحال في جميع موارد التزاحم بين المستحبات؛ بل الواجبات فإنه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم من جهة اشتماله على الملاك و محبوبيته في نفسه. هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن القسم الأول مع رعاية الاختصار.

(1) هذا خبر لقوله: «فالنهي تنزيها». إلخ، و شروع في الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهة. و قد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما. و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

«و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك.» إلخ، و هذا ما يأتي في كلام المصنف «قده».

و حاصل الوجه الأول. على ما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 112». أنه يمكن أن يكون النهي فيها الموجب لمرجوحية فعلها لأجل انطباق عنوان راجح على الترك أو جب أرجحية الترك من الفعل الذي يكون ذا مصلحة أيضا، فيكون كل من الفعل و الترك ذات مصلحة، و لذا لو أتى بالفعل وقع صحيحا، غايته أن مصلحة الترك أكثر من مصلحة الفعل، و لوجود المصلحة فيهما يكون الترك في الحقيقة مأمورا به كالفعل، فيصير

مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتحخير بينهما لو لم يكن (1) أهم في البين، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحا، حيث إنه (2) كان راجحا و موافقا للغرض، كما (3) الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتزاحمين و يجرى عليهما حكم التزاحم من التحخير مع تساويهما في الملاك، و التعيين مع أهمية أحدهما، ففي مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحية تركه من فعله لأجل انطباق عنوان راجح عليه؛ كمخالفة بني أمية، حيث إن مخالفتهم أهم في نظر الشارع من مصلحة الصوم، و لذا صار الترك أرجح من الفعل، كما هو الشأن في سائر موارد التزاحم، فإن الأهم يقدّم على المهم مع بقاء مصلحة المهم بحالها، و لذا لو صام صح بناء على كفاية الملاك في صحة العبادة، و على هذا: فالحكم الفعلي في القسم الأول من العبادات المكروهة هو الكراهة، فلم يجتمع فيها أمر و نهى حتى يقال بجواز الاجتماع، و تكون العبادات المكروهة برهانا عليه.

=====

و حاصل الوجه الثاني: أن أرجحية الترك يمكن أن تكون لأجل ملازمة الترك لعنوان ملازم معه لا منطبق عليه؛ كملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء و الجزع على الحسين المظلوم «عليه السلام»، و كملازمة ترك صوم يوم عرفة للنشاط في الدعاء، و المفروض: أن مصلحة البكاء في يوم عاشوراء أو الدعاء في يوم عرفة أرجح من مصلحة صومهما. فالنهى عن صومهما يكون لملازمة تركه لهذين العنوانين أو غيرهما.

و الفرق بين الوجهين: أن الترك على الوجه الأول يكون متعلق البعث حقيقة؛ لانطباق العنوان الراجح عليه و اتحاده معه. بخلاف هذا الوجه الثاني حيث إن الترك بناء عليه لا يكون متعلق الطلب حقيقة؛ لعدم انطباق العنوان الملازم الذي تكون المصلحة قائمة به عليه، فإسناد الطلب إلى الترك حينئذ يكون بالعرض و المجاز، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع، و الجريان إلى النهر و الميزاب، و الحركة إلى جالس السفينة كما لا يخفى.

و كيف كان؛ فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الأول و هو انطباق العنوان عليه؛ فلا يلزم اجتماع الأمر و النهي على كلا الوجهين، فلا تكون العبادات المكروهة من أدلة الجواز.

(1) هذا بيان لحكم التزاحم، و حيث إن المفروض هو أهمية الترك فيتعين.

(2) أي: الآخر المراد به الفعل. و هذا تعليل لوقوع المزاحم المهم. و هو الفعل.

صحيحا، و حاصل وجه صحته: موافقته للغرض، و هو المصلحة.

(3) أي: كما وقع الآخر صحيحا جار في سائر المستحبات المتزاحمات، فإذا أتى بالمستحب المهم و ترك المستحب الأهم وقع صحيحا؛ لاشتماله على المصلحة.

هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات، بل الواجبات (1).

و أرجحية (2) الترك من الفعل لا توجب (3) حزاة و منقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فإن الحزاة و المنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به.

=====

(1) يعني: إذا أتى بالواجب المهم و ترك الأهم كان صحيحا؛ لأجل ما فيه من المصلحة.

(2) إشارة إلى توهم و هو أن يقال: إن أرجحية الترك من الفعل يوجب حزاة في الفعل، و معها لا أمر بالفعل فلا يقع صحيحا.

و حاصل الدفع: أن أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة و منقصة في الفعل أصلا؛ كما يوجب الحزاة ما إذا كان في الفعل مفسدة غالبية على مصلحته؛ كالصلاة المزاحمة لفعل الإزالة، فإن الصلاة ذات مصلحة قليلة و مفسدة كثيرة، فتكون الصلاة حينئذ ذات حزاة «و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع».

و بتقريب آخر: قوله: «و أرجحية الترك...» إلخ إشارة إلى توهم الفرق بين المقام الذي يكون الفعل فيه مرجوحا، و الترك راجحا، و بين المستحبات المتزاحمة فيكون قياس المقام بالمستحبات المتزاحمة قياسا مع الفارق، و القياس إذا كان كذلك كان باطلا.

و حاصل الفرق: أن المستحبات المتزاحمة يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه، فيصح التقرب بفعله بلا إشكال، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ في صورة تساوي مصلحتي الفعل و الترك يشكل التقرب بأحدهما فضلا عما إذا كانت إحدى المصلحتين أقوى من الأخرى، كما هو المفروض، حيث إن مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل، و مع الأقوائية الموجبة لمرجوحية الفعل كيف يمكن التقرب به، بل المقرب هو الترك فقط. هذا تمام الكلام في تقريب التوهم المزبور.

(3) خبر لقوله: «و أرجحية الترك...» إلخ، و دفع للتوهم المزبور و حاصله: إن المانع عن التقرب ليس مطلق مرجوحية الفعل من الترك؛ بل المانع هو مرجوحيته لمفسدة و منقصة في الفعل نفسه دون مرجوحيته، لأجل اهتمام الشارع بمصلحة الترك زائدا على مصلحة الفعل الموافقة للغرض، فإنه ليس مانعا عن التقرب به مع اشتماله على مصلحة في نفسه، و هناك تطويل للكلام بالنقض و الإبرام تركناه رعاية للاختصار المطلوب في المقام.

قوله: «و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع» أي: لكون المفسدة الغالبة على مصلحة الفعل مانعة عن التقرب به لا يقع الفعل صحيحا بناء على القول بالامتناع و تغليب جانب النهي على الأمر، هذا «بخلاف المقام» و هو كون كل من الفعل و الترك ذا

بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان و موافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزاة فيه أصلا.

و إما (1) لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك (2) من دون انطباقه (3) عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا (4) في إن الطلب المتعلق به حينئذ (5) ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز، فإنما يكون (6) في الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان.

بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به (7) حقيقة كما في سائر المكروهات (8) من غير مصلحة، «فإنه على ما هو عليه» أي: فإن الفعل على ما هو عليه من الرجحان لا- يصير مرجوحا بسبب أرجحية الترك منه؛ بل هو على ما هو عليه من الرجحان صالح لصحة التقرب به، فيقع صحيحا لو أتى به المكلف كالفعل الذي لم يكن تركه راجحا.

=====

(1) عطف على قوله: «إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة» و عدل له، و هو الثاني من الوجهين اللذين أجاب لهما المصنف عن إشكال القسم الأول من العبادات المكروهة. و قد ذكرنا تقرب الوجهين و الفرق بينهما فلا حاجة إلى توضيح هذا الوجه الثاني هنا.

(2) أي: ذي مصلحة من دون انطباق ذلك العنوان على الترك.

(3) أي: من دون انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، يعني: ليس النهي لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما في القسم الأول، فيكون الترك على هذا الوجه الثاني كالترك على الوجه الأول و هو انطباق العنوان عليه.

(4) هذا إشارة إلى الفرق بين الوجهين، و قد بينا الفرق سابقا، فلا حاجة إلى التكرار.

(5) أي: حين ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة ليس الطلب بالترك بحقيقي.

(6) أي: يكون النهي و الطلب في الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان، كما إذا فرضنا أن ترك صوم يوم عاشوراء ملازم لإتيان زيارة عاشوراء و فيه مصلحة راجحة على مصلحة الصوم، فالطلب ذاتا و حقيقة متعلق بفعل الملازم لا بترك الصوم، و إنما أسند إليه بالعرض و المجاز؛ كأسناد الجريان إلى الميزاب.

(7) لتعلق الطلب بالترك حقيقة، و كونه حقيقيا إنما هو لانطباق العنوان عليه.

(8) غرض المصنف هو: تنظير صورة انطباق العنوان على الترك. في كون الطلب المتعلق بالترك حقيقيا. بالمكروهات المصطلحة، فكما أن النهي فيها يتعلق بها حقيقة فكذلك في صورة انطباق عنوان على الترك، فلا فرق بينهما من حيث كون النهي في كليهما على نحو الحقيقة إلا من حيث منشأ تعلق النهي و الطلب، فإنه في المكروهات المصطلحة هو المنقصة في نفس الفعل، و هي أوجبت تشريع الحكم بالكراهة، و في الترك



فرق إلا- إن منشأه فيها حزاة و منقصة في نفس الفعل، وفيه (1) رجحان في الترك، من دون حزاة في الفعل أصلا، غاية الأمر: كون الترك أرجح.

نعم (2)، يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي رجحانه الناشئ من انطباق عنوان راجح عليه من دون حزاة و منقصة في نفس الفعل؛ كما هو شأن المكروه المصطلح.

=====

(1) أي: منشأ النهي و الطلب في القسم الأول من العبادات المكروهة هو رجحان الترك؛ لا لأجل منقصة في الفعل، بل لأجل عنوان راجح منطبق على الترك. هذا ما أشار إليه بقوله: «غاية الأمر كون الترك أرجح».

(2) هذا استدراك على قوله: «فإن النهي تنزيها عنه...» إلخ، حيث يكون ظاهره:

كون النهي مولويا و هو على قسمين؛ لأن المراد بالكراهة ليس كراهة مصطلحة ناشئة عن مفسدة في الفعل؛ بل بمعنى: مرجوحية الفعل من الترك مع ما فيهما من المصلحة، غاية الأمر: أن مصلحة الترك أرجح من مصلحة الفعل. و رجحان الترك إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، كانباق مخالفة بني أمية على ترك صوم عاشوراء. و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة عليه؛ كما إذا فرضنا أن ترك صوم عاشوراء ملازم لإتيان زيارة عاشوراء و فيه مصلحة راجحة على مصلحة الصوم.

و الفرق بين القسمين و الوجهين هو: أن إسناد النهي و الطلب إلى الفعل على الوجه الأول حقيقة، و على الوجه الثاني مجاز، و على كلا الوجهين لا يلزم اجتماع حكيمين متضادين أعني: الاستحباب و الكراهة المصطلحة حتى يقال بجواز الاجتماع و تكون العبادات المكروهة برهانا عليه. هذا خلاصة الكلام في الجواب الأول و الثاني عن القسم الأول.

ثم قوله: «نعم؛ يمكن أن يحمل النهي. في كلا القسمين. على الإرشاد...» إلخ.

جواب ثالث عن القسم الأول، و حاصل هذا الجواب الثالث إن هذا النهي ليس مولويا، بل إرشاد إلى رجحان مصلحة الترك من مصلحة الفعل؛ إما لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، كما هو الوجه الأول. و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، و يكون إسناد النهي إلى الفعل في كلا- القسمين على نحو الحقيقة؛ لأن النهي المولوي و إن كان تابعا للمفسدة في متعلقه إلا إن النهي الإرشادي ليس تابعا للمفسدة في المتعلق؛ بل إرشاد إلى وجود المصلحة في الترك، من دون فرق بين أن يكون لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلك.

و كيف كان؛ فالنهي الإرشادي لا ينافي الأمر المولوي، فهما لا يندرجان في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه: يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض و المجاز، فلا تغفل.

و أما القسم الثاني (1): فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول، هذا تمام الكلام في الجواب عن القسم الأول.

=====

و المتحصل: إن النهي في القسم الأول على أربعة أقسام؛ لأنه إما مولوي وإما إرشادي، و على كل تقدير: فإما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة.

(1) و هو ما تعلق النهي بذات العبادة و عنوانها مع وجود البدل لها؛ كالصلاة في الحمام مثلاً، و قد أجاب المصنف عن هذا القسم بما يرجع إلى وجهين؛ أحدهما: نظير ما تقدم في القسم الأول من كون النهي تنزيهاً بمعنى بمرجوحية الفعل الذي تعلق به النهي على التفصيل الذي تقدم فراجع.

فيقال في الجواب في هذا القسم الثاني و هو - ما تعلق النهي بذات العبادة و كان لها بدل - إن النهي عن الصلاة في الحمام إما لأجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو لأجل عنوان يلازمها؛ كاشتياش الحواس و عدم حضور القلب المنافي للإقبال. هذا بناء على كون النهي مولويًا، و يمكن أن يكون إرشاداً إلى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كما مر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل».

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة...» إلخ.

و حاصله: أن النهي عن الصلاة في الحمام مثلاً- يمكن أن يكون إرشاداً إلى منقصة حاصلة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها؛ إذ للطبيعة بنفسها مع الغض عن المشخصات الملاءمة و غيرها مقدار من المصلحة، و بتشخيصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحة كالصلاة في المسجد، و بمشخص لا يلائمها و لا يخالفها كالصلاة في الدار تبقى مصلحة الطبيعة بحالها، و لا تزيد و لا- تنقص، فالمشخصات على أقسام و النهي المتعلق بالطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم لها يكون إرشاداً إلى المنقصة الحاصلة من تشخص الطبيعة به.

و على هذا: فلا يكون النهي مولويًا حتى يقال باجتماع الكراهة و الوجوب أو الاستحباب، هذا خلاصة الكلام في الجواب عن القسم الثاني.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإن (1) تشخيصها بتشخص وقوعها فيه لا- يناسب كونها معراجا، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه، ولا حزاة فيه أصلا، بل كان راجحا كما لا يخفى.

وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة، وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها - إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة - لها مقدار من المصلحة (2) والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، و تزداد تلك المزية فيما كان تشخيصها (3) بما له شدة الملاءمة، و تنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، و لذلك (4) ينقص ثوابها تارة و يزيد أخرى، و يكون النهي فيه (5) لحدوث نقصان في مزيته فيه

=====

(1) تعليل لنقصان المصلحة بسبب تشخص وقوع الطبيعة بمشخص غير ملائم لها، و حاصل التعليل: أن الطبيعة بتشخيصها بمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجية، كوقوعها في الحمام و إن لم يكن نفس الكون فيه ذا حزاة و منقصة، بل ربما كان راجحا، كالدخول فيه للغسل و التنظيف أو غير ذلك بخلاف الصلاة في مواضع التهمة، فإن في نفس الكون فيها حزاة و كراهة كما أنه تحصل للصلاة لتخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة لها مزية كالصلاة في المسجد و المشاهد المشرفة، فتكثر بها المصلحة.

(2) أي الطبيعة المأمور بها «في حدّ نفسها لها مقدار من المصلحة و المزية كالصلاة في الدار مثلا».

(3) أي: تشخص الطبيعة بمشخص له شدة الملاءمة كالصلاة في المسجد.

(4) يعني: و لأجل زيادة المصلحة و نقصانها بالمشخص الملائم و المنافر ينقص ثوابها تارة، و يزيد أخرى.

(5) أي: يكون النهي فيما كانت العبادة متشخصة بخصوصية لم تكن ملائمة للعبادة. إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و إلى ما يكون أكثر ثوابا منها و قد عرفت غير مرة: أنه لا تنافي بين النهي الإرشادي و الأمر المولوي و اجتماعهما لا يكون دليلا على جواز الاجتماع

و كيف كان، فالنواهي المذكورة المتعلقة بالعبادات ليست على ظواهرها من المولوية حتى يكون اجتماعها مع الأوامر برهانا على جواز الاجتماع.

إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثوابا منه، وليكن (1) هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا.

و لا يرد (2) عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة،

=====

(1) أي وليكن هذا أي: تفسيرهم العبادة المكروهة بكونها أقل ثوابا أقلية بالنسبة إلى الفرد الآخر من نفس تلك الطبيعة لا الأقلية بالإضافة إلى عبادة أخرى.

### مراد من قال: إن الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنها تكون أقل ثوابا

والحاصل: أن من قال: إن العبادة المكروهة عبارة عن العبادة التي تكون أقل ثوابا مراده أنه لو كان هناك طبيعة لها مقدار من الثواب في نفسها ثم كان بعض أفراد تلك الطبيعة أقل ثوابا، باعتبار تشخص تلك الأفراد بخصوصية غير ملاءمة، وليس مرادهم أن كل عبادة أقل ثوابا من ثواب غيرها تكون مكروهة، بل الأفراد الناقصة من الطبيعة مكروهة بمعنى أنها أقل ثوابا من سائر أفراد تلك الطبيعة.

وكيف كان؛ فالملاحظ في أقلية الثواب، وفي أكثريته هو نفس الطبيعة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن مشخصاتها الوجودية، سواء كانت ملائمة لها أم كانت غير ملائمة، فكل فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها إذا كانت مصلحته زائدة على مصلحة أصل الطبيعة فهو مستحب، وأفضل الأفراد كالصلاة في المسجد مثلا. وكل فرد من أفرادها إذا كانت مصلحته ناقصة عن مصلحة أصل الطبيعة المأمور بها فهو مكروه؛ كالصلاة في الحمام. فالمراد من أصل الطبيعة: هو الصلاة التي لا تشخص بمشخص ملائم ولا بعدم الملائم، فهي مقياس و معيار، فيكون هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة تكون بمعنى: أقلية ثوابها كي لا يلزم ما يرد عليه من الإشكاليين كما لا يخفى.

(2) يعني: لا يرد على هذا التفسير ما ذكره صاحب الفصول؛ من أن الكراهة بمعنى:

أقلية الثواب تستلزم أمرين لا يمكن الالتزام بهما، وأولهما: ما أشار إليه بقوله: «بلزوم اتصاف العبادة...» إلخ. و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه...» إلخ.

و حاصل الأمر الأول: هو لزوم اتصاف كل عبادة تكون أقل ثوابا من أخرى بالكراهة. مثلا إذا كان ثواب الصلاة أكثر من الصوم لزم أن يكون الصوم مكروها.

وكذا الحال بالنسبة إلى أفراد طبيعة واحدة مع تشخصها بمشخصات مختلفة من حيث الملاءمة وعدمها، فتكره الصلاة في الحمام بالإضافة إلى الصلاة في الدار. وهكذا، وهذا من البطلان على حد البداهة والضرورة.

و لزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة؛ وحاصل الأمر الثاني: أن تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يستلزم استحباب العبادة المكتنفة بما لا يلائمها ولا ينافرها كالصلاة في الدار، بالإضافة إلى الصلاة في الحمام، ونحوه من المشخصات المنافرة للطبيعة؛ لكون الصلاة في الدار أكثر ثوابا من الصلاة في الحمام، وهذا مما لم يلتزم به أحد من الفقهاء؛ إذ يلزم أن يكون كل من الكراهة والاستحباب من الأمور النسبية، بمعنى: أن الصلاة في الدار مستحبة بالنسبة إلى الصلاة في الحمام، ومكروهة بالنسبة إلى الصلاة في المسجد، هذا تمام الكلام في تقريب الإشكاليين بالأمرين المذكورين.

=====

ولكن لا يرد شيء من الأمرين على تفسير العبادة المكروهة بأقلية الثواب؛ وذلك لما عرفت عند شرح كلام المصنف: «وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها...» إلخ.

فقوله: «لما عرفت...» إلخ تعليل لقوله: «لا يرد عليه».

وحاصل الكلام في المقام: أنه ليس من أقلية الثواب وأكثرية الأقلية والأكثرية المطلقتين؛ بل أكثرية الثواب وأقلية اللتان تضافان إلى نفس الطبيعة المتشخصة بمشخص لا يوجب مزية ولا منقصة، فإذا كان لنفس الطبيعة من حيث هي مقدار حصة من المصلحة، واختلاف المشخصات في الملاءمة وعدمها يوجب زيادة الثوب وقلتها، كما أن الفرد المكروه خصوص العبادة التي يكون ثوابها. لا حتفائها بما لا يلائمها. أقل من ثواب الفرد المتشخص؛ بما لا يلائمه ولا ينافره؛ كالصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة، فلا يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعة بالكراهة، كما لا تتصف الصلاة في الدار ونحوها من الأمكنة المباحة. التي لا توجب زيادة ولا نقصانا في مصلحة الطبيعة.

بالاستحباب بالإضافة إلى الصلاة الواقعة في مكان مكروه كالحمام، لأكثرية ثواب الصلاة في الدار من ثواب الصلاة في الحمام.

وقوله: «وكذا كونه أكثر ثوابا» ناظر إلى ردّ اللازم الثاني.

وحاصل الردّ: أن الأكثرية تلاحظ بالقياس إلى نفس الطبيعة مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر، وعليه: فلا يصح أن يقال: إن الصلاة في المكان المباح كالدار مستحبة بالإضافة إلى الصلاة في الحمام؛ لأن الأكثرية كما عرفت تضاف إلى مصلحة نفس الطبيعة ومن المعلوم: أن مصلحة الصلاة في المكان المباح ليست بأكثر من مصلحة نفس الطبيعة حتى تتصف بالاستحباب.

وبالجملة: المقيس عليه في الأقلية والأكثرية هو خصوص الفرد الذي لا يحدث بسبب تشخصه مزية ولا منقصة، لا طبيعة أخرى، كما في الإيراد الأول، ولا مطلق

لما عرفت من: أن المراد من كونه أقل ثوابا: إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثوابا.

ولا- يخفى: أن النهي في هذا القسم (1) لا يصلح إلا للإرشاد (2)، بخلاف القسم الأول فإنه يكون فيه مولويا، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان.

=====

الأفراد من نفس تلك الطبيعة كما هو مبنى الإراد الثاني، حيث إنه جعل المقيس عليه هو الفرد الذي يحدث بسبب تشخصه منقصة، ولذا توهم أن الصلاة في المكان المباح بالنسبة إلى الصلاة في الحمام مستحبة؛ لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه، على ما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 126».

(1) أي: القسم الثاني من العبادات المكروهة، وهو: كون النهي متعلقا بذات العبادة وعنوانها مع وجود البدل لها.

(2) أي: الإرشاد إلى فرد آخر يكون بدلا عن الفرد المنهى عنه؛ إذ المفروض: وجود البدل للفرد المنهى عنه. ثم إن الحمل على الإرشاد يختص بالتوجيه المختص به، وهو كون النهي لأجل حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه وبين القسم الأول من كون متعلق النهي عنوانا ذا مصلحة منطبقا على العبادة و متحدًا معها، أو ملازما لها.

ووجه عدم صحة حمل النهي في هذا القسم الثاني على غير الإرشاد هو: أن النهي المولوي ولو تنزيها منوط بثبوت مفسدة في متعلقه، أو مصلحة في تقيضه مزاحمة لمصلحته، وهو مفقود في المقام، لوجود المصلحة في متعلقه وعدم مصلحة في تقيضه، بخلاف القسم الأول لوجود المصلحة في متعلقه وفي تركه، ولذا صار أرجح من فعله، فلا بد من كون النهي في هذا القسم الثاني إرشادا إلى منقصة حاصلة في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم؛ ككون الصلاة في الحمام.

وكيف كان؛ فقد عرفت أن النهي في القسم الأول يمكن أن يكون إرشادا إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل لا الإرشاد إلى فعل آخر من تلك الطبيعة، إذ المفروض: كونه مما لا- بدل له كصوم يوم عاشوراء، ويمكن أن يكون لاستحباب الترك مولويا إما لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه كمخالفة بني أمية. وإما لاستلزامه أمرا مطلوبًا كإتيان زيارة عاشوراء، وهذه الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الأول ثم النهي في القسم الثاني.

وأما النهي في هذا القسم الثاني: فإما للوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الأول كما

و أما القسم الثالث (1): فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان، أو الملازمة له بالعرض و المجاز، و كان المنهي عنه به حقيقة ذلك العنوان.

و يمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلى غيرها (2) من سائر الأفراد مما لا يكون متحدا معه، أو ملازما له إذ (3) المفروض: التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزارة ذلك العنوان أصلا.

=====

أشار إليه بقوله: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل، و إما لنقص الثواب بالتشخيص بما لا يلائم العبادة، فحينئذ: يكون النهي إرشاديا لا غير، كما أشار إليه بقوله: «كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها...» إلخ، إلى أن قال: «و لا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصلح إلا للإرشاد»، و قد تقدم وجه ذلك، فلا حاجة إلى التكرار. هذا تمام الكلام في القسم الثاني.

(1) و هو ما تعلق به النهي لا- بذات العبادة؛ بل بما هو مجامع معها وجودا أو ملازم لها خارجا كالصلاة في مواضع التهمة. و حاصل الكلام: أن المصنف لما فرغ من توجيه القسمين الأولين شرع في توجيه القسم الثالث.

و ملخص ما أفاده في الجواب عن القسم الثالث: أنه يمكن أن يكون النهي فيه مولويا، و يمكن أن يكون إرشاديا. و على الأول لا يسند النهي إلى العبادة حقيقة؛ بل بالعرض و المجاز؛ لأن المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة. كالكون في مواضع التهمة. أو الملازم لها فيما إذا كانت الصلاة هي الأقوال و الأفعال، فإسناد النهي إلى الصلاة إذا كان مولويا. بأن يقال: إن الصلاة منهي عنها. إنما هو بالعرض و المجاز؛ لأن المنهي عنه حقيقة هو الكون في مواضع التهمة، ففي الحقيقة لا تكون الصلاة فيها منهيها عنها، فلا يجتمع فيها الكراهة و الوجوب، و لا الأمر و النهي حتى يقال بجواز الاجتماع، فلا دخل لها بمسألة الاجتماع أصلا.

(2) يعني: إلى غير العبادة المنهي عنها من سائر الأفراد التي لا تكون متحدة مع العنوان و لا ملازمة له. و حاصل الكلام في المقام: أن النهي عن العبادة في القسم الثالث يمكن أن يكون عرضيا مولويا، و يمكن أن يكون حقيقيا إرشاديا؛ بأن يكون النهي عن الصلاة في مواضع التهمة للإرشاد إلى الصلاة في غيرها كالصلاة في الدار و المسجد.

(3) تعليل لكون النهي إرشادا إلى سائر الأفراد، بمعنى: أنه لما كان الإتيان بالأفراد السليمة عن الحزارة الواجدة للمزية ممكنا؛ أمكن أن يكون النهي إرشادا إلى تلك الأفراد.

هذا (1) على القول بجواز الاجتماع. و أما على الامتناع: فكذلك (2) في صورة الملازمة.

=====

(1) أي: أن ما ذكرناه. من كون المأمور به حقيقة هي العبادة والمنهي عنه حقيقة هو ذلك العنوان، وإضافة النهي إلى العبادة تكون بالعرض والمجاز. مبني على القول بجواز الاجتماع؛ لكفاية تعدد العنوان في إمكان اجتماع الأمر والنهي، فعنوان العبادة هو المأمور به، والعنوان المتحد الملازم هو المنهي عنه، والتنافي بين الأمر والنهي يرتفع بتعدد العنوان.

(2) يعني: بناء على الامتناع يكون المنهي عنه هو العنوان الملازم، والملازم به عنوان العبادة، هذا في صورة كون العنوان المنهي عنه ملازماً للعبادة و أما في صورة اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة، وانطباقه عليها. و ترجيح جانب الأمر على النهي كما هو المفروض؛ إذا المفروض: صحة العبادة المكروهة بالإجماع كما أشار إليه المصنف في صدر البحث، فيكون حال النهي في هذا القسم الثالث حال النهي في القسم الثاني؛ بل هو يرجع إليه بالدقة؛ وذلك، لأن اتحاد العنوان المنهي عنه مع العبادة يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعة المأمور بها، فينقص بسببه مقدار من مصلحتها، فالنهي إرشاد إلى تلك المنقصة حتى يأتي العبد بالطبيعة في فرد آخر فاقد للحزازة و المنقصة.

و كيف كان؛ فقد أجاب المصنف عن هذا القسم الثالث على الجواز تارة، وعلى الامتناع أخرى، أما على الجواز المبني على تعدد متعلقي الأمر والنهي لأجل تعدد العنوان فحاصله: أنه يمكن أن يكون النهي مولوياً و كان إسناده إلى العبادة مجازياً؛ لأن المكروه هو ذلك العنوان المتحد معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها، ويمكن أن يكون إرشادياً أي: خالياً عن الطلب النفساني، فيكون إسناده إلى العبادة حقيقياً قد أنشئ بداعي الإرشاد إلى سائر الأفراد مما لم يتل بعنوان ذي منقصة متحد معها أو ملازم لها.

و أما على الامتناع: فإن كان النهي لأجل عنوان يلازم العبادة خارجاً فالجواب هو عين جواب المجوز حرفاً بحرف كما أشار إليه بقوله: «و أما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة...» الخ. و أما إذا كان النهي لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً و رجحنا جانب الأمر كما هو المفروض؛ إذ لو كان الراجح جانب النهي لكانت العبادة باطلّة جداً لا مكروهة. فالجواب ما أجيب به في القسم الثاني. أي: الجواب الأخير فيه من كون النهي لمنقصة مغلوطة في الفعل و إنما نهى الشارع عنه إرشاداً إلى سائر الأفراد مما لم يتل بالمنقصة و الحزازة أصلاً.

فالمتحصل: إنه إما لا يلزم الاجتماع لكفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون، وإما يحمل النهي على الإرشاد، فلا تنافي بين النهي الإرشادي و الأمر المولوي.



و أما في صورة الاتحاد و ترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض، حيث إنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث إنه بالدقة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته و مشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة و نقيصة بحسب اختلافها (1) في الملاءمة كما عرفت.

و قد انقذ بما ذكرناه (2)؛ أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقا، وفي هذا القسم على القول بالجواز.

=====

(1) اختلاف المخصصات و المشخصات في الملاءمة و عدمها كما عرفت في القسم الثاني، حيث قال: «لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة...» إلخ، فراجع ما سبق في القسم الثاني.

(2) أي: و قد ظهر بما ذكرناه في معنى أقلية الثواب. و أنها تضاف إلى المصلحة الخاصة القائمة بأصل الطبيعة: إن حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب لا مجال له في القسم الأول الذي لا بدل له أصلا.

وجه عدم المجال: أنه لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدأة و غيرها مما لا بدل له، و تنحصر الطبيعة في فرد واحد أي: ليس لها الأفراد حتى يكون النهي إرشادا إلى الأفراد التي لا منقصة فيها؛ إذ ليس لصوم يوم عاشوراء فرد آخر حتى يحمل النهي عنه على الإرشاد إلى إتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد الآخر منها.

و مجرد أرجحية الترك. لانطباق عنوان ذي مصلحة عليه أو ملازمته للترك. لا- يسوغ حمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على الكراهة، ضرورة: أن مصلحة الترك لأجل ذلك العنوان و إن كانت أرجح من مصلحة الفعل، و لذا يكون تركه أرجح من فعله، إلا إنه ليس من الكراهة بمعنى أقلية الثواب على النحو الذي ذكرناه؛ إذ الأقلية لا بد و أن تكون في بعض أفراد الطبيعة كالصلاة في الحمام بالنسبة إلى البعض الآخر من أفراد نفس هذه الطبيعة كالصلاة في غيره، و لا تلاحظ الأقلية بين طبيعتين كأقلية مصلحة الصوم مثلا من مصلحة الصلاة.

و في القسم الأول من العبادات المكروهة يكون العنوان المتحد أو الملازم أرجح من الفعل، و من المعلوم: مغايرة ذاك العنوان للعبادة، فهما من قبيل الطبيعتين؛ لا فردين من طبيعة واحدة كما هو مورد حمل النهي على أقلية الثواب، فمصلحة صوم عاشوراء باقية

كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر الاستحبابي على حالها، ولا ينقص منها شيء، غاية الأمر: أنه يزاحمها مصلحة أقوى منها، وهذا غير نقصان مصلحة الطبيعة لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

=====

نعم قد تقدم في القسم الأول: إمكان حمل النهي فيه على الإرشاد إلى ترك طبيعة صوم عاشوراء لانطباق عنوان راجح عليه؛ لكنه غير حمله على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعني: الإرشاد إلى ترك فرد من الطبيعة فيه حزاة و منقصة، و الإتيان بفرد آخر منها لا حزاة فيه و لا منقصة كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 131».

قوله: «مطلقاً» أي: سواء قيل بالجواز أم الامتناع.

و حاصل الكلام في المقام: أنه لا مجال لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول. بأن يكون النهي إرشاداً إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل. أما على الجواز: فلعدم المقتضي لحمل النهي على الإرشاد بعد إمكان حمله على المولوي؛ لتعدد متعلق الأمر و النهي، و الحمل على الإرشاد إنما هو لعدم إمكان حمله على المولوي.

و أما على الامتناع: فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهي إرشاداً إلى سائر أفراد الطبيعة المأمور بها مما لا منقصة فيه.

و كيف كان؛ فلما كان وجه عدم حمل الكراهة في القسم الأول على الإرشاد انتفاء الفرد الآخر لا يعقل الفرق بين القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه فقال: «إنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً».

قوله: «و في هذا القسم على القول بالجواز...» إلخ. أي: في القسم الثالث يعني: و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لا مجال لحمل النهي على أقلية الثواب في القسم الثالث أيضاً على القول بالجواز؛ إذ على هذا القول يتعدد متعلق الأمر و النهي، و يستريح القائل بالجواز من دفع الإشكال، فيبقى ظهور النهي على حاله، و لا داعي إلى ارتكاب التأويل فيه بحمله على الإرشاد أو غيره من التأويلات. و كذا الحال على القول بالامتناع في صورة الملازمة؛ لتعدد متعلق الأمر و النهي وجوداً أيضاً.

نعم؛ على القول بالامتناع و الاتحاد تنقص مصلحة الطبيعة؛ لتشخصها بما لا يلائمها، فيحمل النهي عنها على الإرشاد إلى نقصان المصلحة، و الإتيان بالطبيعة في ضمن سائر الأفراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزاة و المنقصة.

قوله: «كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب»، إشارة إلى الجواب عن اجتماع الوجوب و الاستحباب في العبادات. كالصلاة في المسجد..

و حاصل الجواب: أن الأمر الاستحبابي بالصلاة جماعة أو في المسجد مثلاً يمكن

يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقا (1) على نحو الحقيقة (2)، و مولويا اقتضائيا كذلك (3)، و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه (4) ملازمها لما هو مستحب أو متحد معه على القول بالجواز.

=====

حمله على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، كحمل النهي في القسم الثاني و الثالث على الإرشاد إلى منقصة حاصلة في مصلحة الطبيعة المتشخصة بمشخص غير ملائم للطبيعة، فلا يكون في مثل صلاة الجماعة أمر استحبابي و وجوبي حتى يلزم اجتماع الحكامين الفعليين المولويين.

(1) يعني: على كلا القولين من الجواز و الامتناع؛ لأن محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر و النهي هو الحكمان المولويان؛ لا كل حكيم و لو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولويا، فالحكمان المولوي و الإرشادي لا إشكال في جواز اجتماعهما، فلا بأس بكون الأمر بإتيان الصلاة جماعة إرشاديا. و على هذا: فلا يكون مثل الصلاة جماعة. مما اجتمع فيه حكمان مولوي بأصل الطبيعة و إرشادي إلى الفرد الأفضل منها. دليلا على جواز اجتماع حكيمين فعليين حتى يستدل به على جواز اجتماع الأمر و النهي في مسألتنا.

(2) يعني: أن الأمر الإرشادي يتعلق بنفس العبادة، فهي المأمور بها بالأمر الإرشادي حقيقة؛ لا عنوان آخر متحد معها أو ملازم لها حتى تكون العبادة مأمورا بها بالعرض و المجاز.

(3) أي: على نحو الحقيقة، و حاصله: أنه يمكن حمل الأمر الاستحبابي على المولوي الاقتضائي الذي يراد به وجود مصلحة الاستحباب؛ لا- الاستحباب المولوي العقلي حتى يجتمع الحكمان الفعليان، و به يندفع الإشكال أيضا على كلا القولين؛ لأن محل النزاع في مسألة الاجتماع هو: اجتماع الحكيمين الفعليين لا الحكيمين اللذين يكون أحدهما فعليا و الآخر اقتضائيا، و لا يقدر اجتماعهما مطلقا سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا، فيجتمع الأمر الاستحبابي الاقتضائي و الوجوبي الفعلي.

قوله: «و فعليا» عطف على قوله: «اقتضائيا»، يعني: و يمكن حمل الأمر الاستحبابي على المولوي الفعلي؛ لكن مجازا لا حقيقة بأن يكون عروض الاستحباب الفعلي للعبادة بالعرض و المجاز، و يكون معروض الاستحباب حقيقة عنوانا ملازما للصلاة جماعة؛ كما إذا فرض أن المستحب الشرعي هو اجتماع المسلمين في مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فإذا كانت الصلاة جماعة ملازمة لهذا العنوان اتصفت بالاستحباب الفعلي المولوي مجازا، كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 134».

(4) يعني: في مورد كان ملاك الأمر الاستحبابي ملازمة العبادة لعنوان مستحب، أو اتحاد العبادة معه.

و لا- يخفى: أنه لا- يكاد يأتي (1) القسم الأول هاهنا (2)، فإن (3) انطباق عنوان و حاصل الجواب عن اجتماع الوجوب و الاستحباب:  
يرجع إلى وجوه ثلاثة:

=====

الأول: حمل الأمر الاستحبابي على الإرشادي الذي هو أمر حقيقة، من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه.

الثاني: حملة على المولوي الاقتضائي، و هو أمر أيضا حقيقة؛ لكنه في مرحلة الاقتضاء لا الفعلية، و هو يكون فيما إذا كان ملاك الأمر اتحاد العبادة مع عنوان مستحب كالكون في مسجد.

الثالث: حملة على المولوي الفعلي؛ لكن تعلقه بالعبادة يكون بالعرض و المجاز، لكون متعلق الأمر حقيقة العنوان الملازم للصلاة جماعة، كاجتماع المسلمين في مكان واحد؛ لكن هذا الوجه مبني على جواز الاجتماع لتعلق كل من الأمر الوجوبي و النديي بعنوان يخصه.

قوله: «على القول بالجواز» قيد لقوله: «متحد» ضرورة: أنه على الامتناع يستحيل اجتماع الوجوب و الاستحباب الفعلين لتضادهما راجع «منتهى الدراية، ج، 3 ص 135».

(1) الصواب حذف جملة «ما ذكر» عن المتن، أي: «لا يكاد يأتي ما ذكر في القسم الأول هاهنا».

و حاصل ما أفاده: أن ما ذكر في القسم الأول من العبادات المكروهة؛ من كون الترك فيها متحدا أو ملازما لعنوان ذي مصلحة لا يجري في اجتماع الوجوب و الاستحباب؛ كالصلاة في المسجد أو جماعة.

وجه عدم الجريان: هو الفرق بين المقامين، حيث إن العنوان في القسم الأول من العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل و الترك مستحبا. و في المقام ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب و الاستحباب واحد، و لا بد من التأكد، و صيرورة الوجوب أكيدا ناشئا عن مصلحة أكيدة، و إلا لزم اجتماع الضدين، فلا تتصف الصلاة في المسجد مثلا بالاستحباب إلا على القول بالجواز؛ إذ بناء عليه تكون الصلاة بعنوان الكون في المسجد الذي ينطبق عليها مستحبة شرعا، و بعنوان الصلاة الواجبة، فيتعدد موضوع الوجوب و الاستحباب، فيمتنع التأكد؛ لعدم وحدة موضوع المصلحة الوجوبية و الاستحبابية، لأن التأكد فرع الاتحاد، فإذا انتفى الاتحاد. هو الأصل. ينتفي التأكد و هو الفرع.

(2) يعني: في اجتماع الوجوب و الاستحباب كالصلاة في المسجد مثلا.

(3) تقريب: لما عرفت من عدم جريان ما ذكر في القسم الأول في المقام.

راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلا و لو بالعرض و المجاز (1) إلا على القول بالجواز، و كذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض و المجاز فتفطن.

=====

(1) و ذلك لاستحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقي و لو بعنوانين، فلا يكون الواجب مستحبا و لو بالعرض و المجاز؛ لأن العرض و المجاز إنما يتصور فيما كان هناك شيئا متلازما أحدهما واجب و الآخر مستحب، فتكون نسبة فيما كان هناك شيئا متلازما أحدهما واجب و الآخر مستحب، فتكون نسبة الاستحباب إلى الواجب مجازا من باب نسبة صفة أحد المتلازمين إلى الآخر و في المقام ليس إلا شيء واحد، و من البديهي: امتناع اجتماع الضدين في موضوع واحد و لو بعنوانين «إلا على القول بالجواز»؛ بأن يكون تعدد الوجه كافيا في اجتماع الحكيم المتضادين، فعلى هذا القول:

يمنتع القول بتأكيد الوجوب؛ إذ للوجوب موضوع و للاستحباب موضوع آخر، و قد عرفت أن التأكيد فرع للاتحاد.

«و كذا» لا يجري جواب القسم الأول «فيما إذا لازم» الواجب «مثل هذا العنوان» الراجع، و لم يكن متحدا معه، «فإنه» أي: ذلك الملازم «لو لم يؤكد الإيجاب» لأجل تعدد موضوع المصلحتين، حيث إن مصلحة الإيجاب تقوم بنفس العبادة، و مصلحة الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلي للعبادة أصلا؛ لما مر من عدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. «إلا اقتضائيا بالعرض و المجاز». هذا بناء على الامتناع.

و أما بناء على الجواز: فيكون الاستحباب فعليا بالعرض و المجاز؛ و ذلك لجواز طلب أحد المتلازمين استحبابا مع طلب الآخر إيجابا.

و كيف كان؛ فإن أمر الاستحباب دائر بين أمور ثلاثة: فيما إذا كان هناك عنوانان متلازمان أحدهما واجب و الآخر مستحب.

الأول: اجتماعه مع الوجوب، و هذا غير تام حتى على القول بالاجتماع؛ إذ لكل واحد منها موضوع خاص به، فلا معنى لسراية أحدهما إلى موضوع الآخر.

الثاني: أن يكون الاستحباب مؤكدا للوجوب حتى يكون واجبا مؤكدا، و ظاهر عبارة المصنف: التردد في هذا مع إنه غير صحيح؛ لأن استحباب موضوع لا يوجب تأكيد رجحان واجب آخر.

الثالث: أن يكون أحد المتلازمين واجبا فقط و الآخر مستحبا فقط، و لا يخفى: أن

الاستحباب في هذا الحال لا يكون فعليا؛ لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم، فيكون هناك وجوب فعلي واستحباب اقتضائي، فتكون نسبة الاستحباب إلى الملازم بالعرض والمجاز بالحقيقة، «فتفطن» كي تعرف أنه فرق بين القول بالاجتماع. فيجوز اختلاف المتلازمين في الحكم، فيكون الاستحباب فعليا. وبين القول بالامتناع فلا يجوز اختلافهما في الحكم، فيكون الاستحباب مجازا، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 394» مع تصرف منا.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1. وقد استدلل المجوزون بأمور: ومنها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره في الشريعة المقدسة، وقد وقع نظيره فيها فيجوز الاجتماع؛ لأن حكم الأمثال والنظائر فيما يجوز ولا يجوز واحد.

و خلاصة الكلام في المقام: أن العبادات المكروهة مجمع على صحتها، وقد جمع فيها الاستحباب والكراهة، فالجمع بينهما. مع تضاد الأحكام الخمسة. دليل على أن تعدد العنوان يكون مجديا في تعدد المعنوي؛ إذا لو لم يكن مجديا لما وقع ذلك في الشريعة المقدسة كما تراه في الأمثلة المذكورة في المتن.

وقد أجاب المصنف عن هذا الاستدلال بالجواب الإجمال تارة، والتفصيلي أخرى.

فيقال في الجواب الإجمالي:

أولاً: أنه بعد قيام البرهان العقلي على استحالة اجتماع حكمين في شيء واحد ذي عنوانين لا بد من التصرف والتأويل فيما ظاهره الاجتماع؛ لأن ظهور الأدلة في الاجتماع لا يقاوم البرهان العقلي على الامتناع. وبعد تأويل الظهور يسقط ظهور الأدلة في الاجتماع عن الحجية.

وثانياً: أن المجوز قد ادعى الجواز فيما إذا كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه؛ كما في «صل ولا تغصب» لا بعنوان واحد؛ كما في العبادات المكروهة كقوله:

«صل ولا تصل في الحمام»، والمجوز لا يجوز الاجتماع في العبادات المكروهة، فعليه أيضا التخلص عن هذا الإشكال.

2. وأما الجواب التفصيلي فيتوقف على ذكر أقسام العبادات المكروهة فنقول: إنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدأة.

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البدل؛ كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته؛ بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

و حاصل الجواب عن القسم الأول: إن الكراهة في الموارد المذكورة ليست كراهة اصطلاحية ناشئة عن مفسدة في الفعل حتى يقال باجتماع الكراهة و الاستحباب، فيكون دليلا على جواز الاجتماع.

بل الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل عن الترك من دون أن تكون فيه مفسدة و منقصة؛ بل فيه مصلحة، كما في الترك، غاية الأمر: مصلحة الترك أكثر و أرجح من مصلحة الفعل، و هذا الرجحان إنما هو لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك؛ كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك صوم يوم عاشوراء.

فحينئذ لم يجتمع فيها أمر و نهي أصلا حتى يقال بجواز الاجتماع، و تكون العبادات المكروهة برهانا على الجواز؛ و ذلك لما عرفت من: أن الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل لا الكراهة المصطلحة.

نعم؛ كان الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتزاحمين لوجود المصلحة فيهما، فيجري عليهما حكم التزاحم من التخيير مع تساويهما و التعيين مع أهمية أحدهما، و بما أن الترك أهم من الفعل فيقدم عليه. و أن الفعل أيضا يقع صحيحا لعدم قصور فيه أصلا من ناحية المحبوبة، و وفائه بغرض المولى.

فالمتحصل: أن المصنف قد أجاب عن القسم الأول بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك».

و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك».

و حاصل الوجهين: أن أرجحية الترك على الفعل إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه كعنوان مخالفة بني أمية في ترك صوم يوم عاشوراء، و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة؛ كملازمة ترك صوم عاشوراء لحال البكاء و الجزع على الحسين المظلوم، و المفروض: أن مصلحة البكاء يوم عاشوراء أرجح من مصلحة الصوم فيه،

فالنهي عن الصوم فيه يكون لملازمة تركه لعنوان ذي مصلحة، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلق الأمر شيء و متعلق النهي شيء آخر.

3. نعم؛ يمكن أن يكون النهي محمولاً على الإرشاد في كلا الوجهين؛ بأن يكون إرشاداً إلى رجحان مصلحة الترك من مصلحة الفعل إما لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما هو مقتضى الوجه الأول، وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، فيكون إسناد النهي إلى الترك على نحو الحقيقة، فلا- يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ وذلك لعدم التنافي بين النهي الإرشادي والأمر المولوي، فيكون حمل النهي على الإرشاد جواباً ثالثاً عن القسم الأول.

و ما يقال: إن أرجحية الترك توجب حزاوة و منقصة في الفعل، فيكون الفعل مكروها بالكراهة المصطلحة فلا يكون الفعل صحيحاً، لأن الحزاوة و المنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به؛ فلا يصح ما سبق من أن الفعل يقع صحيحاً؛ مدفوع: بأن أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاوة و لا منقصة فيه أصلاً، فإن الفعل في المقام على ما هو عليه من المصلحة، فلذا يقع صحيحاً.

4. و أما القسم الثاني: فقد أجاب عنه المصنف بما يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما تقدم في القسم الأول طابق النعل بالنعل؛ من كون النهي تنزيهاً متعلقاً بعنوان ذي مصلحة ملازم للترك على التفصيل المتقدم.

و على كلا التقديرين: إما أن يكون النهي مولويًا فتكون الكراهة بمعنى مرجوحية الفعل لا الكراهة المصطلحة، أو إرشاداً إلى رجحان الترك و منقصة في الفعل، فلا ينافي الأمر المولوي، فلا يلزم إجماع أمر و نهي كما عرفت في القسم الأول فراجع.

نعم؛ يمكن أن يكون النهي هنا إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، و يكون أكثر ثواباً، بمعنى: أن الطبيعة المأمور بها لها مقدار من المصلحة، و تلك المصلحة تنقص و تزداد بحسب تشخصها بما له شدة الملاءمة و عدم الملاءمة، فينقص ثوابها تارة، و يزيد أخرى، و النهي إرشاداً إلى الإتيان بما هو أكثر ثواباً، فيكون معنى الكراهة في العبادة ما هو أقل ثواباً، و هذا مراد من فسر الكراهة في العبادة بكونها أقل ثواباً.

غاية الأمر: ليس الأقلية بالنسبة إلى عبادة أخرى؛ بل الأقلية بالنسبة إلى فرد آخر من نفس الطبيعة.

فلا يرد حينئذ على هذا التفسير ما أورده صاحب الفصول من إشكالين، و هما لزوم



اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة؛ كاتصاف الصوم بالكراهة لكونه أقل ثوابا من الصلاة.

ولزوم اتصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب، لأنه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، ثم قال في الفصول: لا يمكن الالتزام بهما.

يعني: لا يرد شيء من هذين الإشكاليين على تفسير العبادة المكروهة بأقلية الثواب؛ لأن المراد بالأقلية هي الأقلية بالنسبة إلى الفرد الآخر؛ لا الأقلية بالنسبة إلى الطبيعة الأخرى؛ كأقلية ثواب الصلاة في الحمام من الصلاة في الدار، ويلزم الاختلاف في مصلحة نفس الطبيعة من جهة تشخصها بما لا يلائم نفس الطبيعة، وأكثرية ثواب الصلاة في المسجد لأجل تشخصها بما يلائم الطبيعة.

وكيف كان؛ فالنهي في هذا القسم الثاني لا يصح إلا للإرشاد إذا كانت الكراهة في العبادة بمعنى: أقلية الثواب حيث يكون النهي إرشادا إلى منقصة حاصله في الطبيعة بواسطة تشخصها بغير الملائم للطبيعة؛ ككون الصلاة في الحمام مثلا.

5. أما القسم الثالث: وهو ما تعلق به النهي لا بذات العبادة؛ بل بما هو مجامع معها وجودا أو ملازم لها خارجا؛ كالصلاة في مواضع التهمة. فحاصل الجواب عنه: أنه يمكن أن يكون النهي مولويا، ويمكن أن يكون إرشاديا. وعلى التقديرين: لا يكون النهي دليلا على جواز الاجتماع؛ لأن النهي على الأول لا يسند إلى العبادة حقيقة؛ بل بالعرض والمجاز؛ لأن المنهي عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العبادة. كالكون في مواضع التهمة، أو الملازم لها فيما إذا كانت الصلاة عبارة عن الأقوال والأفعال، ففي الحقيقة لا تكون الصلاة منهيها عنها، فلا يجتمع فيها الكراهة والوجوب، ولا الأمر والنهي حتى يقال بجواز الاجتماع.

وأما على الثاني: أعني كون النهي للإرشاد. فلا ينافي الأمر المولوي حتى يكون دليلا على الجواز.

وكيف كان؛ فيكون النهي حقيقيا إرشاديا؛ بأن يكون النهي عن الصلاة في مواضع التهمة إرشادا إلى الصلاة في غيرها؛ كالصلاة في الدار والمسجد.

6. الفرق بين الأقسام الثلاثة: أنه لا يصح حمل النهي على الإرشاد بمعنى: أقلية الثواب في القسم الأول الذي لا بدل له أصلا؛ إذ لا يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء. نعم؛ يمكن أن يحمل النهي على الإرشاد إلى ترك صوم يوم عاشوراء؛ لانطباق عنوان راجح عليه.

و منها (1): أن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا، هذا بخلاف القسم الثاني، حيث يجوز حمل النهي على الإرشاد بمعنى: أقلية الثواب، فيكون المنهي عنه أقل ثوابا عن بدله. ولا يصح حمل النهي على الإرشاد، بمعنى: أقلية الثواب في القسم الثالث كالقسم الأول، سواء قلنا بجواز الاجتماع أو الامتناع.

=====

أما على الجواز: فلتعدد المتعلق، فلا يرد الإشكال حتى يحتاج إلى ارتكاب التأويل بحمل النهي على الإرشاد.

وأما على الامتناع. و صورة الملازمة: فيحمل النهي عن العبادة على الإرشاد إلى نقصان المصلحة و الإتيان بالعبادة في ضمن الأفراد التي لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزاة و المنقصة.

وقد ظهر مما ذكرنا حال اجتماع الوجوب و الاستحباب في العبادة؛ كالصلاة في المسجد مثلا، حيث يكون الأمر فيها على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد.

7. نظريات المصنف «قده»:

1. يقول المصنف بالامتناع لا بالجواز.

2. يقع مورد الاجتماع صحيحا على القول بجواز الاجتماع، و لا يقع صحيحا على القول بالامتناع.

3. و الأمر في موارد اجتماع الوجوب و الاستحباب إرشاد إلى أفضل الأفراد.

هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

## الدليل الآخر على الجواز

### إشارة

(1) و من أدلة القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهي: هو عد العرف. بما هم من العقلاء. من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا و عاصيا، أي: مطيعا من جهة و عاصيا من جهة أخرى. و حاصل الاستدلال بهذا الدليل: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب و نهاء عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان فيحكم العرف و العقلاء بأنه مطيع من جهة الأمر بالخياطة، و عاص من جهة الكون في المكان المخصوص.

و أما كونه مطيعا: فلا يتبانه بالمأمور به كخياطة الثوب، و أما كونه عاصيا: فلا يتبانه في المكان الذي نهاء المولى عن الكون فيه.

و هذا الحكم من العرف و العقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز اجتماع الأمر و النهي؛ و إلا فلا بد من أن يكون مطيعا أو عاصيا فقط. فيكون دليلا على وجوب



وعاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعصدي، فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا لأمر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه (1) - مضافا إلى المناقشة في المثال: بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة (2):

إن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلا كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما: إما الإطاعة بمعنى: الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان (3) على الامتناع.

=====

الخياطة وحرمتها، فيجتمع فيها الأمر والنهي؛ وإلا لما صدق عليها إلا إطاعة فقط، أو عصيان كذلك، و مثل بهذا صاحب المعالم «قده» من الخاصة، والحاجبي والعصدي من العامة.

### الجواب عنه

(1)

### قد أجاب المصنف عن الدليل المزبور بوجهين:

الوجه الأول: عدم كون مثال الخياطة مطابقا للممثل؛ إذ يعتبر في مسألة اجتماع الأمر والنهي أن يكون العنوانان اللذان تعلق بهما الأمر والنهي متصادقين على المجمع؛ بحيث يكون مصداقا لهما، وهذا المثال ليس كذلك، ضرورة: أن المنهي عنه. وهو الكون. من مقولة الأين، والمأمور به. وهو الخياطة. من مقولة الفعل، لأنها بمعناها المصدرية؛ «إدخال الخيط في الثوب وإخراجه عنه بواسطة الإبرة بكيفية خاصة»، وتباين المقولتين وعدم اتحادهما من الأمور الضرورية كما في علم الميزان.

وكذا الحال: إذا أريد بالخياطة معنى اسم المصدر، وهو الصفة الخاصة بالحاصلة للثوب، القائمة قيام العرض بالموضوع، فلا تتحد مع الكون في المكان؛ كي يكون اجتماع الأمر والنهي فيه برهانا على الجواز.

(2) تعليل الخروج مثال الخياطة عن مسألة الاجتماع، هذا تمام الكلام في الوجه الأول. وأما الوجه الثاني - والذي أشار إليه بقوله: «المنع...» إلخ.: فحاصله - بعد الغض عن الوجه الأول الراجع إلى المناقشة في المثال. عدم تسليم صدق الإطاعة والعصيان معا؛ بل المسلم صدق أحدهما: إما الإطاعة بناء على ترجيح جانب الأمر، وإما العصيان بناء على ترجيح جانب النهي؛ لأنه مقتضى التضاد بين الأمر والنهي، وعدم تعدد الجهة موجب لتعدد متعلق الأمر والنهي حتى يدفع لزوم اجتماع الضدين.

(3) أي: البرهان على الامتناع هو التضاد بين الأمر والنهي.

نعم (1)؛ لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الفرض والعصيان في التوصليات.

وأما في العبادات: فلا يكاد يحصل الفرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم.

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام (2)، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا.

=====

(1) هذا استدراك على المنع عن صدق الإطاعة والمعصية معا، وأنه لا بد من صدق أحدهما فقط.

وحاصل الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 14»: أنه لا بأس بصدقهما معا في التوصليات؛ لكن معنى الإطاعة حينئذ هو حصول الغرض الداعي إلى الأمر، حيث إنه يسقط بوجود المأمور به في الخارج ولو بغير داعي القربة؛ لإتيان المأمور به بداعي أمره.

وعلى هذا: فلا يحصل الغرض من العبادات إلا بصدور المأمور به من المكلف على الوجه غير المحرم حتى يصلح للعبادية والمقربية، فلا يصدق الإطاعة والمعصية معا في العبادات.

وكيف كان؛ فلا إشكال في صدق الإطاعة إذا كانت بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات؛ وذلك لما عرفت سابقا: من حصول الغرض منها وسقوط أمرها ولو بفعل الغير أو المحرم؛ كغسل الثوب المنتجس بالماء المغصوب، فالخياطة توصلية يحصل الغرض منها بما هو المحرم.

هذا بخلاف العبادات، فلا يحصل الغرض منها الداعي إلى الأمر إلا بصدور المأمور به في الخارج من المكلف على وجه غير محرم؛ بل على الوجه القربي؛ لا على وجه يكون مبغوضا عليه كما تقدم تفصيل ذلك في الأمر العاشر، حيث قال المصنف هناك:

إن الصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصبية أو مع العلم بحكمها باطلة؛ لكونها.

والحال هذه. لا تصلح للعبادية والمقربية.

### التفصيل بالجواز عقلا و الامتناع عرفا

(2) كسلطان العلماء، والمحقق الأردبيلي، وسيد الرياض، والسيد الطباطبائي «قدس الله أسرارهم»، على ما قيل في «منتهى الدراية، ج 3، ص 140».

وحاصل الوجه في هذا التفصيل: أن الاجتماع في نظر العقل جائز؛ لأن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون في نظره الدقي، فيكون رافعا للتضاد بين الأمر والنهي، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد.

و فيه (1): إنه لا- سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلاّ طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلاّ ما أشرنا (2) إليه من النظر المسامحي الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق، و أنت خبير (3) بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد هذا بخلاف نظر العرف، حيث لا يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، فيلزم اجتماع الضدين مثلا: الصلاة في الدار المغصوبة ليست بشيء واحد في نظر العقل؛ بل شيان لأن الصلاة في نظره شيء و الغصب شيء آخر. و أما في نظر العرف فهما شيء واحد، فيلزم اجتماع الضدين و هو محال.

=====

## جواب المصنف عن التفصيل

(1) و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: يتوقف على مقدمة و هي: أنه قد أشار المصنف في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي: إن تعدد الجهة و العنوان في الواحد هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ قال: لا يوجب تعدد المعنون. و كذلك أشار في الأمر الرابع:

أن مسألة الاجتماع عقلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه المسألة عقلية، و لا ربط لها بعالم الألفاظ و مداليلها؛ إذ الجواز و الامتناع من أحكام العقل، لا العرف؛ إذ الحاكم بارتفاع غائلة اجتماع الضدين. لتعدد الجهة و عدم ارتقاعها. هو العقل؛ فلا معنى لنسبة ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوز العقل اجتماع الأمر و النهي: فلا وجه لحكم العرف بامتناعه، و العرف إنما يرجع إليه في تعيين المفاهيم و مداليل الألفاظ، و ليست مسألة الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف، و على هذا فلا معنى للتفصيل بين العرف و العقل بأن يقال:

إن الأول يحكم بالامتناع، و الثاني بعدم الامتناع.

(2) يعني: في الأمر الرابع، حيث قال فيه: «و ذهاب البعض إلى الجواز عقلا و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ؛ بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين...» إلخ.

(3) غرضه: ردّ التوجيه المزبور بأنه مبني على حجية نظر العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، حيث إن المجمع في نظرهم المسامحي شيء واحد، مع كونه بالدقة اثنين، و من المقرر في محله: عدم حجية المسامحات العرفية في مقام التطبيق، نعم؛ هي حجة في تشخيص المفاهيم. و الضمير في «به» و «خلافه» عائد إلى النظر المسامحي.

عرفت فيما تقدم (1): إن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي؛ بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا- يجتمعان في واحد ولو بعنوانين؛ وإن كان العقل (2) يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

=====

(1) يعني: تقدم في الأمر الرابع من قوله: «وقد عرفت» توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر وهو: أن عدم الجواز عرفا يمكن أن يكون لأجل كون مدلول صيغتي الأمر والنهي عرفا مما يمتنع الجمع بينهما؛ لتنافيهما، فلا بد من القول بالامتناع عرفا. وقد أجاب عنه المصنف في الأمر الرابع: بأن النزاع في الجواز وعدمه لا يختص بما إذا كان الأمر والنهي مدلولين للصيغة؛ بل أعم من كون الدال عليهما الصيغة أو الإجماع مثلا، ومن المعلوم:

أنه لا بد من ورود الأقوال نفيا وإثباتا على موضوع البحث بما له من السعة والضيق.

وعليه: فلا محيص عن كون التفصيل بين الجواز عقلا والامتناع عرفا واردا على مطلق الأمر والنهي، سواء كانا مدلولين للصيغة أم غيرها؛ بأن يقال بالامتناع عرفا في كل أمر ونهي، كما هو كذلك على الجواز عقلا، لا في خصوص ما إذا كان مدلولين للصيغة.

راجع «منتهى الدراية، ج، 3 ص 142».

(2) أي: أن التنافي المانع عن الاجتماع لعلة عرفي؛ لكن العقل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين يتعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر. قوله:

«فتدبر» تدقيقي فقط.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - من أدلة القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي: هو عد العرف من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا.

و خلاصة الاستدلال: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان، فيحكم العرف بأنه مطيع من جهة الأمر بالخياطة، وعاص من جهة الكون في المكان المخصوص، فيكون دليلا على وجوب الخياطة وحرمتها، فيجتمع فيها الأمر والنهي.

وقد أجاب المصنف عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: هو عدم كون مثال الخياطة مطابقا للممثل؛ لأن المنهي عنه - وهو الكون - من مقولة الأين والمأمور به - وهو الخياطة - من مقولة الفعل، فلا تتحد الخياطة

مع الكون في المكان المخصوص حتى يقال باجتماع الأمر و النهي في شيء واحد.

أما الوجه الثاني: فحاصله: عدم تسليم صدق الإطاعة و العصيان معا؛ بل المسلم صدق أحدهما إما الإطاعة - بناء على ترجيح جانب الأمر - وإما العصيان - بناء على ترجيح جانب النهي -.

نعم؛ لا بأس بصدقهما في التوصلات؛ لكن معنى الإطاعة حينئذ: هو حصول الغرض الداعي إلى الأمر لإتيان المأمور به بداعي أمره، فلا إشكال في صدق الإطاعة إذا كانت بمعنى حصول الغرض منها، و الخياطة توصلية يحصل الغرض منها بما هو المحرم.

2 - التفصيل بالجواز عقلا و الامتناع عرفا: بتقريب: أن الاجتماع في نظر العقل جائز؛ لأن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون في نظره الدقي، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد، هذا بخلاف نظر العرف حيث لا يكون تعدد العنون موجبا لتعدد المعنون، فيلزم اجتماع الضدين و هو محال.

و خلاصة ما أجاب المصنف عن هذا التفصيل: أن مسألة اجتماع الأمر و النهي عقلية لا علاقة لها بعالم الألفاظ و مداليلها؛ لأن الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل لا العرف، و العرف إنما يرجع إليه في تعيين المفاهيم و مداليل الألفاظ، فلا يرجع في مسألة الاجتماع إلى العرف، فلا معنى للتفصيل المزبور أصلا.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - قد عرفت أن المصنف يقول بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

2 - عدم صحة الاستدلال بمثال الخياطة على جواز الاجتماع.

3 - عدم صحة التفصيل بين حكم العقل و العرف؛ بل لا حكم إلا للعقل كما عرفت.





- بيان ما هو محل الكلام في مقدمة الواجب 5
- مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية عقلية 7
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 8
- تقسيم المقدمة إلى الداخلية و الخارجية 9
- الإشكال في كون الأجزاء مقدمة داخلية 10
- الفرق بين اللابشرط الأصولي و اللابشرط الفلسفي 12
- الفرق بين الجهة التعليلية و الجهة التعبدية 14
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 18
- الفرق بين المقدمة العقلية و الشرعية و العادية 19
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 22
- الفرق بين المقدمة الوجوب و مقدمة الوجود و مقدمة الصحة 23
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 24
- أقسام شرط الوضع 26
- الفرق بين الشرط الاصطلاحي و غيره 28
- الجواب عن الإشكال في الشرط المتقدم و المتأخر 29
- أقسام قبح الأشياء و حسنها 32
- دخول شرائط المأمور به بجميع أقسامها في محل النزاع 35
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 36
- عدم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و الشروط 39
- رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب عند الشيخ «قدس سره» 41

استدلال الشيخ على رجوع القيد إلى الواجب 43

ص: 441

إشكال المصنف على استدلال الشيخ 45

الإشكال على رجوع القيد إلى الهيئة 47

لزوم رجوع القيد إلى المادة لبا 51

توهم خروج المقدمات الوجودية عن محل النزاع 54

إطلاق الواجب على الواجب المشروط 60

بيان ما هو معنى صيغة الأمر 62

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 63

في تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز 67

الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق عند صاحب الفصول 68

إشكال المصنف على صاحب الفصول 71

جواب المصنف عن الإشكال على الواجب المعلق 73

الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية 75

الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق 80

دفع إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها 83

الإشكال على البرهان الإني 87

في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة 89

الدليل على ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة 91

تقديم ما هو مستند إلى الوضع على ما هو مستند إلى مقدمات الحكمة 94

عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينية 97

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 98

في تقسيم الجواب إلى النفسي والغيري 106

دفع إشكال اندراج حل الواجبات النفسية في الواجب الغيري 109

إشكال الشيخ على التمسك بإطلاق الهيئة 111

في ما هو مقتضى الأصل العملي 117

ظاهر المصنف هو عدم ترتيب الثواب و العقاب على المقدمات 120

الإشكال في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنّها من المقدمات 123

ص: 442

- جواب المصنف عن شكال ترتب الثواب على الطهارات 124
- انحلال الإشكال الوارد على الطهارات الثلاث إلى شكلين 127
- في اعتبار قصد التوصل في الطهارات الثلاث و عدم اعتباره 132
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 135
- تبيعة وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط 140
- اعتبار قصد التوصل 144
- امتناع اعتبار قصد التوصل في المقدمة 146
- الاحتمالات في دخول أرض الغير من دون إذن صاحبها 148
- الإشكال بقياس المقام بالمقدمة المحرمة 150
- الإشكال في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة 153
- أسباب سقوط التكليف 159
- استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة 161
- جواب المصنف عن استدلال صاحب الفصول 163
- خلط صاحب الفصول بين الجهة التعليلية و التقيدية 169
- ثمرة القول بالمقدمة الموصلة 173
- الفرق بين نقيضي الترك المطلق و الترك المقيد بالإيصال 177
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 179
- في تقسيم الواجب إلى الأصلي و التبعية 186
- اتصاف الواجب الغيري بالأصالة و التبعية دون الواجب النفسي 189
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 193
- ثمرة المسألة 194

الإشكال على جواز أخذ الأجرة على العبادة 199

جواب المصنف عن الإشكال المذكور 200

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 204

في تأسيس الأصل في المسألة 206

التفصيل بين السبب وغيره 216

ص: 443

في مقدمة المستحب و الحرام و المكروه 220

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 224

في مسألة الضد 229

إيراد المصنف على توهم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر 231

و ما قيل في التقصي عن الدور 233

دفع الإشكال عن استدلال المشهور على أن النهي عن الضد مقدمة الواجب 240

التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم 242

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 246

القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بالتضمن 251

الجواب عن الاقتضاء التضميني 252

في ثمرة مسألة الضد 245

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 255

مبحث الترتب 256

الفرق بين الأمر بالضدين عرضاً و ترتباً 261

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 270

في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه 273

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 278

الأوامر تتعلق بالطبائع أو الأفراد 281

جواب المصنف عن توهم الفصول 285

التنافي بين تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد و بين كون المصادر موضوعة للطبيعة 278

مبحث نسخ الوجوب 291



خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 294

في الوجوب التخييري 295

بيان عمدة الأقوال في الوجوب التخييري 296

تزييف الأقوال المبنية على تعدد الملاك 300

الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر 303

ص: 444

307 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

311 في الوجوب الكفائي

313 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

315 في الواجب الموقت

316 دفع الإشكال عن الواجب الموسع

320 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

323 الأمر بالأمر بشيء أمر به

324 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

325 الأمر بعد الأمر

327 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

331 النواهي

332 الفرق بين الترك والكفّ

333 عدم دلالة النهي على التكرار

336 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

339 في اجتماع الأمر والنهي

340 المراد بالواحد في العنوان

342 الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهي في العبادة

345 حكم المصنف بفساد فرق صاحب الفصول بين المسألتين

348 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

350 كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصولية

352 في كون المسألة عقلية لا لفظية

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 355

في عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب و التحريم 356

في اعتبار المندوحة في محل النزاع 359

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 362

في توهم ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع 362

ص: 445

- 367 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 368 في اعتبار مناط كل من الأمر والنهي في المجمع
- 374 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 375 في بيان ما يحرز به المناطان
- 378 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 379 في ثمرة بحث الاجتماع
- 383 في تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعة
- 385 في الفرق بين الاجتماع والتعارض
- 388 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 390 في تضاد الأحكام الخمسة
- 392 في تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء
- 395 تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
- 400 تقرير دليل الامتناع
- 405 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 407 في أدلة جواز الاجتماع
- 410 في أقسام العبادات المكروهة وأحكامها
- 420 مراد من يقول إن الكراهة بمعنى أقل ثوبا
- 430 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»
- 434 الدليل الآخر على الجواز
- 436 التفصيل بالجواز عقلا و الامتناع عرفا
- 438 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

الفهرس 441

ص: 446

## المجلد 3

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2







## تمة المقصد الثاني

### تمة فصل في اجتماع الامر و النهي

#### اشارة

و ينبغي التنبيه على أمور

الأول:

أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة (1)، و العقوبة

=====

### تنبهات مسألة اجتماع الأمر و النهي

#### اشارة

(1) مجمل الكلام في المقام: إنه لا إشكال في ارتفاع الحرمة بالاضطرار؛ لكونه مسقطا لها عقلا عن قابلية الزجر و الردع، مضافا إلى ما دلّ نقلا على ذلك كحديث الرفع وغيره، بل يمكن الاستدلال بالأدلة الأربعة على رفع الحكم بالاضطرار.

أما العقل: فلنقبح التكليف حال الاضطرار، لأنّ قوام التكليف إحداث الداعي لتحقيق الزجر عن الفعل في مورد النهي، و هذا مما لا يتحقق مع الاضطرار.

أمّا الإجماع: فواضح.

أمّا الكتاب: فلقوله تعالى: **إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ**. الأنعام: 119.

أمّا السنة: فلحديث الرفع.

فإذا ارتفع التكليف تبعه العقاب فلا عقاب في البين، كما أشار إليه: «و العقوبة عليه» يعني: الاضطرار إلى ارتكاب الحرام يوجب ارتفاع العقوبة على الحرام، كما يوجب ارتفاع نفس الحرمة.

هذا مما لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في صحّة العبادة مع كون الفعل مبغوضا في نفسه و محرّما لولا الاضطرار إليه.

و كيف كان؛ فتوضيح ما أفاده المصنف من اضطرار المكلف إلى ارتكاب الحرام يتوقف على مقدمة و هي: بيان ما يتصوّر في الاضطرار من صور و هي أربعة:

الأولى: أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار، بل يكون الاضطرار إليه قهريا مع عدم ملاك الوجوب فيه، كالارتماس المجرد عن قصد الغسل، و الحكم فيها صحّة الصوم، لارتفاع حرمة المانعة عن صحة الصوم بالاضطرار.

الصورة الثانية: نفس هذه الصورة الأولى، لكن مع مصلحة الوجوب في الحرام

ص: 5

عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له؛ كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام (1)، إلا إنه (2) إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، بأن (3) يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن (4) الخطاب بالزجر عنه حينئذ وإن كان ساقطا، إلا إنه حيث يصدر عنه المضطر إليه؛ كالارتماس المقرون بنية الغسل، و الحكم فيها صحة الصوم و الغسل؛ لارتفاع حرمة المانعة عن صحته، و تأثير مصلحة الوجوب في الغسل، فيصحان معا.

=====

الصورة الثالثة: أن يكون الحرام المضطر إليه خاليا من مصلحة الوجوب مع كون الاضطرار بسوء الاختيار؛ كما إذا ألقى نفسه من شاهق ليقع في الماء مع كونه صائما، فإن الاضطرار لما كان بسوء الاختيار لا يرفع أثر الحرمة و هي المبعوضة، و الحكم فيها بطلان الصوم بالارتماس.

الصورة الرابعة: أن يكون الحرام المضطر إليه واجدا لمصلحة الوجوب، مع كون الاضطرار بسوء الاختيار، و الحكم فيها البطلان أيضا؛ إذ لا يصلح ملاك الوجوب للتأثير في الوجوب بعد كون الفعل مبعوضا و ارتكابه عصيانا للنهي. هذه الصور كلها مما لا إشكال في حكمها.

«وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام»، كما يأتي في كلام المصنف فانتظر.

(1) أي: الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و إن كان يوجب ارتفاع حرمة و العقوبة...

«بلا كلام»، فيكون «بلا كلام» متعلقا بقوله: «يوجب».

(2) أي: تأثير ملاك الوجوب في وجوب الحرام المضطر إليه منوط بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، فلا يؤثر ملاك الوجوب مع كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(3) بيان للاضطرار بسوء الاختيار يعني: بأن يختار ما يؤدي إلى ارتكاب الحرام.

(4) هذا الكلام من المصنف تمهيد لبيان وجه عدم ثبوت الوجوب فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار. و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 145» -:

أن خطاب حرمة المضطر إليه و إن كان ساقطا لأجل الاضطرار؛ لكنّه مع ذلك لا يصلح المضطر إليه لتعلق الوجوب به؛ لأن الاضطرار إليه لما كان بسوء الاختيار صار المضطر إليه مبعوضا، و ارتكابه عصيانا للنهي، فلا يصلح ملاك وجوبه لتأثير الوجوب فيه.

هذا ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و انحصر التخلص عن الحرام فيه كالخروج عن المكان المغصوب - إذا لم يمكن التخلص عن التصرف المحرم في مكان الغير إلا بالخروج عنه - فهل يكون هذا الخروج مأمورا به، لكونه مقدمة للتخلص الواجب، أم يكون منهيا عنه، لكونه تصرفا في مال الغير بدون إذنه، أم

مبغوضا عليه، وعصيانا لذلك الخطاب، و مستحقا عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا في الجملة (1) ممّا لا شبهة فيه و لا ارتياب.

و إنّما الإشكال (2) فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار في كونه منهيّا عنه، أو مأمورا به، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الامتناع.

يكون مأمورا به فعلا مع جريان حكم المعصية من استحقاق العقوبة عليه أم بدون جريان حكمها عليه؟ فيه أقوال ستأتي الإشارة في قول المصنف إليها.

=====

و كيف كان؛ فالمكلف كان قادرا على حفظ نفسه من الدخول إلى الدار المغصوبة؛ بأن لا يدخل حتى يحتاج إلى الخروج، فلو لم يحفظ نفسه حتى دخل فاضطر إلى التخلّص من الحرام بالخروج كان معاقبا على الدخول والخروج، أمّا على الدخول:

فواضح؛ لأنّه كان باختياره، و أمّا على الخروج: فلائّه و إن كان مضطرا إليه إلاّ أنّه كان بسوء اختياره.

(1) قوله: «في الجملة» مقابل للصورة الآتية المشار إليها بقوله: «وإنما الإشكال...» إلخ.

## الامر الاول

### الأقوال في التنبيه الأول على القول بالامتناع

(2) المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه الأول: بيان حكم الخروج شرعا من الأرض المغصوبة إذا توسطها المكلف بسوء اختياره، و توقف التخلّص من الحرام على الخروج، فيكون مقدمة للواجب و هو التخلّص من الحرام فنقول: إنّ بيان حكم الخروج شرعا - على رأي المصنف - يتوقف على ذكر ما في المسألة من الأقوال، و هي على القول بالامتناع أربعة:

أحدها: أنه مأمور به فقط، و لا يجري عليه حكم المعصية، و هو خيرة الشيخ الأنصاري، و في التقريرات: «وقد نسبه بعضهم إلى قوم، و لعلّه الظاهر من العصدي كالحاجبي، حيث اقتصروا على كونه مأمورا به فقط».

ثانيها: ما في التقريرات أيضا من: «أن بعض الأجلة ذهب إلى أنّه مأمور به، و لكنه معصية بالنظر إلى النهي السابق، و عليه حمل الكلام المنقول من الفخر الرازي».

ثالثها: أنّه مأمور به و ليس بمنهي عنه مع جريان حكم المعصية عليه، و هو المحكي عن الفخر الرازي، و مال إليه بعض المتأخرين كصاحب الفصول.

رابعها: أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، و ليس بمأمور به. و هذا الأخير هو مختار المصنف «فدس سره»، و كيف كان؛ فهذا الخلاف الواقع بينهم في



و أما على القول بالجواز (1): فعن أبي هاشم (2): أنه مأمور به و منهي عنه، و اختاره تعيين الحكم الفعلي مبني على القول بالامتناع كما أشار إليه بقوله: «هذا على الامتناع».

=====

(1) أي: على القول بالجواز وإمكان اجتماع الأمر و النهي فلا بدّ من الالتزام بفعلية كلا الحكمين - أعني: الوجوب و الحرمة - لعدم تزامهما مع تعدد الموضوع و كون جهتي الأمر و النهي تقيديتين، لا تعليليتين.

(2) قال في التقريرات: «و هو المحكي عن أبي هاشم على ما نسب إليه العلامة، حيث أفاد في محكي النهاية: أطبق العقلاء كافة على تخطئة أبي هاشم في قوله: بأن الخروج تصرف في المغصوب، فيكون معصية، فلا تصح الصلاة و هو خارج سواء تضيق الوقت أم لا» (1).

قال في التقريرات أيضا: «و اختاره المحقق القمي «قدس سره» ناسبا له إلى أكثر أفاضل متأخري أصحابنا، و ظاهر الفقهاء، و الوجه في النسبة المذكورة هو قولهم بوجوب الحج على المستطيع و إن فاتت الاستطاعة الشرعية» (2)؛ لكن قول الفقهاء بوجوب الحج على المستطيع و إن فاتت الاستطاعة الشرعية لا يدلّ على الاجتماع؛ بل وجوب الحج على من فاتت استطاعته تكليف بما لا يطاق، لكنه لما كان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة باختياره لم يكن به بأس. و ما نحن فيه أيضا كذلك؛ لأنّ الاضطرار إلى الغصب لما كان باختياره، فلا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة فيه و إن كان ذلك تكليفا بما لا يطاق.

وجه عدم الدلالة: إنّ الاستطاعة الشرعية ليست شرطا حدوثا و بقاء حتى يلزم من انتفائها مع بقاء الوجوب تكليف ما لا يطاق؛ بل يكفي مع التأخير عمدا القدرة العقلية.

فاستظهار اجتماع الوجوب و الحرمة في مسألتنا من العبارة المزبورة في غير محلّه؛ لأنّ المشهور بين الأصحاب: هو القول بالامتناع، و مجرد التزام كثير منهم بصحة صلاة الغاصب حين الخروج لا يدلّ على كونها مأمورا بها و منهيّا عنها؛ بل لا يدلّ على كونها مأمورا بها أيضا؛ لاحتمال كفاية الملاك في صحة الصلاة، و عدم الحاجة إلى الأمر، فيمكن أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأمورا به، و لا منهيّا عنه فعلا كما اختاره المصنف «قدس سره».

و المتحصل: أنّ الحق هو: امتناع اجتماع الأمر و النهي، و قد اختار المصنف القول الرابع الذي أشار إليه بقوله: «و الحق: أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث

ص: 8

1- مطارح الأنظار، ج 1، ص 707، عن نهاية الوصول، ص 117.

2- مطارح الأنظار، ج 1، ص 707.

الفاضل القمي (1) ناسبا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء. و الحق: أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأمورا به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، و ذلك (1) ضرورة: إنه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا لا يكون عقلا معذورا في مخالفته الاضطرار إليه و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأمورا به؛ كما إذا لم يكن هناك توقف عليه».

=====

و حاصل ما أفاده المصنف: من أن الحق عنده: «أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه».

وجه السقوط: عدم جواز التكليف بالمحال؛ بأن يقال: لا تخرج و لا تبقي، فهذا الخروج كما لا يكون منهيا عنه فعلا كذلك لا يكون مأمورا به، فلا يكون واجبا، و إن كان مقدمة للواجب - و هو التخلص من الحرام - و كان الطريق منحصر به؛ بل مثل هذا الخروج مثل الخروج الآتي لم يكن مقدمة أو كان مقدمة، و لكن لم يكن مقدمة منحصرة، فكما إن الخروج في هذين الموردين ليس بواجب كذلك في المورد الأول.

(1) إشارة إلى ما هو الوجه لمختاره و حاصله: أنه لما كان مدعا مركبا من جزءين:

أحدهما: كون الخروج منهيا عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار.

ثانيهما: عدم كونه مأمورا به. و قد تصدّى لإثبات كليهما:

أما الأول: فبأن مخالفة الحرام مع القدرة على تركه توجب عقلا استحقاق العقوبة، و مع هذه القدرة لا يرى العقل الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار عذرا في ارتكاب المضطر إليه. نعم يوجب الاضطرار سقوط الخطاب، لعدم صلاحيته مع الاضطرار للزجر و الردع، فالخطاب ساقط و العقاب ثابت.

و أمّا الثاني: - و هو الذي أشار إليه بقوله: «و لا يكاد يجدى» - فبأن توهم كون المضطر إليه مأمورا به إنما هو لأجل توقف الواجب - و هو التخلص عن الحرام عليه - مندفع بأن هذا الوجه لا يصلح لإثبات وجوب الخروج، و ذلك لأن الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار لا يرفع مبعوضية الخروج، و لا يوجب محبوبيته، هذا ما أشار إليه بقوله: «لكونه بسوء الاختيار»، فيكون الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار هو علة عدم كون الخروج مأمورا به على ما هو ظاهر كلام المصنف، و لكن كان الأولى على المصنف أن يعلل عدم كون الخروج مأمورا به بأن الأمر يستدعي المصلحة في متعلقه، فإن كانت

ص: 9



فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، و يكون معاقبا عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، و لا يكاد يجدي توقف انحصار التخلّص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت (1): كيف لا يجديه، و مقدمة الواجب واجبة؟

قلت (2): إنّما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، و لذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة، مع اشتراكهما في المقدميّة.

نفسية فالوجوب نفسي، و إن كانت مقدمة فالوجوب غيري، و كلتاها مفقودتان في الخروج.

=====

أمّا الأوّل: فلتوقف مصلحته النفسية على انطباق عنوان حسن شرعا عليه، و العنوان المتصوّر انطباعه على الخروج ليس إلا التخلّص عن الغضب الموجب لكونه ذا مصلحة نفسية، و واجبا نفسيا، و ذلك لا يصلح لجعل الخروج معنونا بهذا العنوان، حيث إن التخلّص عن الغضب عبارة عن تركه المتحقق بانتفاء الحركة الخرجية إلى الكون في خارج المغضوب، فليس الخروج مصداقا للتخلّص حتى يكون محبوبا، و واجبا؛ بل هو مصداق للغضب المبعوض المحرم، فلا مصلحة فيه حتى يكون واجبا نفسيا.

و أمّا الثاني: فلعدم كون الحركات الخرجية مقدمة للتخلّص و التخلية الواجبة حتى تتصف بالوجوب المقدمي، بل الحركات الخرجية مقدمة للكون في خارج المكان المغضوب و هو ليس بواجب؛ بل ملازم للواجب أعني: التخلية، فالخروج ليس بواجب لا نفسيا و لا مقدما، بل هو باق على المبعوضة، فيعاقب عليه لكون الاضطرار بسوء الاختيار و إن ارتفعت حرمة؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا. كما في هامش «منتهى الدراية، ج 3، ص 152» مع تصرّف متّ بالتوضيح و الاختصار.

(1) حاصل الإشكال على عدم وجوب الخروج مع انحصار التخلّص عن الحرام الواجب به: أنّ الخروج مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجبة فالخروج واجب، فكيف يقال: إنّ لا يجدي انحصار التخلّص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيري مع إن مقدمة الواجب واجبة؟ فيكون الخروج واجبا، هذا مضافا إلى أن وجوب المقدمة عقلي غير قابل للتخصيص، فكيف يحكم بعدم وجوب الخروج مع إنه مقدمة للتخلّص الواجب؟

(2) توضيح ما أفاده المصنف في الجواب: يتوقف على مقدمة: و هي بيان أقسام مقدمة الواجب و أحكامها، و أما أقسامها فهي ثلاثة: فإنّها تارة: تكون منحصرة في المباح، و أخرى: تكون منحصرة في الحرام. و ثالثة: تكون غير منحصرة في أحدهما؛ بأن

و إطلاق (1) الوجوب بحيث ربّما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها تكون ذات فردين مباح و حرام. أما أحكامها: فلا ريب في وجوب القسم الأول منها على القول بوجوب المقدمة.

=====

و أما إذا كانت من القسم الثاني: فيقع التزاحم بين مقتضى الحرمة و مقتضى وجوب ذبيها، فيؤخذ بما هو الأقوى عند ترجيح أحدهما على الآخر، و يتخيّر مع تساويهما.

هذا إذا لم يكن انحصار المقدمة في الحرام بسوء الاختيار. و أمّا معه فلا تتغيّر المقدمة عما هي عليه من الحرمة و المبعوضة، و لا يكاد يترشّح إليها الوجوب من ذبيها. كما عرفت غير مرّة.

و أمّا إن كانت من القسم الثالث: فيثبت الوجوب للفرد المباح لا للفرد المحرم.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فالمقام من القسم الثاني؛ لا من القسم الثالث حتى تكون المقدمة واجبة.

فخلاصة الكلام في المقام: أن وجوب المقدمة مختصّ بالمقدمات المباحة، فلا يترشّح الوجوب من وجوب ذي المقدمة على مقدماته المحرمة، و إن كانت مشتركة مع المقدمات المباحة في أصل التوقف و المقدميّة، كركوب الدابة المغصوبة، فإنّه كركوب الدابة المباحة في المقدميّة، «و لذا لا يترشّح الوجوب».. إلخ، أي: و لاختصاص وجوب المقدمة بغير المحرّمة لا يترشّح الوجوب من الواجب إلاّ على المقدمات المباحة، فلا يتّصف ما عدا المحرمة منها بالوجوب.

(1) جواب عن توهم وجوب المقدمة المحرّمة: بتقريب: أن وجوب المقدمة لا- يختصّ بالمقدمة المباحة في صورة انحصار المقدمة بالمحرمة، نعم إنّما يختصّ بالمقدمة المباحة في غير صورة انحصارها بالمحرمة؛ بأن يكون لها فردان محرم و مباح. و أمّا إذا كانت المقدمة منحصرة بالحرمة، فيتشّح الوجوب عليها. و على هذا: فلو انحصر التخلّص عن الحرام بالخروج الذي هو أيضا حرام - لكونه غصبا - اتصف بالوجوب لكونه مقدّمة للتخلّص الواجب.

و بعبارة أخرى: أنّ الواجبات مختلفة، فبعضها يسقط عن الوجوب إذا كانت مقدّمته منحصرة في المحرم، و بعضها يقتضي وجوب مقدّمته المحرمة لأهميته في نظر الشارع كما لو توقف حفظ النفس على توسط الأرض المغصوبة، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ التخلّص عن الغضب أهم من الغضب في الخروج، فيكون الخروج واجبا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب التوهم المزبور.

و حاصل الجواب: أن إطلاق الوجوب في ذي المقدمة بحيث ربّما يترشّح منه

إنّما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرّمة، و المفروض هاهنا وإن كان الوجوب على المقدمة وإن كانت محرمة إنّما هو مشروط بشروط ثلاثة:

=====

1 - انحصار المقدمة في المقدمة المحرمة. 2 - كون الواجب أهم. 3 - عدم كون الانحصار بسوء الاختيار.

و الخروج في محلّ البحث وإن كان واجدا للشرط الأوّل والثاني، إلاّ أنّه فاقد للشرط الثالث. فإن انتفى الشرط ينتفي المشروط - وهو وجوب الخروج - من باب المقدمة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية». قوله: «إنّما هو فيما إذا كان الواجب» خبر لقوله: «و إطلاق الوجوب»، و دفع للتوهم المزبور الذي تقدم تقرّيبه مع الجواب عنه.

قوله: «و إلاّ لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف» يعني: لو تغيّرت حرمة المقدمة و انقلبت المقدمة عن الحرمة إلى الوجوب حتى يقال بوجوب المقدمة في صورة الانحصار و لو بسوء الاختيار لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف، و الغرض من هذا الكلام:

إقامة البرهان على عدم ارتفاع الحرمة عن المقدمة المنحصرة.

توضيح ذلك: أنّه يلزم من ارتفاع حرمة المقدمة محذوران لا يمكن الالتزام بهما:

المحذور الأوّل: تعليق حرمة المقدمة و وجوبها على إرادة المكلف و اختياره، ضرورة:

أن الخروج لا يتصف بالحرمة إلاّ مع إرادة عدم التصرف في المكان المغصوب دخولا و خروجا.

و أما مع إرادة الدخول فيه و اختياره: فلا يكون الخروج حراما؛ بل يتصف بالوجوب.

و كيف كان؛ فالخروج مع اختيار الدخول في المغصوب يكون واجبا، و مع اختيار عدمه يكون التصرف فيه دخولا و خروجا حراما.

هذا ما أشار إليه بقوله: «و هو كما ترى» يعني: ما ذكر من تعليق الحرمة على إرادة عدم الدخول في المغصوب ممّا لا ينبغي التفوّه به، لأنّ إرادة المكلف ليست من شرائط التكليف كما هو واضح.

و أمّا المحذور الثاني: فلاّن تعليق الحكم بالحرمة أو الوجوب على الإرادة خلاف الفرض - كما أشار إليه بقوله: «مع إنه خلاف الفرض» - لأنّ المفروض: عدم حرمة الخروج لأجل المقدمية للتخلّص؛ لا لإرادة الدخول، فالخروج مع الغضّ عن مقدميته للتخلّص يكون حراما، لأنّه من أفراد الغضب المحرم، فإذا كان عدم حرمة لأجل إرادة عدم الدخول لم يتحقق الاضطرار إلى الحرام؛ إذ لا حرام حتى يتحقق الاضطرار إليه.

و هذا خلاف ما فرضناه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.

ذلك إلاّ إنه كان بسوء الاختيار، و معه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة و المبعوضة، و إلا لكانت الحرمة معلّقة على إرادة المكلف و اختياره لغيره، و عدم حرمة مع اختياره له، و هو كما ترى، مع إنه خلاف الفرض، و إنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

إن قلت (1): إنّ التصرّف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال و لا كلام، و أمّا التصرّف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم و يتوقف عليه و المتحصّل: أن تعليق الحرمة على إرادة عدم الدخول في المغصوب، و تعليق عدم الحرمة على إرادة الدخول و اختياره باطل قطعاً؛ لأن إرادة المكلف ليست من شرائط التكليف؛ إذ الشرط يقتضي تقدمه على الحكم، و لازمه: إناطة الحكم بالإرادة، فلو لم يرد الغصب أو شرب الخمر أو غيرهما من المحرمات لم يكن حراماً، و هذا واضح الفساد؛ لأنّ الحكم علّة لحدوث الداعي في العبد. فالإرادة في رتبة معلول الحكم، فكيف تكون علّة له؟

=====

هذا مضافاً إلى: أنّ تعليق الحرمة و عدمها على الإرادة خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض:

تحقق الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، فلو علق عدم الحرمة على إرادة الدخول و اختياره لا يتحقق الاضطرار إلى الحرام أصلاً، فضلاً عن كونه بسوء الاختيار. هذا خلاف ما هو المفروض من كون الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.

### **الدليل على وجوب الخروج بلا جريان حكم المعصية عليه**

الدليل على وجوب الخروج بلا جريان حكم المعصية عليه (1)

المقصود من هذا الإشكال: هو الإشارة إلى كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره»، القائل بكون المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به فقط، على ما يظهر من التقريرات (1) المنسوبة إليه. و هو أحد الأقوال في المسألة. و هو كون الخروج عن الغصب واجباً، مع عدم جريان حكم المعصية عليه و إن كان الدخول بسوء الاختيار كما هو مفروض البحث.

و حاصل الدليل على وجوب الخروج بلا جريان حكم المعصية عليه يتوقف على مقدمة وهي: أنّ التصرّف في مال الغير بدون إذنه لا يخلو عن ثلاثة أنحاء أعني: 1 - الدخولي. 1 - البقائي. 3 - الخروجي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ المحرم من هذه الأقسام هو الأوّل و الثاني. و أمّا الثالث - و هو التصرّف الخروجي - و إن كان من مصاديق الغصب لكنه ليس بحرام لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الغصب ليس كالظلم علّة تامّة للقيح؛ بل مقتضى له، فلا يقبح إذا

ص: 13

التخلّص عن التصرّف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات؛ بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

ومنه (1): ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرّف في أرض الغير مثلا حراما قبل الدخول، وأنّه يتمكّن من ترك الجميع حتى الخروج؛ وذلك (2) لأنّه لو لم يدخل لما كان متمكّنا من الخروج وتركه، وترك (3) الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة ترتب عليه عنوان حسن كترتب التخلّص عن الغضب على الخروج، فالخروج التخلّصي لم يكن بحرام في زمان؛ بل واجب، فلا مجال لأن يقال إنّه كان حراما قبل الدخول وقد عصى به، فيجري عليه حكم المعصية.

=====

الوجه الثاني: أنّ التصرّف الخرجي لكونه مقدمة للواجب - وهو التخلّص عن الحرام - لا يتصف بالحرمة في حال من الحالات، نظير شرب الخمر، فإنّه حلال مع توقف النجاة من الهلاك عليه، ولا يتصف بالحرمة أصلا، فعليه لا وجه لحرمة جميع التصرّفات من الدخولية والبقائية والخروجية؛ بدعوى: أنّ المكلف قبل الدخول كان متمكّنا من جميع هذه التصرّفات، فهي بأسرها محرمة وذلك لما عرفت من عدم حرمة الخروج أصلا، فيكون مأمورا به فقط من دون أن يجري حكم المعصية عليه.

(1) أي: ومن منع حرمة التصرّف الخرجي: ظهر المنع عن حرمة جميع التصرّفات بتوهم: أنّ الغاصب قادر على ترك الخروج ولو بواسطة ترك الدخول، فلا بدّ من أن يكون الخروج حراما أيضا.

أما وجه ظهور المنع: فلأنّه قد عرفت أنّا: أنّ المحرم من التصرّفات في المغصوب هو التصرّف الدخولي والبقائي، وأما التصرّف الخرجي فهو خارج عن حيز الحرمة لكونه مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك.

(2) بيان لظهور المنع وحاصله: - على ما في «منتهى الداربية، ج 3، ص 158» - أنّ القدرة شرط التكليف، والخروج فعلا وتركه قبل الدخول غير مقدور، فترك الخروج قبل الدخول لا يصدق عليه إلا ترك الدخول، فلا يصدق عرفا ترك الخروج على من لم يدخل إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وعليه: فلا يكون ترك الخروج حقيقة مقدورا له، فلا يصير قبل الدخول موضوعا للحكم بالحرمة.

(3) قوله: «و ترك الخروج...» إلخ إشارة إلى توهم كون ترك الخروج قبل الدخول

إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا لم يصدق عليه إلا إنه لم يقع في المهلكة، لا إنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا- يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلص (1) عن الحرام أو سببا له - إلا- مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة و يحكم عليه بغير المطلوبة.

مقدورا بواسطة القدرة على ترك الدخول، و من المعلوم: أن المقدور بالواسطة مقدور، فلا يصغى إلى ما ذكر من عدم كون ترك الخروج قبل الدخول مقدورا فلا يصير قبل الدخول موضوعا للحكم بالحرمة؛ بل يكون مقدورا فيكون موضوعا للحكم بالحرمة.

=====

وقد أشار إلى جواب هذا التوهم بقوله: «و ترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول».

وحاصل الدفع: أن المقدور الذي يصحّ تعلق التكليف به: ما تكون القدرة على وجوده وعدمه على حد سواء، و من المعلوم: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج، فترك الخروج بدون الدخول لا يصدق إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، والصدق الحقيقي منوط بالدخول، فإذا دخل المكان المغصوب و لم يخرج منه يصدق عليه أنه ترك الخروج، نظير مثال شرب الخمر بدون المرض المهلك؛ إذ لا يصدق على من لم يشرب الخمر أنه لم يشرب الخمر لأجل النجاة عن الهلاك إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما أشار إليه بقوله: «لم يصدق عليه إلا إنه لم يقع في المهلكة»، و لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة؛ بل يصدق عليه أنه لم يقع في التهلكة.

و كيف كان؛ فالخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يجب فعله و لا يحرم تركه.

(1) فيكون الخروج حينئذ واجبا نفسيا لأنه مصداق للتخلص من الحرام الواجب بالوجوب النفسي، إلا إنه مجرد فرض إذ لم يقل أحد بأن الخروج مصداق للتخلص؛ بل هو مصداق للغصب، فالخروج سبب و علة للتخلص لا- نفسه كما أشار إليه بقوله: «أو سببا له» أي: للتخلص؛ فيكون الخروج حينئذ واجبا غيريا.

و كيف كان؛ فكان الخروج مطلوبا إما لكونه مصداقا للتخلص أو سببا له، و على كلا التقديرين: يستحيل أن يتصف بغير المحبوبة، فيمتنع اتصافه بالحرمة و المبغوضية، هذا ما تقدم من الشيخ الأنصاري من أن الخروج ليس بحرام في حال من الحالات.

قلت: هذا (1) غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص مأمورا به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» على ما في تقريرات بعض الأجلّة، لكنه (2) لا يخفى: أن ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل وإن كان قبيحا ذاتا إذا لم

=====

(1) أي: ما ذكرناه. غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون المضطر إليه بسوء الاختيار - مع انحصار التخلّص عن الحرام به - مأمورا به.

### الجواب عما في التقريرات للشيخ من كون الخروج المضطر إليه مأمورا به

(2) جواب عن استدلال التقريرات على كون الحرام المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأمورا به، والضمير في قوله: «لكنه» للشأن.

ثم هذا الجواب يرجع إلى جوابين: أحدهما: حلّي و الآخر نقضي، و الأول: ما أشار إليه بقوله: «إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه، و لم يقع بسوء اختياره»، و الثاني:

ما أشار إليه بقوله: «كما هو الحال في البقاء».

و أمّا الجواب الحلّي فهو: أنّ المقدميّة لا - ترفع حرمة ما يكون مقدمة لفعل واجب كالتخلّص عن الغضب، و لا توجب ترشّح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة.

و توضيح ذلك: يتوقف على مقدمة و هي: أنّ ترشّح الوجوب المقدمي على المقدمة المحرمة، و انقلاب المحرم إلى الواجب مشروط بشرطين

الشرط الأول: هو انحصار المقدمة في خصوص المحرمة بأن يكون التخلّص منحصرا بالحرام؛ كانحصار طريق الإنقاذ الواجب في المكان المغضوب، إذ لو لا الانحصار و كان له مقدمة مباحة أيضا لا يترشّح الوجوب الغيري من ذي المقدمة على المقدمة المحرمة؛ بل يترشّح على خصوص المباحة فلم يصير المحرم واجبا؟

الشرط الثاني: أن لا يكون الاضطرار إلى المقدمة المحرمة بسوء الاختيار. فلو كان بسوء الاختيار - كما لو دخل الدار المغضوبة مع العلم بانحصار طريق الخروج في المحرم - لم يترشّح الوجوب المقدمي إلى المقدمة المحرمة؛ بل تبقى على حرمتها إلى ما بعد الاضطرار أيضا فلم يصير المحرم واجبا؟

ثم فسّر المصنف سوء الاختيار: بأنّه عبارة عن إيقاع النفس في أمر لا محيص معه عن ارتكاب أحد محرمين:

المحرّم الأول: الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، و الاقتحام في ترك الواجب كما إذا اختار البقاء في المكان المغضوب؛ حيث إن البقاء ترك للتخلّص الواجب.

و الاقتحام في فعل الحرام كالبقاء في المغضوب حيث إنّه حرام لكونه غصبا، فالبقاء يمكن





يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره؛ إمّا في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإمّا في الإقدام على ما هو قبيح و حرام؛ لو لا أنّ به التخلّص أن يكون اقتحاما في ترك الواجب أو اقتحاما في فعل الحرام لكونه مصداقا للغضب، فيكون ترك الواجب أو فعل الحرام على البذل ذا المقدمّة، و الاقتحام بكلا قسميه مقدّمة للحرام، و من المعلوم: أنّ مقدّمة الحرام حرام.

=====

المحرّم الثاني: هو الإقدام على ما هو قبيح عقلا و حرام شرعا، أعني به: المقدّمة المحرّمة كالخروج الذي لو لم يكن مقدّمة للتخلّص الواجب كان حراما لكونه غصبا.

فقوله: «و إمّا في الإقدام..» إلخ عدل لقوله: «إمّا في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام».

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: «إنّ ما به التخلّص عن فعل الحرام» كالخروج الموجب للتخلّص عن الغضب، فيكون مقدّمة لفعل واجب و هو التخلّص عن الغضب، أو ما به التخلّص عن ترك الواجب، كشرّب الخمر الموجب للتخلّص عن ترك حفظ النفس - و هو واجب - «إنّما يكون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل» لكونه واجبا بالوجوب المقدّمي؛ لأنّ التخلّص عن فعل الحرام أو التخلّص عن ترك الواجب واجب فيما به التخلّص واجب بالوجوب الغيري لكونه مقدّمة للواجب، و إن كان كل من الخروج و شرب الخمر قبيحا ذاتا لحرمتهما شرعا «إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه» أي: بدون ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، أي: ما به التخلّص عن فعل الحرام، و ترك الواجب و إن كان قبيحا ذاتا يعني: مع الغض عن مقدّمته لفعل واجب أو ترك حرام.

هذا إشارة إلى الشرط الأوّل و هو انحصار المقدّمة في المقدّمة المحرّمة. و قد أشار إلى الشرط الثاني بقوله: «و لم يقع بسوء اختياره» أي: لم يكن الوقوع في الحرام و الاضطرار إليه بسوء الاختيار.

و حاصل الكلام في المقام: أن الشرط الأوّل و إن كان موجودا و متحققا في محل الكلام إلاّ إنّ الشرط الثاني - و هو عدم الاضطرار بسوء الاختيار - غير ثابت، لأنّ المفروض: كون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار، فحينئذ المقدّميّة لا ترفع حرمة ما يكون مقدّمة لفعل واجب، فلا يكون الخروج الذي يكون مقدّمة للواجب - أعني التخلّص عن الغضب - مأمورا به كما زعمه الشيخ الأعظم «قدس سره»، بل هو منهي عنه كما هو مختار المصنّف «قدس سره». كما أشار إليه بقوله: «هو قبيح و حرام لو لا أن به التخلّص بلا كلام».

بلا كلام كما هو المفروض في المقام (1)، ضرورة: تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

و بالجملة (2): كان قبل ذلك متمكّنا من التصرّف خروجاً كما يتمكّن منه دخولا، غاية الأمر: يتمكّن منه بلا واسطة، و منه بالواسطة. و مجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدورا (3)، كما هو الحال في البقاء (4)، فكما يكون

=====

(1) «كما هو المفروض» أي: الوقوع في أحد المحرمين بسوء الاختيار «المفروض في المقام»، و إنّما يكون الخروج محرّما إذا كان الدخول بسوء الاختيار، «ضرورة: تمكّنه منه» أي: تمكّن المكلف من التخلّص عن الحرام «قبل اقتحامه فيه» قبل اقتحام المكلف في الحرام، الصادر هذا الاقتحام «بسوء اختياره»، فقوله: «ضرورة» تعليل لكون الوقوع في الحرام بسوء الاختيار.

(2) هذارّد لما يتوهم من الفرق بين الدخول في المكان المغصوب و الخروج عنه بتقريب: أن الدخول حرام لكونه مقدورا للمكلف، بخلاف الخروج حيث إنه غير مقدور له، إذ لو لم يدخل لما كان متمكّنا منه، فلا يكون حراما لأنّ التكليف مشروط بالقدرة.

و حاصل الرّد: أنّ التكليف و إن كان مشروطا بالتمكّن و القدرة إلاّ- إنّ القدرة المعتبرة فيه أعمّ من أن تكون بلا واسطة أو معها، و من المعلوم: أن الخروج مقدور للمكلف بواسطة الدخول، و هذا المقدار من القدرة كاف في صحّة توجه النهي إليه، فيصير الخروج منها عنه لكونه مقدورا بواسطة الدخول.

و كيف كان؛ فيتمكّن المكلف من الدخول بلا واسطة، و من الخروج بالواسطة.

(3) لأن المقدور بالواسطة مقدور.

(4) هذا إشارة إلى الجواب النقضي و هو نقض الخروج بالبقاء، بمعنى: أن كلاً من البقاء في الدار المغصوبة و الخروج عنها متوقف على الدخول، و قد اعترف الخصم بحرمة البقاء بقوله: «إنّ قلت: إنّ التصرّف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال».

و توضيح النقض: أن البقاء عبارة عن استمرار الغصب، و هو متفرع على أصل الغصب بالدخول كتفرع الخروج عليه، فلا فرق بين البقاء و الخروج في الفرعية على الدخول، و كونهما مقدورين بالواسطة، فلو لم تكف القدرة بالواسطة في صحّة توجه التكليف بالنهي إلى الخروج لم تكف القدرة بالواسطة في صحّة توجه التكليف بالنهي إلى البقاء أيضا، فما أجاب به الخصم عن الإشكال الوارد على البقاء نجعله جوابا عن الإشكال الذي أورده على الخروج، و النقض في الحقيقة تكثير في الإشكال.

تركه مطلوباً في جميع الأوقات، فكذلك الخروج، مع إنه (1) مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية (2) مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته (3) وإن كان العقل يحكم بلزومه (4) إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

ومن هنا (5): ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه (6) إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا (7) فهو فكل من الخروج والبقاء محكوم بحكم واحد لما هو المعروف من أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

=====

(1) أي: مع إن الخروج مثل البقاء في الفرعية على الدخول.

(2) يعني: كما لا تكون الفرعية للبقاء مانعة عن مطلوبة ترك البقاء قبل الدخول وبعده.

(3) يعني: عن مطلوبة الخروج.

(4) أي: يحكم العقل بلزوم الخروج. غرضه: إثبات الفرق بين البقاء والخروج نظراً إلى حكم العقل حيث يحكم العقل برجحان اختيار الخروج مع كونه حراماً كالبقاء.

وحاصل وجه الرجحان: أن الخروج لما كان أقل محذوراً من البقاء لحصول التخلص به عن الغضب المحرم دون البقاء؛ بل يزيد به الحرام حكم العقل بلزوم الخروج، واختياره على البقاء إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين، وأخف القبيحين، ولكن هذا الفرق غير موجب للفرق بينهما بالنسبة إلى ما هو المقصود في المقام من حرمة كليهما.

### **الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار لا يوجب رفع حرمة الشرب**

(5) من اعتبار عدم كون الاضطرار بسوء الاختيار في انقلاب الحرمة إلى الوجوب، ظهر حال شرب الخمر تخلصاً عن المهلكة فيقال: إن مطلوبة شرب الخمر لأجل التخلص عن المهلكة منوطة بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، إذ معه لا يتصف شرب الخمر بالمطلوبة.

(6) معطوف على «حال»، يعني: وظهر أن شرب الخمر علاجاً إنما يكون مطلوباً شرعاً في كل حال، من غير فرق بين ما قبل الاضطرار وما بعده بشرط أن لا يكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فشراب الخمر باق على الحرمة، ولا تتبدل حرمة بالوجوب بالاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار.

(7) أي: وإن كان الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار، فهذا الشرب باق على ما هو عليه من الحرمة، ولم يخرج عن عموم دليل حرمة شرب الخمر ولم يصير مطلوباً بسبب توقف نجات النفس عن الهلاك عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، فحرمة

على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشادا إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه؛ لكون الغرض فيه أعظم، فمن (1) ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى شرب الخمر أو الخروج من المكان المغصوب باقية على حالها، فإن حكم العقل بلزوم اختيارهما إنما هو من باب الإرشاد إلى الأخذ بأقل المحذورين فلا منافاة بين حرمة و مبعوضيته، وبين حكم العقل بلزوم اختياره من باب اختيار أقل المحذورين.

=====

و حاصل الكلام في المقام: أن الشرب يكون حراما «و إن كان العقل يلزمه» بالشرب في صورة سوء الاختيار أيضا «إرشادا إلى ما هو أهم» أعني: حفظ النفس، «و أولى بالرعاية من تركه» أي: ترك الشرب، فإن المكلف بعد سوء الاختيار و إيقاع نفسه في المهلكة يتردد بين حرامين: ترك الشرب المؤدي إلى الهلكة المحرمة، و الشرب المحرم الموجب لعدم الهلكة، و العقل يلزمه بالشرب إبقاء على حفظ النفس لكون الغرض فيه أعظم. فقولته: «لكون الغرض فيه أعظم» تعليل للأهميّة و الأولوية.

(1) هذا إشارة إلى جواب ما ذكره الشيخ الأعظم «قدس سره» بقوله: «فمن لم يشرب الخمر... إلخ». و هذا ما ذكره الشيخ «قدس سره» مؤيدا لعدم كون الخروج مقدورا للمكلف من دون الدخول، و حاصله: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج، فصدق ترك الخروج بدون الدخول ليس إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ نظير صدق ترك شرب الخمر بدون المرض حيث إنّه لا يصدق أنّه لم يشرب الخمر في التهلكة إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

و حاصل جواب المصنف عنه: أن «من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر لئلا يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنّه تركهما». يعني: ما ذكره الشيخ «قدس سره» سابقا من عدم صدق «ما شرب» على من لم يقع في المهلكة غير تام، لبداهة: أنّه إذا ترك الشخص المهلكة بأن لم يعرض نفسه للهلاك يصدق عليه أنّه تارك للهلاك، أو تارك لشرب الخمر، لأن شرب الخمر مقدور له نظير الفعل التوليدي.

فكما أن ترك الإحراق - في الفعل التوليدي - مقدور بواسطة ترك الإلقاء في النار.

كذلك ترك الشرب الناجي مقدور بواسطة القدرة على ترك إلقاء النفس في المرض الذي لا يعالج إلا بشرب الخمر: و كما يصدق على تارك الإلقاء في النار أنّه تارك الإحراق؛ كذلك يصدق على تارك حفظ النفس أنّه تارك الشرب الناجي، و أنّه لم يشرب الخمر.

فليس السلب بانتفاء الموضوع - كما زعم الشيخ «قدس سره» - إذ ليس إيقاع النفس في المهلكة موضوع الشرب؛ بل مقدمة له.

و المتحصل: أن ترك شرب الخمر يصدق مع عدم التعريض أصلا كما يصدق مع

هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشدّ المحذورين منهما، فيصدق أنّه تركهما ولو بتركه ما لو فعله لأدى لا محالة إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليدية حيث يكون العمد إليها (1) بالعمد إلى أسبابها و اختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب.

و هذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و إن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة.

و لو سلم (2) عدم الصدق إلاّ بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر الوقوع في المهلكة. هذا تمام الكلام في جواب المصنف «قدس سره» عما ذكره الشيخ الأعظم «قدس سره» بقوله: «فمن لم يشرب الخمر...» إلخ.

=====

ثم أشار المصنف إلى الجواب الثاني عنه بقول: «كسائر الأفعال التوليدية»، و حاصله:

النقض بالأفعال التوليدية التي تتولد من الأفعال المباشرة كالإحراق مثلا، حيث إنّها ليس فعلا مباشريا للمكلف بل يتولد من الإلقاء في النار، فإن الخروج و شرب الخمر «كسائر الأفعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها» أي: إلى تلك الأفعال «بالعمد إلى أسبابها، و اختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب»، فكما يحرم الإحراق قبل الإلقاء في النار يحرم الخروج قبل الدخول، و كما لا يصح أن يقال: الإحراق قبل الإلقاء ليس مقدورا للعبد فلا يحرم، كذلك لا يصح أن يقال: الخروج قبل الدخول ليس مقدورا للعبد فلا يحرم و هكذا حال شرب الخمر قبل الوقوع في المهلكة.

(1) «و هذا» أي: كون الأفعال التوليدية مقدورة بواسطة القدرة على أسبابها يكفي في توجه التكليف إلى تلك الأفعال، و استحقاق العقاب عليها. و عليه: فيستحق العقاب على شرب الخمر من أوقع نفسه في المرض المؤدي إلى الهلاك لو لم يشرب الخمر.

و الموجب لاستحقاقه هو قدرته على الشرب المزبور و لو بواسطة قدرته على إيجاد سببه و هو المرض. و هذا الشرب بعد ما أوقع نفسه في المهلكة «و إن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة» أعني: الموت، فالإلزام العقلي لا ينافي التحريم الشرعي، فقوله: «و إن كان لازما عقلا...» إلخ إشارة إلى دفع التنافي بين حكم العقل بلزوم الشرب للعلاج، و بين استحقاق العقوبة عليه. فيقال في تقريب التنافي: إنّ مع لزوم الارتكاب كيف يعاقب عليه؟

و حاصل الدفع: إنّ الحكم بلزوم الارتكاب ليس لأجل مصلحة في نفسه موجبة للزوم الفعل؛ بل لأجل كون الشرب موجبا للفرار من العقوبة الزائدة في ترك الشرب.

(2) هذا جواب آخر عما في كلام الشيخ الأعظم «قدس سره» من عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد إلاّ بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

بعد تمكّنه من الترك و لو على نحو هذه السالبة، و من الفعل بواسطة تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر، و يتخلّص بالخروج، أو يختار (1) ترك الدخول و الوقوع فيهما (2) لئلاّ يحتاج إلى التخلّص و العلاج.

إن قلت (3): كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً و معاقباً عليه عقلاً و حاصل الجواب: إنّه لو سلمنا عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد إلاّ بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فنقول: إنّه لا ضير في ذلك بعد فرض تمكّن المكلف من ترك الخروج بسبب ترك الدخول، و من فعله بالقدرة على الدخول فهو قادر من الفعل و الترك، و هذا المقدار من القدرة كاف في التكليف، فإنّ العقل يجوّز التكليف بمطلق المقدور من دون فرق بين أن تكون القضية سالبة سالبة بانتفاء الموضوع أو المحمول: و بهذا تبين: أنّ كلاً من شرب الخمر و الخروج تحت القدرة فعلاً و تركاً.

=====

قوله: «فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار» - بيان لكيفية تمكّن المكلف من الفعل و الترك.

أمّا الأول: فباختيار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلّص عنها بالخروج، أو باختيار المهلكة الملجئة إلى شرب الخمر.

و أمّا الثاني: فباختيار ترك الدخول في المكان المغصوب، و ترك الوقوع في المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر.

و المراد من قوله: «من قبيل الموضوع» هو الدخول، حيث إنّه من قبيل الموضوع للخروج، و ليس نفس الموضوع له، ضرورة: عدم ترتّب الخروج قهراً على الدخول حتى يكون الدخول موضوعاً له؛ لوضوح كون ترتّب الخروج على الدخول بالإرادة و الاختيار، لا قهراً.

(1) عطف على «يوقع»، فيكون بياناً للقدرة على الترك.

(2) أي: في المهلكة و الدار، يعني: يختار ترك الدخول في الدار و ترك الوقوع في المهلكة، لئلاّ يحتاج إلى التخلّص عن الغصب بالخروج، و عن المهلكة بالعلاج.

(3) هذا إشكال من جانب الشيخ الأعظم و من يقول بمقالته، من كون الخروج مأموراً به على المصنّف و غيره ممن يقول بحرمة الخروج و الشرب، فيكون دليلاً آخر على وجوب الخروج و كونه مأموراً به فقط كما يقول به الشيخ الأعظم «قدس سره».

و حاصل الإشكال: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 170» - أنّ الالتزام

مع بقاء ما (1) يتوقف عليه على وجوبه (2)، ووضوح (3) سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا؟

قلت (4): أولا: إنَّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل.....

=====

بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة وهو التخلُّص عن الغضب وحفظ النفس، حيث إنَّ المقدمة - وهي الخروج والشرب - ممنوعة شرعا، وموجبة لاستحقاق العقوبة عقلا، ومن المقرر: كون الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فالتكليف بذي المقدمة - مع امتناع مقدمته الوجودية - تكليف بغير مقدور؛ إذ لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها، فلا بد إمَّا من سقوط الوجوب عن ذي المقدمة وهو التخلُّص وحفظ النفس؛ لكونه مع حرمة المقدمة تكليفا بغير مقدور.

وإمَّا من سقوط حرمة المقدمة، فلا يكون الخروج والشرب محرمين.

والالتزام بسقوط الوجوب كما ترى؛ إذ لم يلتزم أحد بسقوط وجوب حفظ النفس ووجوب التخلُّص عن الغضب، فلا محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمة وهي الخروج والشرب وهو المطلوب، فيكون هذا دليلا على وجوب الخروج والشرب، وعليه:

فالخروج والشرب واجبان وإن كانا بسوء الاختيار.

(1) المراد بالموصول: ذو المقدمة؛ كالتخلُّص عن الغضب وحفظ النفس عن الهلاك.

(2) أي: مع بقاء ذي المقدمة على وجوبه، يعني: كيف تكون المقدمة كالخروج والشرب حراما شرعا مع بقاء ذي المقدمة على الوجوب كما يقول به المصنف، في مقابل الشيخ القائل بوجوب الخروج والشرب؟

(3) مفاده: عدم إمكان اجتماع حرمة المقدمة كما يقول بها المصنف مع وجوب ذي المقدمة؛ بتقريب: أنَّ الامتناع الشرعي كالعقلي، فالمقدمة الممنوعة شرعا كالممتنعة عقلا في عدم القدرة على الإتيان بها، وبامتناعها يمتنع بقاء ذي المقدمة على الوجوب المشروط بالقدرة على إيجاد متعلقه.

### الامتناع شرعا كالممتنع عقلا

(4) قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال - أو الدليل على وجوب الخروج والشرب - بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «أولا» وحاصل هذا الجواب الأول: أنَّ حرمة المقدمة إنما ترفع وجوب ذبيها فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمة، وأمَّا مع حكمه بلزومه، فلا بأس ببقاء وجوب ذي المقدمة بحاله، إذ لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالممتنع وغير المقدور، بعد وضوح حكم العقل بلزوم المقدمة، لكون مخالفة حرمتها

... بلزومه (1) إرشادا إلى ما هو أقلّ المحذورين؛ وقد عرفت: لزومه (2) بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالمتنع، كما (3) إذا كانت المقدمة ممتنعة.

و ثانيا (4): لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه أخفّ المحذورين، وأقلّ القبيحين، فلا منافاة بين وجوب ذي المقدمة؛ كالتخلّص عن الغضب، وبين كون الخروج الذي هو مقدمته ممنوعا عنه شرعا بالنهي الساقط بالامتناع بسوء الاختيار، و مستحقا عليه العقاب.

=====

(1) أي: بلزوم الممنوع شرعا كالخروج عن المكان المغصوب، فإنّ الخروج وإن كان مصداقا للغضب المحرم لكنّه أقلّ محذورا من البقاء، لحصول التخلّص عن الحرام به.

(2) أي: قد عرفت لزوم الخروج بحكم العقل سابقا حيث قال: «وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلى اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين»، وقال أيضا «وإن كان العقل يلزمه إرشادا إلى ما هو أهمّ وأولى بالرعاية من تركه».

(3) يعني: ليس بقاء ذي المقدمة على وجوبه من التكليف بالمتنع كصورة امتناع المقدمة عقلا. فيكون قوله: «كما إذا كانت» قيدا للمنفى.

(4) هذا هو الجواب الثاني عن الإشكال، و حاصله: أنّه لو سلمنا سقوط وجوب ذي المقدمة - لكونه منافيا لحرمة مقدمته حتى في صورة حكم العقل بلزومها - فيقال في الجواب: أنّ الساقط هو فعلية البعث والإيجاب بحفظ النفس عن الهلاك، والتخلّص عن الغضب. وأمّا حكم العقل بلزومها لتنجز التكليف بهما قبل الاضطرار فهو باق على حاله، ومع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الخطاب الفعلي الشرعي، وعليه: فحرمة المقدمة مانعة عن فعلية وجوب ذي المقدمة دون ملاكته؛ لتماثيته وعدم قصور فيه، ولذا يحكم العقل بلزوم استيفائه، فيجب التخلّص عن الغضب و حفظ النفس عن الهلاك بالخروج و شرب الخمر بحكم العقل، وإن لم يكن وجوب فعلي شرعا بحفظ النفس و التخلّص عن الغضب لكفاية حكم العقل في ذلك كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 172» مع تصرّف منّا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»: قوله: «لا لزوم إتيانه عقلا» يعني:

أنّ الساقط هو الخطاب الفعلي؛ لا لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا.

قوله: «خروجا» تعليل للزوم الإتيان عقلا.

قوله: «سابقا» يعني: قبل الاضطرار. فمعنى العبارة: أنّه يجب بحكم العقل الإتيان بالحرام المضطر إليه بسوء الاختيار لأجل الخروج عن عهدة التكليف الذي تنجز عليه قبل الاضطرار.



قوله: «ضرورة» تعليل لعدم سقوط الوجوب العقلي؛ بمعنى: أنه لو لم يأت بالحرام المضطر إليه كالخروج عن الغضب و شرب الخمر للتخلص عن الغضب و حفظ النفس عن الهلاك لوقع في المحذور الأشدّ و هو تلف النفس و البقاء في الغضب.

قوله: «حيث إنه الآن» تعليل للوقوع في المحذور الأشدّ و ضمير «إنه» راجع إلى ذي المقدمة.

قوله: «الآن» يعني: بعد الاضطرار و حاصله: أنّ حفظ النفس عن الحرام - كالهلكة و البقاء في المغصوب - باق على ما كان عليه قبل الاضطرار من الملاك و المحبوبة، و لم يحدث فيه بسبب الاضطرار قصور أصلا. نعم سقط خطابه لأجل المانع و هو حرمة مقدمته كالخروج و شرب الخمر، فالمقدمة باقية على حرمة التي كانت ثابتة قبل الاضطرار، فيعاقب عليها لذلك و إن ألزمه العقل بإتيانها لكونها أخفّ القبيحين.

و بالجملة: فالمقدمة باقية على حرمتها، و ذو المقدمة باق على محبوبيته الثابتة له قبل حدوث الاضطرار، و لم يسقط عنه إلا فعلية الإيجاب.

«لأجل المانع» و هو حرمة المقدمة المنافية لوجوب ذبيها.

«و إلزام العقل به لذلك» مبتدأ و خبره «كاف» و معنى العبارة: و إلزام العقل بالإتيان بالمقدمة المحرمة كالخروج و شرب الخمر للخروج عن عهدة ما تنجز عليه سابقا من باب الإرشاد كاف في لزوم الإتيان، و لا حاجة مع هذا الحكم العقلي إلى بقاء الخطاب الفعلي البعثي، فقوله: «لذلك» إشارة إلى الخروج عن العهدة.

قوله: «فعلا» قيد للبعث و الإيجاب، و ضمير «معه» راجع إلى إلزام العقل و ضميرا «إليه، له» راجعان إلى ذي المقدمة كالتخلص عن الهلاك و الغضب.

و المتحصّل من جميع ما أفاده المصنف: أنّ المقدمة المحرّمة المنحصرة، المضطر إليها بسوء الاختيار - كالخروج عن المكان المغصوب و شرب الخمر لحفظ النفس عن الهلاك - باقية على حرمتها، و لا ترفع حرمتها و جوب ذبيها أوّلا، و على فرض تسليم ارتفاع وجوبه يكفي حكم العقل بلزوم التخلص عن الغضب و الهلاك، و لا حاجة معه إلى الإيجاب الفعلي الشرعي ثانيا. فالنتيجة: أنّ الساقط هو الوجوب المولوي الشرعي بالنسبة إلى ذي المقدمة - و هو التخلص - و أمّا الوجوب العقلي الإرشادي بالنسبة إليه فهو باق على حاله لبقاء ملاكه بعد الاضطرار بسوء الاختيار إلى إتيان المقدمة المحرّمة - و هي الخروج و شرب الخمر - و إلزام العقل بالتخلص بعد الاضطرار المذكور كاف في استحقاق العقاب على

عقلا، خروجاً عن عهدة ما تنجّز عليه سابقاً ضرورة: أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشدّ، و تقضى الغرض الأهمّ حيث إنّه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً، وإنّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ؛ لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبّر جيداً.

وقد ظهر مما حققناه (1): فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه تركه، فلا حاجة حينئذٍ إلى البعث الشرعي المولوي إلى التخلص، وكذا الكلام في الشرب وجوب حفظ النفس. قوله: «فتدبّر جيّداً» تدقيقيّ فقط.

=====

## إشكال المصنف على صاحب الفصول

(1) يعني: «قد ظهر مما حققناه» - في جواب الشيخ القائل بكون الخروج مأموراً به فقط، و قلنا: ببقاء الخروج المضطر إليه بسوء الاختيار على حكمه من الحرمة - أي: ظهر «فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه».

هذا الكلام من المصنف شروع في الرد على صاحب الفصول القائل بكون الخروج مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية عليه. أما كونه مأموراً به: فنظراً إلى كونه مقدمة لواجب.

و أمّا إجراء حكم المعصية عليه: فنظراً إلى النهي السابق قبل الاضطرار.

أما وجه ظهور فساد قول الفصول ما تقدم من المصنف؛ من أن الخروج باق على حرمة وليس مأموراً به لكون الاضطرار بسوء الاختيار، و إنّما العقل ملزم للإتيان به هذا «مع ما فيه» أي: في هذا القول «من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة».

وحاصل الكلام في المقام: أنّ المصنف لمّا فرغ عن جواب الشيخ القائل بأنّ الخروج مأمور به فقط شرع في ردّ الفصول القائل بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه من العقاب وغيره وقد أورد المصنف على الفصول بوجهين:

أمّا الوجه الأوّل: فحاصله: أنّه قد ظهر ممّا بيّناه في القول المختار من بقاء النهي المتعلق بالمقدمة - كالخروج - على حاله، وعدم صيرورتها مأموراً بها بالاضطرار فساد القول بكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه للنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

وجه الظهور: ما تقدم من أنّ الخروج باق على حرمة وليس بمأمور به لكون الاضطرار بسوء الاختيار، فالخروج حرام حتى بعد حدوث الاضطرار؛ وذلك لكونه بسوء الاختيار، غاية الأمر: أنّ العقل إرشاداً إلى أقلّ المحذورين يحكم بلزوم الخروج.

نظرا إلى النهي السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة. ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول(1) مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما.

أمّا الوجه الثاني: فحاصله: أنّ لازم هذا القول اجتماع الضدّين - وهما الوجوب والحرمة - في فعل واحد بعنوان واحد، حيث إن الخروج حرام لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه، و واجب لكونه كذلك مقدّمة للتخلّص الواجب، فيلزم أن يكون الخروج مع وحدة عنوانه حراماً و واجباً.

=====

و ما تشبّث به الفصول في دفع التضاد باختلاف زمان الحرمة والوجوب وأنّ الحرمة كانت في السابق والأمر به يكون في اللاحق مما لا يجدي مع اتحاد زمان الفعل وموطنه؛ إذ التضاد يلزم مع وحدة زمان الفعل، نظير قولك في يوم الأربعاء: أكرم زيدا يوم الجمعة، وقولك في يوم الخميس: لا تكرم زيدا يوم الجمعة، فهما متناقضان من حيث وحدة زمان الفعل.

وإن كان زمان الإيجاب والتحريم متعدداً: فالمجدي لدفع التناقض والتضاد هو تعدد زمان الفعل لا تعدد زمان الإيجاب والتحريم مع وحدة زمان الفعل.

و كيف كان؛ فقوله: «(و لا- يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب)»: إشارة إلى ما تفتنه صاحب الفصول من اجتماع الضدين، و لكن دفعه باختلاف زمان التحريم - وهو ما قبل الدخول في المغصوب - و زمان الإيجاب وهو ما بعد الدخول، فلا يلزم اجتماع الضدين المحال؛ لأنّ المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد وهو مفقود هنا.

وقد أفاد المصنف في ردّه بما حاصله: من إنّ اختلاف زمني الإيجاب والتحريم لا يجدي في ارتفاع غائلة اجتماعهما ما لم يختلف زمان الفعل المتعلق لهما، كما إذا قال في زمان واحد: أكرم زيدا يوم الجمعة ولا تكرم زيدا يوم السبت، فإنّه ممّا لا إشكال فيه مع وحدة زمان إنشاء الإيجاب والتحريم، و أمّا إذا قال يوم الأربعاء: أكرم زيدا يوم الجمعة، وقال في يوم الخميس: لا تكرم زيدا يوم الجمعة فلا إشكال في عدم الصحة؛ للزوم اجتماع الحكمين مع اختلاف زمان إنشائهما، فالمدار في ارتفاع غائلة الاجتماع إنما هو على اختلاف زمان المتعلق للحكمين لا اختلاف زمان إنشائهما.

قوله: «كيف؟» يعني: كيف يرتفع غائلة الاجتماع باختلاف زمني الإيجاب

ص: 27

هذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ و لازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق و إطاعة للأمر اللاحق فعلا (1)، و مبعوضا و محبوبا كذلك (2) بعنوان واحد (3)، و هذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدي (4) في رفع هذه الغائلة: كون النهي مطلقا و على كل حال، و كون الأمر مشروطا بالدخول، ضرورة (5): منافاة حرمة شيء كذلك (6) مع وجوبه في بعض الأحوال (7).

و التحريم، و الحال أن لازمه وقوع الخروج بعنوانه إطاعة و عصيانا، و محبوبا و مبعوضا أمّا الإطاعة و المحبوبيّة الفعليتان: فلأمر اللاحق المتعلق بالخروج بعد الدخول. و أمّا العصيان و المبعوضيّة: فللنهي السابق الساقط بالاضطرار.

=====

(1) قيد «لأمر اللاحق»؛ إذ المفروض: كون الخروج بعد الدخول مأمورا به فعلا.

(2) يعني: محبوبا فعلا كفعلية الأمر به.

(3) و هو التصرف الخروجي، فإنّه بهذا العنوان حرام لكونه بدون إذن المالك، و واجب لتوقف ترك الغصب عليه، و قد تقدم سابقا: أنّ المقدميّة جهة تعليلية، فمعروض الوجوب المقدمي هو ذات المقدمة أعني: الخروج، فهو المتصف بالوجوب و الحرمة.

«و هذا مما لا يرضى به القائل بالجواز... إلخ» يعني: اتصاف الخروج بالوجوب و الحرمة و المحبوبيّة و المبعوضيّة مما لا يرضى به القائل بجواز اجتماع الأمر و النهي، لأنّه يرى إجداء تعدد العنوان فيه فضلا عن القائل بالامتناع.

(4) إشارة إلى دفع توهم آخر لدفع غائلة اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج.

و حاصل التوهم قبل الدفع: أن النهي تعلق بالغصب على نحو الإطلاق، فيشمل الدخول و البقاء و الخروج؛ إذ مفاد: لا تغصب حرمة الدخول و البقاء و الخروج، و الأمر بالخروج مشروط بالدخول؛ إذ لا يصح الأمر به قبل الدخول فيتعدد متعلق الأمر و النهي بسبب الإطلاق و التقييد، فيرتفع التنافي بينهما.

و حاصل الدفع: هو عدم إجداء الإطلاق و التقييد في ارتفاع الغائلة.

و ملخص وجه عدم الإجداء: إنّ النهي لمّا لم يكن مقيدا بزمان فلا محالة يكون في زمان القيد موجودا، فالخروج منهي عنه و مأمور به بشرط الدخول، فيلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فيه، و لم ترتفع غائلة الاجتماع.

(5) تعليل لعدم إجداء الإطلاق و التقييد في ارتفاع الغائلة، و قد تقدم توضيحه.

(6) أي: على نحو الإطلاق و على كل حال.

(7) يعني: مع وجوب الخروج في بعض الأحوال أي: بعد الدخول.

و أمّا القول بكونه مأمورا به و منهيّا عنه (1):

ففيه - مضافا (2) إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلّص، و كان (3) بغير إذن المالك، و ليس التخلّص (4) إلاّ منتزعا عن ترك الحرام المسبّب عن

=====

(1) إشارة إلى ما هو مختار المحقق القمي «قدس سره» و المنسوب إلى المشهور من كون الخروج مأمورا به و منهيّا عنه.

### جواب صاحب الكفاية عن القول بكون الخروج مأمورا به و منهيّا عنه

(2) و قد أجاب عنه المصنف بوجه:

الوجه الأوّل ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى ما عرفت»، و ملخصه: أنّه قد تقدم في بيان مختاره امتناع اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد بعنوانين.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام» و خلاصة هذا الوجه: أنّه بعد تسليم جواز الاجتماع يقال: إنّ مورده هو تعدد العنوان، و ذلك مفقود في المقام ضرورة: أنّ متعلق الأمر و النهي - و هو الخروج الشخصي - واحد، و هو بعنوانه الأوّل - أعني: التصرف في مال الغير بدون إذنه - قد تعلق به الحكمان المتضادان لجهتين تعليليتين إحداهما عدم اقترائه بإذن المالك الموجب لتعلق النهي به، و الأخرى: توقف التخلّص عن الحرام عليه الموجب لتعلق الأمر به، و من المعلوم: أن الجهات التعليلية و سائط ثبوتية لترتب الأحكام على موضوعاتها، و خارجة عن الموضوعات و غير مرتبطة بها. كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 180» مع تصرف ما.

(3) يعني: كان الخروج بعنوانه الأوّل بدون إذن المالك، فالخروج بعنوانه الأوّل الواحد متعلقا للوجوب و الحرمة.

(4) إشارة إلى توهم و دفعه. و حاصل التوهم: أن العنوان هنا متعدد؛ بمعنى: أنّ للخروج عنوانين أحدهما: التصرف في مال الغير بلا إذن منه، و الآخر: التخلّص عن الحرام، فيندرج بهما في مسألة اجتماع الأمر و النهي لتعدد متعلق الأمر و النهي.

و حاصل الدفع: إنّ التخلّص ليس عنوانا للخروج؛ بل وصف منتزع من ترك الحرام المسبب عن الخروج بمعنى: أنّه لمّا كان الخروج سببا لترك البقاء المحرم انتزع عن هذا الترك عنوان التخلّص. و إن شئت فقل: الخروج سبب لترك البقاء، و التخلّص منتزع عن المسبب و لا ربط له بالسبب.

و كيف كان؛ فلا يكون عنوان التخلّص واجبا نفسيا مطبقا على الخروج، ثم لو سلّم كون التخلّص واجبا نفسيا؛ لكنّه لا ينطبق على الخروج، و لا يكون عنوانا له، لأنّ

الخروج مقدمة لترك الحرام الذي هو سبب للتخلّص، وقد مرّ غير مرّة: أنّ المقدميّة جهة تعليلية للمقدمة، وليست جهة تقييدية لها.

والموجب لصغروية شيء لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو تعدد الجهة التقييدية فيه.

فالعنوانان تعليليان لا تقييديان؛ بمعنى: إنّ ليس متعلق الأمر والنهي عنوني التصرف والتخلّص؛ بل هو الخروج علة للتخلّص.

فالنّتيجة: أنّ الخروج - لوحدة عنوانه - أجنبيّ عن مسألة اجتماع الأمر والنهي.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «إنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه» أي: الاجتماع لا يكون بمحال لتعدد العنوان من التخلّص الواجب والغضب الحرام.

وحاصل هذا الوجه: أنّه - بعد تسليم تعدد العنوان هنا الموجب لجواز الاجتماع، والغضّ عن الوجهين المتقدمين في الجواب - لا يمكن الالتزام بالاجتماع هنا أيضا، لأنّ جوازه عند القائلين به مشروط بوجود المندوحة، كالصلاة في المكان المغصوب مع إمكان فعلها في مكان مباح، وأمّا بدون المندوحة فلا يجوز كالمقام، لانحصار طريق التخلّص عن الحرام بالخروج.

وعليه، فوجوب الخروج وحرمة تكليف بالمحال، وهو قبيح عقلا فلا يصدر عن الحكيم، فلا بد للقائل بجواز الاجتماع إمّا من الالتزام بعدم الحرمة، وإمّا من الالتزام بسقوط الوجوب.

والمتحصّل: أنّه لو سلّم عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي لأجل تعدد العنوان المجدي في دفع الاستحالة كان الاجتماع محالا من جهة أخرى وهي طلب المحال فيما لا مندوحة فيه، لأنّه مع الانحصار - كالخروج الذي ينحصر التخلّص عن الحرام به - يلزم من اجتماع الوجوب والحرمة فيه طلب المحال لعدم القدرة على فعل الخروج وتركه في آن واحد.

قوله: «وذلك لضرورة...» إلخ تعليل لمحالية الاجتماع في مورد عدم المندوحة وحاصله: أنّ الغرض من التكليف - وهو إحداث الداعي إلى الفعل أو الترك - لا يترتب إلّا في ممكن الوجود، فإنّ وجب الفعل لوجود عدّة وجوده، أو امتنع لعدم عدّة وجوده فلا يتعلق به البعث، لقصوره عن إحداث الداعي وتحريك العبد نحو الفعل أو الترك، فإنّ الوجوب أو الامتناع العرضيين وإن لم يكن منافيا للإمكان الذاتي، ولكنه مناف للتكليف بعثا أو زجرا، وفي المقام لمّا صار الخروج بسوء الاختيار مضطرا إليه، لانحصار التخلّص

الخروج، لا عنوانا له - أن الاجتماع هاهنا لو سلم إنّه لا يكون بمحال لتعدد العنوان، و كونه مجديا في رفع غائلة التضاد، كان محالا لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، و ذلك لضرورة: عدم صحة تعلق الطلب و البعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.

و ما قيل (1): إنَّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار إنَّما هو في قبال عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالعرض، فلا يتعلق به بعث و لا زجر، و عليه: فلا يكون مأمورا به و لا منهيًا عنه فعلا كما هو مختار المصنف؛ لأنَّ الغرض من التكليف هو البعث أو الزجر، و لا يمكن الأمر حقيقة بفعل واجب الصدور، لأنَّه تحصيل للحاصل، أو ممتنع كالجمع بين الخروج و تركه لأنَّه لغو.

=====

(1) إشارة إلى توهم و حاصله: إنَّ الوجوب و الامتناع إن كانا بسوء الاختيار فلا يمنعان عن التكليف لما قيل: من أنَّ الممتنع بالاختيار اختياري صحَّ التكليف به، و عليه:

فلا مانع من تعلق البعث و الزجر بالخروج المضطر إليه بسوء الاختيار. و قد أشار إلى دفع هذا التوهم بقوله: «إنَّما هو في قبال».

و حاصل الدفع: أنَّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» أجنبية عن المقام، و هو: تعلق التكليف بالممكن الذي صار واجبا أو ممتنعا بالعرض، و غير مرتبطة به، حيث إنَّ موردها اختياريَّة الأفعال الصادرة من العباد في مقابل الأشاعرة القائلين بالجبر، استنادا إلى أنَّ الفعل مع الإرادة واجب، و بدونها ممتنع، فيلزم الجبر و انتفاء الاختيار.

و كيف كان؛ فقاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» التي أجاب بها العدلية عن استدلال الأشاعرة على الجبر أجنبية عن المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: بيان الفرق بين المقام و بين ما أجاب به العدلية عن استدلال الأشاعرة على غير اختياريَّة الأفعال «بقضية: أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

### و توضيح الفرق يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: نقل كلام الأشاعرة و استدلالهم على الجبر.

الثاني: جواب العدلية عنهم.

«أما الأول»: فقد ذهبت الأشاعرة إلى أنَّ الأفعال كلها غير اختياريَّة؛ بل العباد مجبورون في الأفعال، و استدلوا لذلك بقاعدة مسلّمة عند الحكماء، و هي: «أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و معنى العبارة: إنَّ كل ممكن ما لم تتم علته التامة لم يوجد في

الخارج، فإن وجدت العلة التامة وجد الممكن؛ وإلا فلا يوجد، ووجه استدلالهم بهذه القاعدة: أن كل فعل يصدر من فاعل لا بدّ وأن توجد علة التامة، وإذا وجدت كان ذلك الفعل واجب الوجود بالعرض، وإذا وجب الفعل لم يكن العبد مختاراً فيه، وبهذه المقدمات تمسكوا بكون العباد محبورين في جميع الأفعال.

«و أمّا الثاني»: فيقال: إنّه قد أجاب الأصحاب عن هذا الاستدلال بأنّ نسلم أنّ الفعل بعد وجود علة التامة واجب، ولكنّا نقول: إنّ العبد إنّما يوجد علة الفعل بالإرادة والاختيار، فإن أراد الفعل وسائر مقدماته وجب، وإن لم يرد لم يجب، فإيجاب الفعل وعدمه تحت اختيار المكلف، و من البديهي: «أن الإيجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي» أي: إيجاب بإرادة مقدماته، و امتناع بعدم إرادة مقدماته لا ينافي الاختيار.

وبهذا تبين: أن العباد ليسوا مجبورين في أفعالهم. و اتّضح أيضاً: أن قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار في قبال استدلال الأشاعرة بالجبر.

إذا عرف هذين الأمرين فنقول: إنّ الفرق بين المقام وبين ما أجاب به العدلية من القاعدة يمكن بوجوه يستدلّ بها على عدم كون المقام داخلاً في كبرى عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار:

الوجه الأول: أنّ الفعل في مورد القاعدة مستند إلى الإرادة والاختيار؛ لأنّ وجوبه و امتناعه إنّما يكون من قبل العلة وإرادة الفاعل و اختياره علة للفعل أو تركه، فالوجوب و الامتناع ناشئان من اختياره.

و من المعلوم: أن الوجوب و الامتناع الناشئين عن الاختيار مؤكّدان له لا منفيان، هذا بخلاف المقام الذي يسلب فيه الاختيار عن الفعل بواسطة اختيار شيء آخر - وهو الدخول - فليس الفعل - وهو الخروج - قابلاً للصدور بالإرادة والاختيار؛ بل المكلف مضطر إليه بسوء اختياره، فلا يقدر على تركه تشريعاً وإن كان قادراً عليه تكوينياً.

الوجه الثاني: أنّ ما يكون داخلاً في كبرى هذه القاعدة لا بدّ أن يكون ممّا عرضه الامتناع باختيار المكلف وإرادته؛ كالحجّ يوم عرفة لمن ترك مقدمته باختياره وقدرته، و كحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق، و نحوهما من الأفعال الاختيارية التي يعرض عليها الامتناع بالاختيار.

و من الواضح: إنّ الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فإنّه باق على ما هو عليه



استدلال الأشاعرة؛ للقول بأن الأفعال غير اختيارية، بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فانقدح بذلك (1): فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الأمر بالتخلص والنهي عن من كونه مقدورا للمكلف فعلا وتركه بعد دخوله فيها ولم يعرض عليه الامتناع بمعنى عدم القدرة عقلا عليه.

=====

الوجه الثالث: أن محل الكلام في هذه القاعدة إنما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاما في ظرفه و مطلقا أي: من دون فرق في ذلك بين أن تكون مقدمته الإعدادية موجودة في الخارج أو غير موجودة، وأن يكون وجوبه مشروطا بمجيء زمان متعلقه أو لا، وذلك كوجوب الحج فإنه وإن كان مشروطا بمجيء يوم عرفة إلا إن ملاكه يتم بتحقق الاستطاعة، ولا يتوقف على مجيء زمان متعلقه وهو يوم عرفة، وعليه: فمن ترك المسير إلى الحج بعد وجود الاستطاعة يستحق العقاب على تركه وإن امتنع عليه الفعل في وقته؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

هذا هو الملاك في جريان هذه القاعدة، ومن المعلوم: أن هذا الملاك غير موجود في المقام، بل هو في طرف النقيض مع مورد القاعدة، وذلك، لأن الخروج قبل الدخول في الدار المغصوبة لم يكن مشتملا على الملاك، فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه، ضرورة: أن الداخل فيها هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، فإذن: لا يمكن أن يكون الخروج داخلا في موضوع القاعدة.

إذا عرفت هذه المقدمة الطويلة يتضح لك كون القاعدة أجنبية عن المقام، لأن نتيجة الوجوه المذكورة هي: أن الخروج عن الدار المغصوبة غير داخل في كبرى تلك القاعدة، فلا يصح الاستدلال بها على كون الخروج مأمورا به و منهيًا عنه بحجة أن كون الخروج مأمورا و منهيًا عنه، وإن كان مستلزما للتكليف بما لا يطاق و بما هو الممتنع إلا إن ذلك نشأ من سوء الاختيار، فيقال: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. وقد عرفت أجنبيّة القاعدة عن المقام.

(1) أي: فانقدح بما ذكرنا ردًا - لما يقول به المحقق القمي من كون الخروج مأمورا و منهيًا عنه من عدم صحّة تعلق الطلب الحقيقي بالواجب و الممتنع و إن كان الوجوب و الامتناع بالاختيار - «فساد الاستدلال لهذا القول» يعني: فانقدح بعدم صحّة الطلب الحقيقي بالواجب و الممتنع فساد استدلال صاحب القوانين على وجوب الخروج و حرمة، فلا بد أولا من تقريب هذا الاستدلال، و ثانيا: من بيان وجه فساده.

و أما تقريب استدلال القوانين على وجوب الخروج و حرمة معا. فحاصله: أنّ الأمر بالتخلّص من الحرام و النهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما و لا موجب لتقييد الأمر بأن يقال بوجوب المقدمة الغير التخلّصي، أو تقييد النهي بأن يقال بحرمة الغضب الغير الخروجي؛ لأنّ منشأ التقييد هو الاستحالة الناشئة من أحد أمرين: و هما اجتماع الضدين - أعني: الوجوب و الحرمة - في فعل واحد كالخروج و التكليف بما لا يطاق لعدم قدرة المكلف على امتثال كليهما، و لا يلزم شيء من هذين الأمرين:

أمّا الأول: فلتعدد الجهة، فإنّ الخروج من حيث إنه غصب فهو حرام، و من حيث إنّه مقدمة للتخلّص عن الحرام فهو واجب.

و أمّا الثاني: فلكونه بسوء الاختيار، و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و الحاصل: أنّ الموجب للتقييد لزوم الاستحالة، و لا يلزم حتى يحجب عقلا تقييد أحد الدليلين بأن يقال: الغضب حرام إلا إذا كان تصرفاً خروجياً، أو مقدمة الواجب واجبة إلاّ إن تكون مقدمة للتخلّص عن الحرام.

قوله: «لعدم استحالة...» إلخ تعليل لقوله: «و لا موجب للتقييد».

وقوله: «إذ منشأ الاستحالة...» إلخ تعليل للاستحالة يعني: أنّ منشأ الاستحالة الموجبة للتقييد عقلا أحد أمرين: اجتماع الضدين، و التكليف بما لا يطاق. و الأول غير لازم نظراً إلى تعدد الجهة، و الثاني: ليس بمحال لكونه بسوء الاختيار. و قد عرفت غير مرة: «إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار». فلا مانع من القول بكون الخروج واجبا نظراً إلى الأمر، و حراما نظراً إلى النهي عملاً بكلا الدليلين.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال.

و أمّا الجواب عن هذا الاستدلال و بيان فساده: فقد أشار إليه بقوله: «و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا...» إلخ، و حاصل الجواب: أنّه لا بدّ من تقييد أحد الدليلين لئلاّ يلزم اجتماع الضدين.

أما وجه فساد الاستدلال: فلما عرفت سابقاً من استحالة اجتماع الضدين، سواء تعدد عنوان المجمع أم اتحد، فلا بدّ من تقييد أحدهما بالأهمّ منهما، فإن كان الأهم هو الخروج: يقيّد دليل حرمة الغضب بغير الخروج، و إن كان الأهم هو البقاء: يقيّد دليل وجوب المقدمة بغير الغضب. هذا مجرد فرض و إلاّ فالأهم هو التخلّص من البقاء المحرم بالخروج.

الغضب دليلاً يجب إعمالهما، ولا- موجب للتقييد عقلاً لعدم استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة: إمّا لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم مع تعدد الجهة، وإمّا لزوم التكليف بما لا يطاق و هو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار؛ و ذلك لما عرفت: من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً و لو كان بعنوانين، و أنّ اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال.

نعم؛ لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

ثم لا يخفى: أنّه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً (1) في الدار المغصوبة على و كيف كان؛ فعلى الفرض الأول: يكون الخروج واجبا فقط، و على الفرض الثاني:

=====

يكون حراماً فقط. هذا أولاً. و ثانياً: أن التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً سواء كان مسبباً عن سوء الاختيار أم لم يكن. نعم؛ لو كان مسبباً عن سوء الاختيار سقط التكليف و لا يسقط العقاب؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً بمعنى: إن المضطرّ إلى الحرام بالاختيار غير مخاطب فعلاً، و لكن هو معاقب. فيصحّ عقابه عليه عقلاً، و لا يصحّ خطابه به فعلاً للاضطرار المسقط للتكليف، فالقول بكون الخروج مأموراً، به و منهياً عنه لا يرجع إلى محصل صحيح.

قوله: «نعم لو كان بسوء الاختيار...» إلخ استدراك على عدم الفرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين كونه بسوء الاختيار و عدمه و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 187» - أنّ الفارق بينهما هو استحقاق العقوبة إذا كان بسوء الاختيار، و عدم استحقاقها إذا لم يكن كذلك. و أمّا سقوط الخطاب: فهو مشترك بين الصورتين، و لذا اختار المصنف كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و عدم كونه مأموراً به.

### في ثمرة الأقوال

(1) أي: في حالتي الاضطرار و الاختيار.

بعد ما فرغ المصنف من ذكر الأقوال و ما فيها من الردّ و الإشكال، شرع في بيان ثمرة تلك الأقوال فقال: «إنّه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة»، من غير فرق بين كون الصلاة مع الاضطرار إلى الغضب بأن حبسه الظالم فيها، أو بدون الاضطرار إليه بأن دخل فيها بسوء الاختيار، و بين كونها في حال الخروج أو في حال

البقاء فيها، ففي جميع هذه الصور تصح الصلاة فيها على القول بجواز الاجتماع؛ لعدم سرية كل واحد من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، فيتعدد المتعلق كما هو رأي المجوّزين.

هذا مجمل الكلام.

وأما تفصيل ذلك فيتبين من خلال الجواب عن الإشكال الذي أورده بعضهم على ما أفتى به المشهور من صحة الصلاة في ضيق الوقت و بطلانها في السعة.

وحاصل الإشكال: أنهم إن كانوا من المجوّزين للاجتماع: لكان لازم ذلك صحة الصلاة مطلقا حتى في سعة الوقت.

وإن كانوا من المانعين: فإن قَدّموا الأمر على النهي: فاللازم أيضا صحة الصلاة مطلقا. وإن قَدّموا النهي على الأمر، أو رأوا تساوي الأمر والنهي: فاللازم بطلان الصلاة حتى في ضيق الوقت. وعلى جميع التقادير: لا وجه للقول بالتفصيل أعني: بطلان الصلاة في السعة و صحّتها في الضيق؛ بل يدور أمر الصلاة بين الصحة مطلقا حتى في سعة الوقت، وبين بطلانها كذلك.

وأما الجواب الذي تعلم منه ثمة الأقوال: فتوضيح ذلك يتوقف على بيان حكم ما هنا من صور و احتمالات على القول بالامتناع.

وأما على القول بالجواز: ففي جميع الصور يحكم بالصحة من غير فرق بين ضيق الوقت وسعته، ولا بين كون الاضطرار بسوء الاختيار و عدمه و لا بين كون وقوع الصلاة في حال الخروج أو الدخول أو البقاء، لأن البناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يستلزم الصحة في جميع الصور.

وأما على القول بالامتناع: فهناك صور يكون موردها ضيق الوقت. أما السعة:

فسيأتي حكمها في كلام المصنف: «أما مع السعة فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد و اقتضائه» فانظر. أما الصور التي يكون موردها ضيق الوقت فهي ثلاث صور:

الصورة الأولى: تغليب الأمر على النهي مطلقا؛ سواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أو لا، و سواء وقعت الصلاة في حال الخروج أو في غير حال الخروج، و لا إشكال في صحة الصلاة في جميع الفروض و الصور المزبورة؛ لأن حال الصلاة على الامتناع و ترجيح الأمر مطلقا حالها على القول بالجواز، فكما لا إشكال في صحة الصلاة في جميع الصور - على القول بالجواز - فكذلك على القول بالامتناع و ترجيح الأمر مطلقا.

الصورة الثانية: تغليب الأمر في الجملة، كما إذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار أو بسوئه؛ لكن وقعت الصلاة في حال الخروج، فإن الصلاة حينئذ صحيحة أيضا بناء على القول بكون الخروج مأمورا به بدون جريان حكم المعصية عليه إذ معه يكون مبغوضا، ولا يصلح للمقربة، فلا تصح الصلاة. «أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت».

و ما في «منتهى الدراية» حيث قال: «وهذا» أي: مع غلبة ملاك الأمر على النهي «إشارة إلى الصورة الثالثة: المتقدمة آنفا» واضح الفساد لأن الصورة الثالثة التي ذكرها في منتهى الدراية «هي تغليب النهي على الأمر مطلقا» لا غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت، بل هذا من مصاديق الصورة، الثانية: وهي تغليب الأمر على النهي «في الجملة»، يعني: في بعض الموارد. و من تلك الموارد: ما أشار إليه بقوله: «مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار». و وجه الصحة: عدم النهي لسقوطه بالاضطرار لا بسوء الاختيار.

و منها: ما أشار إليه بقوله: «أو معه» أي: مع الاضطرار بسوء الاختيار، و لكن وقعت الصلاة في حال الخروج بناء على كونه مأمورا به؛ إمّا لكونه مصداقا للتخلص الواجب، أو لكونه مقدمة له.

فعلى الأوّل: يكون الخروج واجبا نفسيا، و على الثاني: يكون واجبا غيريا و لكن مع عدم جريان حكم المعصية عليه، كما هو أحد الأقوال فيه.

«أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت» يعني: أنّ ضيق الوقت - كالاضطرار - رافع للحرمة، و الاستفادة من هذه العبارة: صحّة الصلاة في المكان المغصوب بشرطين: الأوّل: غلبة مصلحة الأمر على مفسدة النهي، إذ مع غلبة مفسدته على مصلحة الأمر لا وجه لصحة الصلاة في المكان المغصوب عمدا.

الثاني: أن تكون الصلاة في ضيق الوقت.

الصورة الثالثة: هي تغليب النهي على الأمر، و لا إشكال في بطلان الصلاة مطلقا في صورة العمد و العلم؛ و لكن تصح الصلاة في صور تقديم النهي أو التساوي من ذوي الأعذار كالمحبوس ظلما في الغضب؛ أو الناسي للغضب أو الحرمة، أو الغافل عن الحرمة، أو الجاهل بها قصورا لا تقصيرا.

و المتحصّل: أن حكم الصلاة مع ضيق الوقت هي الصحة في جميع الصور إلّا في صورة تقديم النهي على الأمر مع العمد و العلم، فما أورده البعض على فتوى المشهور بصحة الصلاة في حال الضيق غير وارد. هذا تمام الكلام مع ضيق الوقت.

وَأَمَّا مَعَ سَعَةِ الْوَقْتِ: «فَالصَّحَّةُ وَعَدَمُهَا مَبْتَيَانٌ عَلَى عَدَمِ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لِلنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ وَاقْتِضَائِهِ».

وَحَاصِلُ الْكَلَامِ فِي الْمَقَامِ: أَنَّ فِي حُكْمِ الصَّلَاةِ - مَعَ غَلْبَةِ مَلَائِكَةِ الْأَمْرِ عَلَى النَّهْيِ فِي حَالِ سَعَةِ الْوَقْتِ - تَفْصِيلًا:

وَتَوْضِيحٌ ذَلِكَ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَقْدَمَةٍ مُشْتَمِلَةٍ عَلَى أُمُورٍ مِنْهَا: كَوْنُ الصَّلَاةِ فِي الْمَغْضُوبِ ضِدًّا لِلصَّلَاةِ فِي الْمُبَاحِ بِمَعْنَى: أَنَّ كِلَيْهِمَا وَافٍ بِالْغَرَضِ الدَّاعِي إِلَى إِجْبَابِ الصَّلَاةِ، فَلَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي مَقَامِ الْإِمْتِثَالِ، لِسُقُوطِ الْأَمْرِ بِإِتْيَانِ أَحَدَاهُمَا وَعَدَمِ بَقَاءِ الْمَجَالِ لِإِتْيَانِ الْأُخْرَى.

وَمِنْهَا: أَنَّ الصَّلَاةَ فِي حَالِ سَعَةِ الْوَقْتِ فَاقِدَةٌ لِمَقْدَارٍ مِنَ الْمَصْلُحَةِ الْمَقَابِلَةِ لِلْمَفْسُودَةِ بِسَبَبِ الْكُسْرِ وَالْإِنْكَسَارِ مِثْلًا: إِذَا كَانَتْ مَصْلُحَةُ الصَّلَاةِ فِي الْمُبَاحِ عَشْرَ دَرَجَاتٍ، وَفِي الْمَكَانِ الْمَغْضُوبِ خَمْسَ دَرَجَاتٍ: فَلَوْ صَلَّى فِي غَيْرِ هَذَا الْمَكَانِ لِحَصَلَتِ الْعَشْرَ، وَلَوْ صَلَّى فِيهِ حَصَلَتِ الْخَمْسَ، فَحِينَئِذٍ مَعَ وَقُوعِ التَّضَادِّ بَيْنَهُمَا - كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ - لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِاسْتِيفَاءِ الْخَمْسَةِ مَعَ اسْتِيفَاءِ الْخَمْسِ الْأُولَى بِإِتْيَانِهَا فِي الْغَضَبِ، وَنَظَرًا إِلَى عَدَمِ جَوَازِ تَقْوِيَتِ الْمَصْلُحَةِ يَتَوَجَّهُ الْأَمْرُ إِلَى خُصُوصِ الصَّلَوَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي غَيْرِ الْغَضَبِ، وَتَبْقَى الصَّلَاةُ الْوَاقِعَةُ فِيهِ بِلَا أَمْرٍ؛ لِعَدَمِ جَوَازِ التَّخْيِيرِ بَيْنَ مَا تَقَوَّتْ بِهِ الْمَصْلُحَةُ الْمُهْمَةُ، وَبَيْنَ مَا يَفِي بِتَمَامِهَا لِكُونِهِ تَقْوِيَتًا لِلْمَصْلُحَةِ.

وَمِنْهَا: اقْتِضَاءُ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لِلنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ وَعَدَمِ اقْتِضَائِهِ، مِثْلًا: إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ بِالْفَرْدِ الْمُبَاحِ مُقْتَضِيًا لِلنَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْغَضَبِ صَحَّتِ الصَّلَاةُ لِعَدَمِ مَبْغُوضِيَّتِهَا، وَإِنْ كَانَ مُقْتَضِيًا لَهُ بَطَلَتْ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ فَاتَّضَحْ لَكَ أَمْرَانِ:

الأول: التَّفْصِيلُ: وَهُوَ صَحَّةُ الصَّلَاةِ عَلَى الْقَوْلِ بَعْدَ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لِلنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ، وَبَطْلَانُهَا عَلَى الْقَوْلِ بِالْإِقْتِضَاءِ.

الثاني: صَحَّةُ مَا نَسَبَ إِلَى الْمَشْهُورِ مِنَ التَّفْصِيلِ بَيْنَ الضِّيقِ وَالسَّعَةِ.

وَالصَّحَّةُ فِي الْأَوَّلِ وَالْبَطْلَانُ فِي الثَّانِي، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَشْهُورَ قَائِلُونَ بِالْإِمْتِنَاعِ مَعَ تَقْدِيمِ الْأَمْرِ وَالتَّضَادِّ وَاقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلنَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ.

فَيُصَحِّحُ حِينَئِذٍ مَا نَسَبَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْحُكْمِ بِصَحَّةِ الصَّلَاةِ مَعَ ضِّيقِ الْوَقْتِ، وَبَطْلَانِ مَعَ سَعَةِ الْوَقْتِ.

والمتمحصل: أنه على الامتناع وتقديم الأمر تصح الصلاة في حال ضيق الوقت مطلقاً، من غير فرق بين الاضطراب وغيره، وبين الخروج و البقاء.

وأما مع السعة: فيبني القول بالبطلان وعدمه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد وعدمه. ومن الممكن أن يكون المشهور قائلين بالامتناع وتقديم الأمر على النهي واقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، فيصح التفصيل المنسوب إليهم.

وقبل بيان ثمره الأقوال نذكر توضيح بعض عبارات المصنف طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «فإن الصلاة في الدار المغصوبة» إشارة إلى وجه بطلان الصلاة في المغصوب مع غلبة مصلحتها على ما فيها من المفسدة، وكون غلبة المصلحة مقتضية للصحة ومانعة عن تأثير المفسدة المغلوبة في البطلان. وأن وجه البطلان هو النهي الغيري الناشئ عن الأمر بالصد وهو الصلاة في المباح، فالفساد ناشئ عن النهي الغيري، لا عن عدم المصلحة، ولذا بنى البطلان على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد التي هي مبنية على وجود الملاك والمصلحة في الضد، ولم يبنه على عدم المصلحة. وقد أشار بقوله: «وإن كانت مصلحتها غالبية» إلى اندراجها في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد.

قوله: «أن الصلاة في غيرها تضادها» يعني: أن الصلاة في غير الدار المغصوبة تضاد الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة. وقد تقدم التضاد بينهما.

قوله: «بناء على أنه..» إلخ قيد للتضاد، يعني: أن التضاد مبني على سقوط الغرض الداعي إلى الأمر بالإتيان بأحد الفردين وعدم بقائه حتى يكون الفرد الآخر وافيًا به.

قوله: «مع كونها أهم منها» يعني: مع كون الصلاة الأخرى - وهي الصلاة في غير المغصوب - أهم من الصلاة في المغصوب. ووجه الأهمية: خلوها عن المنقصة الناشئة من اتحادها مع الغصب.

قوله: «لخلوها» تعليل للأهمية. والضمير في «لكنه» للشأن.

قوله: «فالصلاة في الغصب» متفرع على ما اختاره من عدم الاقتضاء «في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأموراً بها»؛ لما تقدم في مبحث الضد من: أن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده؛ لكنه يقتضي عدم الأمر بالصد، فالساقط هو الأمر الفعلي دون الملاك والمحبوية، فلا مانع من فعل الصد العبادي بداعي الملاك من دون حاجة في تصحيحه إلى الأمر.

القول بالاجتماع، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الغضب، لا

=====

## بقي الكلام في ثمرة الأقوال

وهي: صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع مطلقا.

وأما على الامتناع: فكذلك لا إشكال في صحة الصلاة مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار، أو مع سوء الاختيار إذا وقعت الصلاة في حال الخروج على القول بكون الخروج مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية عليه.

أما وجه الصحة فيما إذا لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار فهو: عدم النهي لسقوطه بالاضطرار.

أما وجه الصحة فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار ووقوع الصلاة حال الخروج:

فلكون الخروج إما واجبا نفسيا، لكونه مصداقا للتخلص الواجب، أو واجبا غيريا لكونه مقدمة للواجب، «أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت». يعني: لا إشكال في صحة الصلاة مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت. وأما لو كان في السعة فلا تصح الصلاة إذ مع السعة يكون الأمر متوجها إلى غير هذه الصلاة أعني:

الصلاة في غير الغضب.

و المتحصّل: أنّ صحة الصلاة في المكان المغصوب مشروط بشرطين:

الأول: غلبة مصلحة الأمر على مفسدة النهي.

الثاني: أن تكون الصلاة في ضيق الوقت.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الاضطرار إلى الحرام قد يكون قهريا أي: لا- يكون بسوء الاختيار، وقد يكون بسوء الاختيار، فإن كان من القسم الأول استلزم رفع الحرمة و المبعوضة، فلا يكون ملاك التحريم مؤثرا، فيكون ملاك الأمر بلا مزاحم، فيؤثر ويلزم صحة العمل العبادي الذي به يتحقق الحرام لارتفاع المانع.

وإن كان من القسم الثاني: فالاضطرار وإن كان مستلزما لرفع الحرمة لامتناع التكليف بغير المقدور عقلا إلا أن الفعل يبقى مبغوضا وذا مفسدة مؤثرة في مبعديته؛ فلا يكون المجمع صحيحا لوجود المانع عن المقربية. هذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

وإنما محلّ الكلام الذي عقد له المصنف هذا التنبيه هو: ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، و اتفق كون الفعل المضطرّ إليه مقدمة لواجب كالخروج عن الدار المغصوبة،





بسوء الاختيار أو معه، ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمورا به فيما إذا توسطها المكلف بسوء الاختيار، فيقع الكلام في حكم الخروج عن الدار المغصوبة بعد دخولها بالاختيار.

=====

وفيه على القول بالامتناع أقوال:

1 - أنه مأمور به فقط من دون جريان حكم المعصية عليه.

2 - أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه.

3 - أنه مأمور به لكنّه معصية بالنظر إلى النهي السابق.

4 - أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار وليس مأمورا به وهو مختار المصنف «قدس سره».

2 - بيان ما هو الوجه لمختار المصنف:

أما وجه كون الخروج منهيا عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار - ولزمه ثبوت العقاب - فلأنّ مخالفة الحرام مع القدرة على تركه توجب عقلا استحقاق العقوبة، لأنّ المكلف من الأوّل كان قادرا على ترك الغصب دخولا وبقاء و خروجا بواسطة ترك الدخول فعصى في الكل، و ليس الاضطرار بسوء الاختيار عذرا في ارتكاب المضطر إليه الحرام.

وأما عدم كون الخروج مأمورا به: فلأنّ الاضطرار طرأ بسوء الاختيار، فلا يتصف الخروج بالوجوب مقدّمة للتخلّص الواجب، فلا يجدي في وجوب الخروج انحصار التخلّص عن الحرام به.

و توهم: أن الخروج مقدّمة للواجب، و مقدّمة الواجب واجبة، فالخروج واجب فكيف لا يجدي انحصار التخلّص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيري؟ مدفوع؛ بأنّ الخروج وإن كان مقدّمة للواجب و مقدّمة الواجب واجبة إلاّ إنّ مقدّمة الواجب واجبة لو لم تكن محرمة.

و توهم وجوب المقدّمة المحرمة - بتقريب: أنّ وجوب المقدّمة لا يختص بالمقدّمة المباحة في صورة انحصار المقدّمة في المحرمة: ففي صورة الانحصار تكون المقدّمة المحرمة واجبة، و المفروض: هو انحصار المقدّمة في المحرمة، فتكون واجبة - مدفوع: بأنّ ترشح الوجوب الغيري إلى المقدّمة المحرمة في صورة الانحصار إنّما هو مشروط بشروط:

1 - انحصار المقدّمة في المحرمة.

2 - كون الواجب أهمّ.

بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت، 3 - عدم كون الانحصار بسوء الاختيار، و الخروج في محل الكلام فاقد للشرط الثالث.

=====

3 - «إن قلت: إن التصرف في أرض الغير...» إلخ. هذا من المصنف إشارة إلى ما في تقريرات الشيخ الأعظم؛ من كون الخروج عن الغضب واجبا و مأمورا به فقط، و إن كان الدخول بسوء الاختيار كما هو مفروض البحث.

و حاصل استدلال الشيخ على كون الخروج واجبا و مأمورا به من دون جريان حكم المعصية عليه:

إن التصرف بدون الإذن على ثلاثة أنحاء:

1 - الدخولي. 2 - البقائي، 3 - الخروجي. فيقال: إن المحرم من هذه الأقسام هو الأول و الثاني، و أمّا الثالث: فلا يكون محرما لوجهين:

الأول: أن الغضب ليس كالظلم عدّة تامّة للقبح بل مقتضى له، فلا يقبح إذا ترتّب عليه عنوان حسن كترتب التخلّص عن الحرام على الخروج.

الثاني: أن التصرف الخروجي لكونه مقدّمة للواجب لا يتصف بالحرمة، نظير شرب الخمر فإنّه حلال مع توقف النجاة عن الهلاك عليه، فيكون الخروج مأمورا به من دون جريان حكم المعصية عليه.

«و منه: ظهر المنع...» إلخ أي: و من منع حرمة التصرف الخروجي ظهر المنع عن حرمة جميع التصرفات، فلا بد أولا من تقريب حرمة جميع التصرفات حتى يتضح المنع عن حرمة جميع التصرفات.

أما حرمة جميع التصرفات أعني: التصرف الدخولي و البقائي و الخروجي: فلأنّ المكلف يتمكّن من ترك الجميع حتى الخروج فيكون جميع التصرفات محكوما بالحرمة.

أمّا وجه ظهور منع حرمة الجميع: فلأنّ التكليف مشروط بالقدرة، و المقدور هو التصرف الدخولي. و أما التصرف الخروجي فغير مقدور قبل الدخول؛ إذ لا يصدق عرفا تارك الخروج على من لم يدخل بعد إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، و عليه: فلا يكون ترك الخروج حقيقة مقدورا كي يكون موضوعا للحكم بالحرمة.

و المتحصّل: أن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء و إن كان حراما بلا إشكال، إلا إن التصرف بالخروج ليس بحرام بحال من الحالات، لكونه مقدّمة للواجب، و مقدّمة للواجب واجبة.

و من هنا ظهر المنع عن حرمة جميع التصرفات حتى الخروج لما عرفت: من منع حرمة

أما مع السعة: فالصحة و عدمها مبيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الخروج؛ بل هو واجب من باب المقدمة، نظير شرب الخمر للنجاة عن الهلاك، و لعدم كونه مقدورا حتى يكون موضوعا للحكم بالحرمة.

=====

و توهم: كون الخروج قبل الدخول مقدورا بواسطة القدرة على ترك الدخول و المقدور بالواسطة مقدور، فيكون الخروج محكوما بالحرمة لكونه مقدورا بالواسطة مدفوع: بأن المقدور الذي يصحّ تعلق التكليف به ما تكون القدرة على وجوده و عدمه على حدّ سواء، و من المعلوم: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور؛ إذ لا- يتمكّن المكلف منه قبل الدخول، فكذا ترك الخروج، فلا يكون موضوعا للحرمة لكونه غير مقدور.

و المتحصّل: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يكون موضوعا للحرمة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص - كالخروج - مأمورا به كما في تقارير الشيخ الأنصاري ((قدس سره)).

4 - جواب المصنف عن استدلال الشيخ:

وقد أجاب المصنف بجوابين أحدهما: حلّي و هو ما أشار إليه بقوله: «إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص..» إلخ، و الآخر: نقضيّ أشار إليه بقوله: «كما هو الحال في البقاء».

و أما ملخص الجواب الحلّي فهو: أن ترشح الوجوب الغيري على المقدمة المحرمة و انقلاب المحرم إلى الواجب مشروط بشرطين:

الأول: انحصار المقدمة في خصوص المحرمة.

الثاني: أن يكون الاضطرار إليها لا بسوء الاختيار، و الخروج فاقد للشرط الثاني. فلا يترشّح الوجوب الغيري إليه و لا ينقلب إلى الواجب و هو حرام.

أما الجواب النقضي: فهو نقض الخروج بالبقاء؛ إذ كلّ منهما يتوقف على الدخول، و الحال أن الشيخ اعترف بحرمة البقاء بقوله: «إن قلت: إنّ التصرّف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال».

و حاصل النقض: أنّه لا فرق بين البقاء و الخروج في الفرعية على الدخول و كونهما مقدورين بالواسطة، فكل منهما محكوم بحكم واحد، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز و لا يجوز واحد، فكل ما أجاب به الشيخ عن إشكال البقاء نجعله جوابا عن إشكال الخروج.

فإنّ النقض في الحقيقة تكثير للإشكال.

و من هنا ظهر حال شرب الخمر حيث يقال: إنّ مطلوبة شرب الخمر تخلّصا عن المهلكة منوطة بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، و معه لا يتصف بالمطلوبيّة.

5 - قوله: «لو سلّم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع»: جواب



الضدّ واقتضائه، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما آخر عما في كلام الشيخ من عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

=====

و ملخصّ الجواب: أنّه لا ضير في ذلك بعد فرض تمكّن المكلف من ترك الخروج بسبب ترك الدخول و فعله بواسطة الدخول، فهو قادر على الفعل و الترك بالواسطة، وهذا كاف في التكليف؛ لأنّ العقل يجوزّ التكليف بمطلق المقدور من دون فرق بين كون القضية سالبة بانتفاء الموضوع أو المحمول، فلا يكون الخروج غير مقدور حتى لا يتعلّق به الحكم بالحرمة.

قوله: «إن قلت كيف يقع مثل الخروج...» إلخ إشكال من الشيخ على المصنّف القائل بحرمة الخروج و الشرب، فيكون دليلاً على وجوب الخروج و كونه مأموراً به فقط.

و ملخصّ الإشكال: أنّ الالتزام بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة و هو التخلّص عن الحرام و حفظ النفس؛ لأنّ المقدمة - و هي الخروج و الشرب على فرض الحرمة - ممنوعة شرعاً، و الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالتكليف بذوي المقدمة مع امتناع مقدمته الوجودية تكليف بغير مقدور؛ إذ لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمة و وجوب ذبيها. فلا بد إمّا من سقوط الوجوب عن ذي المقدمة، و إمّا من سقوط حرمة المقدمة، و الالتزام بسقوط الوجوب ممّا لم يلتزم به أحد، فلا محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمة و هو المطلوب، و عليه: فالخروج و الشرب واجبان و إن كانا بسوء الاختيار.

و قد أجاب المصنّف عن هذا الإشكال بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «قلت: أولاً»، و حاصله: أنّ حرمة المقدمة إمّا ترفع وجوب ذبيها فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمة، و أمّا مع حكمه بلزومها: فلا بأس ببقاء وجوب ذبيها بحاله إذ لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالممتنع عقلاً.

فلا منافاة بين وجوب ذي المقدمة و بين كون المقدمة - كالخروج - ممنوعة شرعاً بالنهي الساقط مع حكم العقل بلزومها من باب الأخذ بأقلّ القبيحين.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و ثانياً: لو سلم...» إلخ، و حاصله: أنّه لو سلّمنا سقوط وجوب ذي المقدمة لكونه منافياً لحرمة مقدمته - حتى في صورة حكم العقل بلزوم المقدمة - كان الساقط هو فعلية البعث و الإيجاب بحفظ النفس عن الهلاك و التخلّص عن الغضب، و أمّا حكم العقل لتنجّز التكليف بهما قبل الاضطرار فهو باق، و معه لا حاجة إلى الخطاب الشرعي الفعلي، و عليه: فحرمة المقدمة مانعة عن فعلية وجوب ذي المقدمة دون ملاكته لتماميّته و عدم قصور فيه. و لذا يحكم العقل بلزوم استيفائه. و عليه:

فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناء على أنه لا فيجب التخلص عن الغضب، و حفظ النفس عن الهلاك بالخروج و الشرب بحكم العقل و إن لم يكن هناك وجوب فعلي شرعا بالتخلص عن الغضب و حفظ النفس.

=====

### فساد ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأمورا به و منهيا عنه

6 - «و قد ظهر مما حققناه: فساد القول بكونه مأمورا به مع إجراء حكم المعصية عليه». هذا من المصنف ردّ على صاحب الفصول القائل بكون الخروج مأمورا به مع إجراء حكم المعصية عليه.

أمّا كونه مأمورا به: فلكونه مقدمة لواجب.

و أمّا إجراء حكم المعصية عليه: فللنهي السابق قبل الاضطرار.

أمّا وجه فساد هذا القول: فلما تقدم من أن الخروج باق على حرمة لكون الاضطرار بسوء الاختيار، فليس مأمورا به إنّما العقل ملزم للإتيان به من باب الأخذ بأقل المحذورين، هذا مع ما في قول الفصول من لزوم اجتماع الضدين و هما - الوجوب و الحرمة - في فعل واحد بعنوان واحد، فيلزم أن يكون الخروج مع وحدة عنوانه حراما و واجبا.

و ما تشبث به صاحب الفصول في دفع التضاد باختلاف زمان الحرمة و الوجوب - بكون الحرمة سابقا و الوجوب لاحقا - لا يجدي في دفع اجتماع الضدين مع اتحاد زمان الفعل؛ إذ التضاد يلزم مع وحدة زمان الفعل و هي متحققة.

7 - و أمّا ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأمورا به و منهيا عنه فمردود بوجه: الأول: ما عرفت في بيان مختار المصنف من امتناع اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد بعنوانين، فضلا عمّا إذا كان بعنوان واحد.

الثاني: أنّه لو سلّمنا جواز الاجتماع لكان ذلك في مورد تعدد العنوان لا في مورد وحدته كما في المقام؛ حيث إن متعلق الأمر و النهي هو الخروج الشخصي بعنوانه الأولي أعني: التصرف في مال الغير بدون إذنه، فالنتيجة: أن الخروج لوحدة عنوانه أجنبي من مسألة اجتماع الأمر و النهي.

الثالث: أنه لا يمكن الالتزام بالاجتماع في المقام، لأن جوازه مشروط بوجود المندوحة كالصلاة في المكان المغصوب مع إمكان فعلها في مكان مباح. و هذا الشرط مفقود في المقام لانحصار طريق التخلص عن الحرام بالخروج.

قوله: «و ما قيل: إن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» دفع لتوهم بتقريب: إنّ الوجوب و الامتناع إن كانا بسوء الاختيار لا يمنعان عن التكليف لما قيل من إنّ الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فصح تعلق التكليف به لكونه بالاختيار.

و حاصل الدفع: أنّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار أجنبيّة عن المقام و هو

يبقى مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهمّ منها؛ لخلوّها من المنقصة الناشئة من تعلق التكليف الذي صار واجبا أو ممتنعا بسوء الاختيار؛ بل موردها اختيارية الأفعال الصادرة عن العباد في مقابل الأشاعة القائلين بالجبر استنادا إلى أن الفعل مع الإرادة واجب، و مع عدمها ممتنع، ولازم ذلك: هو الجبر وانتفاء الاختيار.

=====

وقد أجاب العدلية عن ذلك: بأنّ الفعل بعد وجود علته التامة ومنها الإرادة وإن كان واجبا، و مع انتفائها كان ممتنعا إلا إن الإيجاب بالاختيار و الامتناع كذلك لا- ينافي الاختيار، فالفعل مع جميع مبادئه ومنها الإرادة وإن كان واجبا إلا أنّه ليس غير اختياري حتى يلزم الجبر، وكذلك مع انتفاء الإرادة، وإن كان ممتنعا إلا أنّه ليس بجبر، لأنّ وجود الفعل في الأول و عدمه في الثاني مستند إلى الاختيار. فهذه القاعدة أجنبيّة عن المقام.

8 - «فانقح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول» يعني: فظهر بما ذكرنا - ردّا لما يقول به المحقق القميّ من كون الخروج مأمورا به و منهيّا عنه من عدم صحّة تعلق الطلب الحقيقي بالواجب، و الممتنع وإن كان كل منهما بالاختيار - فساد استدلال المحقق القميّ على وجوب الخروج و حرمة بأنّ الأمر بالتخلّص عن الغضب و النهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما بلا تقييد أصلا، و لازمه هو: الحكم بوجوب الخروج و حرمة معا عملا بإطلاق كلا الدليلين.

أمّا وجه فساد الاستدلال: فلما عرفت سابقا من استحالة اجتماع الضدّين سواء تعدد عنوان المجمع أم اتحد، فلا بدّ من تقييد أحد الدليلين بما هو الأهمّ منهما، فالقول بكون الخروج مأمورا به و منهيّا عنه لا يرجع إلى محصل صحيح.

9 - ثمرة الأقوال: و هي صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز مطلقا.

و أمّا على القول بالامتناع: فكذلك مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار، أو مع سوء الاختيار إذا وقعت الصلاة في حال الخروج.

أما وجه الصحة في الفرض الأول: هو عدم النهي لسقوطه بالاضطرار.

و أمّا وجه الصحة في الفرض الثاني: فلكون الخروج واجبا إمّا لكونه مصداقا للتخلّص الواجب أو مقدمة له.

و كذا تصح الصلاة مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت.

و أمّا مع سعته فصحة الصلاة مبنية على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ.

**رأي المصنف «قدس سره» في مسألة اجتماع الأمر و النهي:**

هو الامتناع. و أمّا في الخروج فلكونه منهيّا عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، و لا يكون مأمورا به.



قبل اتّحادهما مع الغضب؛ لكنّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأموراً بها.

الأمر الثاني:

قد مرّ (1) في بعض المقدمات: أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صل» و خطاب «لا تغضب» على الامتناع تعارض (2) الدليلين بما هما دليلان حاكيان (3)، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً؛ بل إنّما هو من باب تراحم المؤثرين و المقتضيين، فيقدم الغالب منهما (4)، و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه.

=====

## الأمر الثاني

### الكلام في صغوية مسألة الاجتماع لكبرى التراحم أو التعارض

(1) يعني: قد مرّ في المقدمة الثامنة و التاسعة ما مفاده: من أنّ مسألة الاجتماع من صغريات كبرى التراحم.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الأمر الثاني: إنه ليس مسألة الاجتماع من باب التعارض حتى يرجع فيها إلى المرجحات السندية او الدلالية أو الجهتية؛ بل من باب التراحم الذي يكون مرجحه أهمية أحد الملاكين على الآخر، فيقدم ما هو الأهم ملاكا على الأضعف ملاكا. فلا تعارض بين خطاب «صل» و خطاب «لا تغضب» مطلقاً، يعني: لا على القول بالجواز، و لا على القول بالامتناع.

أما على القول بالجواز: فعدم التعارض لتعدد الجهة الموجب لتعدد المتعلق، و أما على القول بالامتناع: فيكون مثل: «صلّ و لا تغضب» من باب التراحم، فيقدم ما هو الأهم منهما على الآخر لوجود المقتضى لتشريع الحكم في كل منهما.

(2) مفعول مطلق نوعي لقوله: «لا تعارض...» إلخ.

(3) قوله: «بما هما دليلان حاكيان» إشارة إلى: أنّ التعارض على مذهب المصنف يكون في ناحية الكشف و الحكاية؛ لا في ناحية المدلول.

(4) أي: الغالب من المؤثرين، فالتراحم عند المصنف عبارة عن تراحم الملاكين الداعيين إلى تشريع الحكمين، و ليس عبارة عن تراحم الحكمين الفعلين في مقام الامتثال.

و حاصل الكلام في المقام: أن الغالب من المؤثرين يقدم على الآخر، و إن كان الآخر بحسب الدليل أقوى منه، فيكون قوله: «و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه» إشارة إلى لزوم إعمال مرجح باب التراحم - و هو تقديم ما هو الأهم ملاكا - و عدم إعمال مرجحات باب التعارض - و هو تقديم ما هو أقوى دلالة أو سنداً أو جهة -.

هذا (1) فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا (2) كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق الإنّ يحرز به: أنّ مدلوله أقوى مقتضياً.

=====

(1) أي: تقديم الغالب من الملاكين على الآخر إنّما يكون فيما إذا أحرز الغالب منهما.

(2) أي: وإن لم يحرز الغالب منهما كان الخطابان متعارضين؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما في دلالة على فعلية مؤداه، فيقدم ما هو الأقوى منهما دلالة أو سنداً.

هذا مجمل الكلام في المقام، وأما تفصيل ذلك: فإنّ الواقع لا يخلو عن ثلاثة أوجه، وبعبارة أخرى: إن صور عدم إحراز أقوى المقتضيين ثلاثة:

الأول: أن يكون كلاهما لبيان الحكم الفعلي، وقد أشار إليه بقوله: «فيقدم الأقوى منهما».

الثاني: أن يكون كلاهما لبيان الحكم الاقتضائي.

الثالث: أن يكون أحدهما متكفلاً للحكم الفعلي، والآخر للحكم الاقتضائي.

وعلى الأول: يتعيّن الأخذ بالأهمّ إذا كان معلوماً، وإلا يرجع إلى المرجحات السندية أو الدلالية إن كان المرجح موجوداً، وإلا يحكم بالتخيير بينهما كما في باب تعارض الدليلين.

وعلى الثاني: يرجع إلى الأصول العملية كما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية».

وعلى الثالث: يؤخذ بالحكم الفعلي، ويطرح الحكم الاقتضائي كما أشار إليه بقوله:

«وإلا فلا بدّ من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما».

قوله: «وبطريق الإنّ» إشارة إلى أنّ المراد بالطريق الإتيّ هنا ليس ما هو المصطلح من العلم بالعلة من طريق العلم بالمعلول؛ إذ ليست قوّة الدلالة معلولة لقوّة المدلول، وهما معلولتان لعلة ثالثة حتى يندرج في الطريق الإتيّ المصطلح؛ لعدم لزوم بينهما، إذ قد يكون الأقوى دلالة أضعف مدلولاً من الدليل الذي يكون أضعف دلالة، وأقوى مدلولاً؛ بل المراد بالطريق الإتيّ هنا: أنّ الأقوى لما دل مطابقة على فعلية مؤداه، فقد دل التزاماً على أقوائية ملاكه. كما أنّ الدليل الأضعف كذلك، فإذا دلّ دليل الترجيح على حجّية أقوى الدليلين المتعارضين؛ وعدم حجّية الآخر فقد دلّ على ثبوت مدلولي الدليل الأقوى المطابقي والالتزامي معاً، ونتيجة ذلك: ثبوت أقوائية ملاكه ظاهراً، مثلاً: إذا دل دليل بالدلالة المطابقية على وجوب الصلاة، وبالالتزام على أقوائية ملاكه - وقدم هذا الدليل لأقوائية دلالة على دليل حرمة الغضب - فببركة أدلة ترجيح الدلالة تصير دلالة دليل

هذا (1) لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي، وإلا (2) فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

ثم لا يخفى (3): أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة، لا وجوب الصلاة على ملاكه أقوى من دلالة دليل حرمة الغصب على ملاكه؛ الذي هو لازم مدلوله المطابقي؛ كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 196» مع تصرف ما.

=====

(1) أي: أن التعارض بين الدليلين الموجب للأخذ بالأرجح منهما سندا أو دلالة يكون في الصورة الأولى، وهي كون كلا الدليلين لبيان الحكم الفعلي.

(2) أي: وإن لم يكن كل منهما متكفلا للحكم الفعلي، فإن كان أحدهما فعليا والآخر اقتضائيا، فلا بد من الأخذ بما هو متكفل للحكم الفعلي؛ إذ لا منافاة بين الحكم الفعلي والاقتضائي، وإن كان كل منهما اقتضائيا؛ فالمرجع حينئذ الأصول العملية كما عرفت.

وقد أشار إليه بقوله: «وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية» يعني: وإن لم يكن أحدهما متكفلا للحكم الفعلي بأن كان مدلول كل منهما حكما اقتضائيا، فلا محيص عن الرجوع إلى الأصول العملية كما عرفت.

(3) هذا هو المقصود الأصلي من عقد هذا الأمر الثاني، والغرض منه: دفع الإشكال الذي أورده الشيخ في التقريرات على الحكم بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل العذري وسائر الأعذار، و ترجيح النهي على الأمر.

فلا بد أولا: من تقريب الإشكال، وثانيا: من توضيح دفع ذلك.

وأما تقريب الإشكال: فإن ترجيح النهي على الأمر يقتضي عدم صحة الصلاة في موارد العذر لخلو الصلاة بعد تقييدها بالنهي عن المصلحة - فضلا عن الوجوب - كما هو شأن التقييد في سائر الموارد، فإن تقييد الرقبة مثلا بالإيمان يقتضي خلوع الكافرة عن المصلحة، وعدم إجزاء عتقها حتى حال الجهل والنسيان لخلوها عن الملاك والوجوب الناشئ منه.

فيقال: في المقام إن دلالة الأمر - في خطاب «صلّ» - بالإطلاق وإن كان على مطلوبية محل الاجتماع، إلا إن دلالة النهي بالعموم على مبغوضيته شاملة لجميع الأفراد.

وبعد ملاحظة الترجيح في جانب النهي - كما هو المفروض - لا بد من المصير إلى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله وأطواره، ولازم ذلك: فساد المجمع بواسطة ارتفاع المطلوبية والأمر ولو حال الجهل والنسيان والغفلة عن الحرمة. وهذا ينافي

يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها ممّا لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين؛ بل قضيتيه ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا؛ وذلك لثبوت المقتضي في كل ما تقدم من صحة الصلاة في المغصوب - بناء على الامتناع وتقديم النهي أو التساوي - من ذوي الأعدار كالمحبوس ظلما في الغضب، والناسي للغضب، أو الحرمة، والغافل عنها، والجاهل بها قصورا. هذا تمام الكلام في تقريب الإشكال.

=====

### دفع إشكال ترجيح النهي على الأمر

و أما دفعه: فيتوقف توضيحه على مقدمة وهي: الفرق بين تخصيص أحد الدليلين في مسألة باب التزاحم، وبين تخصيصه في باب التعارض.

و حاصله: أنّ مناط التعارض هو وجود ملاك أحد الحكمين، و مناط التزاحم هو وجود ملاك كلا الحكمين، و لازلزم هذا الفرق: أن تخصيص أحد الدليلين أو تقييده في باب التعارض يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الدليل الآخر رأساً، كما في مثل:

«أكرم العلماء ولا تكرم النحاة»، فإنّ العالم النحوي - بعد تخصيص العلماء بالنحاة - يخرج عن حيّز «أكرم العلماء» ملاكا و وجوبا، فلا مصلحة ولا وجوب له.

هذا بخلاف باب التزاحم، كما في إنقاذ زيد و عمرو مع عجز المكلف عن إنقاذهما معا، فإذا رجّح إنقاذ زيد لقوّة ملاكه يبقى إنقاذ عمرو على وجوبه الاقتضائي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مسألة اجتماع الأمر و النهي إنّما هي من باب التزاحم.

### فحاصل دفع الإشكال:

إنّ ترجيح النهي على الأمر في مسألة الاجتماع ليس من باب التخصيص المصطلح الذي يوجب اختصاص الملاك و الحكم بغير مورد التخصيص - كما عرفت - فيوجب خروج الخاص عن العام رأساً، هذا بخلاف مسألة الاجتماع، فإنّ ترجيح أحد الدليلين على الآخر يوجب خروج الآخر عن الحكم الفعلي فقط مع بقاء ملاكه، فالصلاة في المغصوب خرجت عن حيّز الوجوب الفعلي دون ملاكه، فمصلحتها باقية على حالها، و حينئذ يؤثر الملاك بارتقاء فعلية النهي عن الغضب بسبب عذر من الأعدار الرافعة له، و نتيجة ذلك: صحة الصلاة في موارد العذر؛ إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «لا يوجب» جواب عن إشكال التقريرات، و قد تقدم توضيح ذلك فلا حاجة إلى التكرار.

واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثراً لها؛ لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

قوله: «(رأساً) يعني: فعلية و اقتضاء، و المراد بالاقتضاء: هو الملاك، و الخروج عن الفعلية و الاقتضاء معاً شأن التخصيص المصطلح، و أمّا التخصيص في مسألة الاجتماع: فهو الخروج عن الفعلية فقط كما عرفت.

=====

«كما هو قضية التقييد و التخصيص في غيرها» أي: الخروج رأساً قضية التقييد و التخصيص في غير مسألة اجتماع الأمر و النهي من الموارد التي لا يحرز فيها وجود المقتضى لكلا الحكمين، اللذين هما مدلولو الدليلين، و ضمير «غيرها» راجع إلى المسألة.

«بل قضيته» أي: قضية ترجيح أحد الدليلين على الآخر في مسألة الاجتماع ليس إلا خروج مورد الاجتماع عن فعلية حكم أحد الدليلين فيما إذا كان مؤدى الدليل الآخر - كحرمة الغضب - فعلياً، فيكون الخروج عن الفعلية مع بقاء الملاك، و ضمير «خروجه» راجع إلى مورد الاجتماع، و حق العبارة: أن تكون هكذا: «بل قضيته ليست إلا خروج مورد الاجتماع عن الفعلية فيما كان الحكم الذي هو مفاد الدليل الآخر فعلياً».

قوله: «و ذلك لثبوت المقتضى» تعليل لعدم كون ترجيح أحد الدليلين على الآخر في مسألة الاجتماع مخرجاً لمورد الاجتماع عن حيز الدليل الآخر رأساً، بل عن الحكم الفعلي.

و حاصل التعليل: أنّ مسألة الاجتماع من باب التزاحم المنوط بثبوت المناط في كل واحد من الحكمين حتى في ظرف الاجتماع؛ لا من باب التعارض الذي يكون الملاك في أحدهما فقط. و ضمير «فيها» راجع إلى مسألة الاجتماع.

قوله: «فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثراً لها» إشارة إلى ثمره الخروج عن الحكم الفعلي فقط. و ملخصها: أنه إذا لم يؤثر مفسدة النهي في الحرمة لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً و موجباً لصحتها؛ إذ المفروض: ارتفاع مزاحمها - أعني: الحرمة الفعلية - بالاضطرار و نحوه. و ضمير «فيها» راجع إلى الصحة، و الأولى: لها بدل فيها.

قوله: «كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى» تمثيل للمؤثر الفعلي، يعني: أنّ ملاك الصحة يؤثر في الصحة الفعلية فيما إذا منع ملاك الحرمة عن التأثير فيها؛ كتأثيره في الصحة الفعلية فيما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن الدليلان دالّين على الفعلية؛ بأن كانا دالّين على الحكم الاقتضائي أو الإنشائي.

فانقذ (1) بذلك: فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما (2)؛ فيما إذا قدم خطاب «لا تغضب» (3)، كما هو الحال (4) فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر (5) متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً؛ وذلك (6) لثبوت المقتضي في هذا الباب (7)، كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا (8)

=====

(1) أي: ظهر - بوجود المقتضي للصحة في مورد الاجتماع المستلزم لصحة الصلاة في موارد العذر، لوجود ملاك الأمر بلا مزاحم - فساد الإشكال الذي مرّ توضيحه، وحاصل الإشكال: أنه مع تقديم النهي على الأمر كيف تصحّ الصلاة في موارد العذر كالجهل والنسيان ونحوهما؟ إذ مع تغليب النهي على الأمر وإخراج المجمع عن حيز دليل وجوب الصلاة لا يبقى فيه ما يقتضي صحته؛ كما هو شأن التعارض في سائر الموارد.

(2) يعني: كالأضطرار والغفلة.

(3) يعني: فيما إذا بنى على الامتناع وترجيح النهي.

(4) يعني: كما أنّ هذا الإشكال ثابت فيما إذا كان الخطابان متعارضين لا متزاحمين؛ لعدم الملاك المقتضي للصحة حينئذ حتى يحكم بالصحة في موارد العذر.

(5) يعني: من أول زمان التشريع، كما إذا قال: «صلّ ولا تصلّ في المغصوب»، فإنّ الصلاة في المغصوب لا مصلحة لها حتى يمكن تصحيحها بالملاك. وهذا بخلاف ما بعد زمان التشريع؛ كما إذا بلغنا مثل: «صلّ ولا تصلّ في المغصوب»، فإنّه لا تنافي بينهما من زمان التشريع؛ بل الملاك في كل منهما موجود، وإثما التنافي يكون في فعلية الحكمين في مورد الاجتماع.

قوله: «و لم يكونا من باب الاجتماع أصلاً» بيان للتعارض كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 200».

(6) بيان لفساد الإشكال المذكور. وحاصله: أن المستشكل والمتوهم خلط بين التعارض والتزاحم، وما ذكره من الإشكال في صحة الصلاة في موارد العذر إثماً يتم ويتّجه في فرض التعارض؛ لا- في فرض التزاحم الذي يكون منوطاً بوجود الملاك في كلّ واحد من المتزاحمين، ومسألة الاجتماع تكون من باب التزاحم، فغلبة النهي على الأمر لا توجب خلوه عن الملاك، كما توجب خلوه عنه - بناء على التعارض - لخلو المورد فيه عن كلّ من الحكم الفعلي وملاكه، فلا مصحّح له أصلاً.

(7) أي: في باب اجتماع الأمر والنهي.

(8) بيان لعدم التعارض، بمعنى: أنه لو كانا متكفلين للحكم الفعلي وقع بينهما

متكفلين للحكم الفعلي، فيكون (1) وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين، وتأثيره فعلا المختص (2) بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع (3) المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الأمر (4)، أو بدونه (5) فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له (6) أو عن فعليته (7) كما مرّ تفصيله.

التعارض؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما في حكايته. و أمّا إذا لم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فلم يكونا متعارضين.

=====

(1) أي: هذا متفرع على وجود المقتضي في كلا الدليلين، الذي هو مقوم باب التراحم، فإنّ تقديم أحد المقتضيين على الآخر لا يرفع ملاك، ولذا يحكم بصحة الواجب المهم العبادي مع ترك الواجب الأهم، فلو كان المهم خاليا عن الملاك لم يكن صحيحا عند ترك الأهم.

(2) صفة ل «تقديم»، فمعنى العبارة: أن هذا التقديم العقلي يختص بما إذا لم يمنع - عن تأثير المقتضي الذي يقدم بحكم العقل - مانع، وإلا فلا يحكم العقل بتقديمه على صاحبه. ففيما نحن فيه يكون حكم العقل بتقديم ملاك النهي وتأثيره في الحرمة الفعلية منوطا بعدم مانع عن تأثيره، وإلا فلا يحكم بذلك؛ بل يؤثر ملاك الأمر حينئذ، فتصح العبادة في المغصوب مع عذر مانع عن تأثير ملاك النهي في فعلية الحرمة.

(3) هذا إشارة إلى وجه المماثلة بين التخصيص العقلي والتخصيص في مورد الاجتماع، فلا يؤثر إذا منعه مانع.

«المقتضي» صفة ل «تقديم» أيضا يعني: كما أنّ «المختص» صفة له.

(4) يعني: كما إذا كان العذر الاضطرار الراجع للنهي، فإذا لم يكن هناك نهى أصلا، فملاك الأمر يؤثر في فعلية الوجوب بلا مزاحم.

(5) أي: بدون الأمر، كما في موارد الجهل والنسيان، لكونهما رافعين لفعلية النهي لا أصله، فلا يثبت حينئذ أمر بالصلاة؛ وإلا يلزم اجتماع الحكمين.

(6) أي: للنهي. أي: إذا كان هناك مانع للنهي كالاضطرار حيث إنّ مانع عن تأثير المفسدة المقتضية للنهي في أصل النهي، وبعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحة المقتضية للأمر في الأمر، فيكون المجمع موردا للأمر الفعلي، ويقع صحيحا مع وجود الأمر. إذ لا نهى أصلا والأولى تبديل «له» ب «فيه» لتعلق «له» ب «تأثير».

(7) أي: كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهد والنسيان المانع عن فعلية النهي، لا عن مجرد إنشائه، «كما مر تفصيله» في عاشر الأمور المتكفل لبيان ثمره النزاع، حيث قال فيه: «وقد انقح بذلك الفرق بين: ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب

و كيف كان (1)؛ فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجح. وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها:

منها: أنّه أقوى دلالة؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر.

وقد أورد عليه (2): بأنّ ذلك فيه من جهة إطلاق متعلّقه بقريّة الحكمة؛ كدلالة الأمر على الاجتزاء بأيّ فرد كان.

متعارضين...»؛ إلى أن قال: «وقد ظهر بما ذكرناه: وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة...» إلخ كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 202».

=====

### في مرجحات النهي على الأمر

(1) أي: سواء كان الخطابان في مسألة الاجتماع من باب التزاحم أم التعارض لا بدّ في ترجيح النهي أو الأمر من مرجح يختلف في التزاحم و التعارض.

الأول من مرجحات النهي على الأمر: هو كونه أقوى دلالة منه - لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد - لأن النهي عن طبيعة يقتضي مبغوضيتها، فيكون كل فرد من أفرادها مبغوضاً؛ لأنه بمعنى وجود الطبيعة الموصوفة بالمبغوضية، هذا بخلاف الأمر؛ حيث إن مفاده هو طلب إيجاد الطبيعة، و يكفي في إيجادها إيجادها في فرد أي فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها كان.

و المتحصل: أنّ دلالة الأمر على الإطلاق البدلي، و الاجتزاء بأيّ فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها تكون بمقدمات الحكمة، و دلالة النهي على الإطلاق الشمولي - لكونها لفظية - أقوى من دلالة الأمر على الإطلاق البدلي، لكونها بمقدمات الحكمة، فيقدم النهي عليه في المجمع، و يحكم بفساد الصلاة في المغصوب.

(2) قد أورد على هذا الوجه الأول بما حاصله: من أن دلالة كل من الأمر و النهي على العموم البدلي و الشمولي تكون بمقدمات الحكمة، فهما متساويان في الدلالة على العموم بمقدمات الحكمة؛ و ذلك لأنّ العموم المستفاد من النهي إنّما يكون من جهة إطلاق متعلّقه الثابت بمقدمات الحكمة؛ إذ لو كان المتعلق مقيدا بقيد من زمان أو زماني كان على المتكلم بيانه، فلما كانت دلالة كل من الأمر و النهي على العموم بمعونة مقدمات الحكمة بلا فرق بينهما إلاّ من جهة شمولية العموم في النهي و بدليته في الأمر، و هذا المقدار من الفرق لا يوجب أقوائيّة النهي من الأمر، فلا وجه لتقديم النهي عليه، و المشار إليه في قوله: «بأنّ ذلك» هو انتفاء جميع الأفراد في النهي بقريّة الحكمة من جهة إطلاق متعلّقه، كما أنّ دلالة الأمر على الاجتزاء بأيّ فرد كان بقريّة الحكمة، فلا



وقد أورد عليه (1): بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة، و غير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام (2) لكان استعمال مثل: «لا تغضب» في بعض أفراد الغضب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون (3) دلالة على العموم من جهة أنّ وقوع الطبيعة في حيّز النفي أو النهي يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة (4): عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلاّ بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه (5).

تكون دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر حتى يقدم النهي عليه.

=====

(1) قد أورد على الإيراد المذكور بما حاصله: أن دلالة النهي على العموم إنّما تكون من ذات النهي لا بمقدمات الحكمة؛ إذ لو كان العموم مستفادا من مقدمات الحكمة لزم أن يكون استعمال «لا تغضب» في خصوص فرد من أفرادها على نحو الحقيقة، لما تقرر في محلّه: من أنّ إطلاق المطلق وإرادة فرد من أفرادها يكون على نحو الحقيقة، مع إنّ إطلاق «لا تغضب» على فرد خاص من أفرادها يكون مجازا، فلا يكون العموم في النهي مستفادا من مقدمات الحكمة؛ بل العموم مستفاد من ذات النهي.

(2) يعني: دلالة النهي على العموم تكون بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ النهي يدل على ترك الطبيعة بالدلالة المطابقة، وعلى انتفاء جميع الأفراد بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ الطبيعة متحققة في جميع الأفراد، فلا- تنتفي إلاّ بانتفاء جميعها، فيدل على العموم أعني: انتفاء جميع الأفراد بالالتزام.

قوله: «و هذا واضح الفساد» أي: كون استعمال «لا- تغضب» في بعض الأفراد حقيقة واضح الفساد؛ لأنّ المتبادر من اللفظ عرفا: هو الإطلاق وعدم الخصوصية، فلا بدّ أن يكون الاستعمال في الخصوصية مجازا.

(3) هذا متفرع على إبطال كون العموم مستندا إلى مقدمات الحكمة.

و حاصل التفريع: أن دلالة النهي على العموم ليست بمقدمات الحكمة؛ بل بذاته يدل على العموم التزاما؛ بمعنى: أن لازم وقوع الطبيعة في حيّز النفي أو النهي الدال على مبغوضية وجودها هو سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة؛ لتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلي يدلّ على العموم والاستيعاب. وعلى هذا:

فأقوائية دلالة النهي على العموم الاستغراقي من دلالة الأمر على العموم البدلي في محلّها، فلا إشكال في تقديم النهي على الأمر.

(4) تعليل لسريان الحكم إلى جميع الأفراد.

(5) أي: انتفاء الجميع.

قلت: دلالتهما (1) على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر؛ لكنّه من الواضح:

=====

والمحصّل: أنّه قد ظهر بما ذكر الفرق بين الأمر والنهي، ويتبين كون النهي أقوى دلالة، فيقدم على الأمر عند التعارض، فتكون الصلاة في الدار المغصوبة باطلة.

(1) أي: دلالة النهي والنهي، أو دلالة الطبيعة الواقعة في حيّز النهي والنهي على ما في بعض النسخ من إفراد ضمير الدلالة «دلالتها».

و كيف كان؛ فالغرض من هذا الكلام هو: تأييد الإيراد الأوّل وهو: كون النهي كالأمر في كون العموم فيهما مستندا إلى مقدمات الحكمة.

و حاصل ما أفاده المصنف: أن النهي والنهي وإن كانا دالين على العموم بلا كلام، إلّا إنّ استفادة العموم منوطه بكل من العقل ومقدمات الحكمة، بمعنى: أن أداة العموم لا تدل على استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة إلّا إذا أريد بها الإطلاق، ولما لم يكن نفس متلوّ أداة العموم دالا على هذا الإطلاق، فلا بدّ في إثباته من التشبث بمقدمات الحكمة، مثلا: إذا ورد «لا تغضب» لا يمكن الحكم بحرمة جميع أفراد طبيعة الغضب إلّا بعد إثبات الإطلاق لهذه الطبيعة، ومن المعلوم: أن المتكفل له هو مقدمات الحكمة، فبها يحكم بأن المراد بالغضب هي الطبيعة المطلقة؛ إذ لو كان المراد به الطبيعة المقيدة بقيد كان على المتكلم بيانه.

والمحصّل: أن الحكم بحرمة جميع أفراد الغضب منوط بإطلاق متلوّ أداة العموم، وقد علمت: توقفه على مقدمات الحكمة، وبعد جريانها فيه يكون المنفي أو المنهي عنه الطبيعة غير المقيدة، ومن المعلوم: أن العقل يحكم حينئذ بلزوم استيعاب جميع أفراد طبيعة في كل زمان و حال، فاستفادة العموم لجميع الأفراد منوطه أولا: بإطلاق متلوّ أداة العموم، وثانيا: بحكم العقل المتقدم، فلو لم تكن الطبيعة مطلقة - بأن كانت مهملة أو مقيدة - لا يدل النهي والنهي على استيعاب جميع أفرادها؛ بل بعضها الذي أريد منها؛ كما لا يخفى

و الضمير في قوله: «لكنّه» للشأن، وغرضه من هذه العبارة: دفع المنافاة بين وضع النهي والنهي للعموم، وبين احتياج استيعاب جميع الأفراد إلى إطلاق متعلقهما المنوط بمقدمات الحكمة.

وجه عدم التنافي: أنّ الموضوع له في النهي والنهي هو نفس العموم في الجملة، وأما سعة دائرته و ضيقها فتابعان للمتعلق من حيث الإطلاق والتقييد والإهمال، فالعموم يحتاج إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فلا منافاة بين وضع كل من النهي والنهي للعموم، و بين حاجة استيعاب جميع الأفراد إلى إطلاق متعلقهما الثابت بمقدمات

أن العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلّقيهما، فيختلف (1) سعة و ضيقاً، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة و بلا قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص إلا بالإطلاق و قرينة الحكمة؛ بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة (2)، و ذلك (3) لا ينافي دلالتها على استيعاب الحكمة؛ المشار إليه في قوله: «كذلك» هو العموم الاستيعابي. و ضمير «منهما» يعود إلى النفي و النهي.

=====

(1) أي: فيختلف العموم سعة و ضيقاً، فلا يدل على استيعاب جميع الأفراد «إلا إذا أريد منه» أي: المتعلق «الطبيعة مطلقة و بلا قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك» أي: إطلاق الطبيعة التي تعلق بها النفي و النهي «مع» فرض «عدم دلالة عليه» أي: عدم دلالة المتعلق على الإطلاق إلا بقرينة الحكمة، «بحيث لو لم يكن هناك قرينتها» أي: قرينة الحكمة.

قوله: «بأن يكون الإطلاق» بيان لمورد عدم قرينة الحكمة؛ إذ من شرائط جريان قرينة الحكمة: كون المتكلم في مقام البيان.

(2) أي: لم يكد يستفاد من اللفظ استيعاب أفراد الطبيعة المطلقة و بلا قيد؛ لأن استيعاب أفرادها موقوف على إطلاقها المنوط بجريان مقدمات الحكمة.

و توضيح المقام - على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 2، ص 443» - أن العموم المستفاد من النهي إنما هو بأمرين: الإطلاق و العقل؛ إذ لو لم يكن المتعلق مطلقاً - بأن كان مهملاً أو مقيداً - لم يحكم العقل إلا بانتفاء أفراد ذلك المهمل أو المقيد لا العموم.

مثلاً: «لا تعصب في يوم الجمعة» لا يدل عقلاً إلا على استيعاب أفراد الطبيعة المقيدة بيوم الجمعة، و بهذا تبين: أن دلالة العقل وحدها غير كافية في الحكم بعموم المتعلق، و إنما يحتاج العموم إلى الإطلاق علاوة على العقل، فكون النهي عن المطلق يفهم من المقدمات، و كون المطلق يستلزم الاستيعاب يفهم من دلالة العقل بالسراية.

(3) يعني: و عدم استظهار إطلاق الطبيعة إلا من مقدمات الحكمة لا ينافي دلالة النفي و النهي على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق.

و خلاصة الكلام: أنه لا منافاة بين احتياج استظهار استيعاب الجميع إلى مقدمات الحكمة، و بين كون النفي و النهي للعموم و الاستيعاب.

وجه عدم المنافاة: أنهما وضعا لاستيعاب ما أريد من متعلّقيهما سواء كان مطلقاً أم

أفراد ما يراد من المتعلق؛ إذ الفرض: عدم الدلالة على أنه (1) المقيد أو المطلق.

اللهم إلا- أن يقال (2): إن في دلالتهما على الاستيعاب كفاية و دلالة على أنّ المراد مقيدا أم مهملا، فإطلاق المتعلق كتحقيده وإهماله أجنبي عن وضع النفي و النهي للاستيعاب الذي هو من الأمور الإضافية المختلفة سعة و ضيقا باختلاف المتعلق.

=====

فالمتحصل: أنّ النفي و النهي يدلان على الاستيعاب في الجملة أي: بلا- تعيين أنّه بنحو الإطلاق أو التقييد. أمّا دلالتهما على العموم الشمولي فهي بمقدمات الحكمة، كما أنّ دلالة الأمر على العموم البدلي ليست إلا بمقدمات الحكمة، فلا تكون دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر حتى يقدم عليه.

(1) أي: إذ المفروض: عدم دلالة النفي و النهي على أنّ ما يراد من المتعلق هو المقيد أو المطلق.

(2) اللهم إلا أن يقال: إنّنا لا نحتاج في إثبات إطلاق المتعلق إلى مقدمات الحكمة؛ بل نقول: بكفاية نفس النفي و النهي في إثبات إطلاق المتعلق، بمعنى: أنهما يدلان على كلا الأمرين - و هما: - الاستيعاب و إطلاق المتعلق.

أمّا الأول: فلكون النفي و النهي موضوعين للعموم و الاستيعاب.

و أمّا الثاني: فلأنّ أسماء الأجناس موضوعة للطبائع المهملة و بلا شرط، فإذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محالة يراد بسببه جميع أفرادها.

«كما ربما يدعى ذلك» أي: كفاية الدلالة على الاستيعاب في إرادة الإطلاق من المتعلق في مثل: «كل» الدال على العموم، فإذا دخل على اسم جنس كرجل تكون دلالة لفظ كل على العموم قرينة على إرادة جميع أفراد طبيعة رجل.

لا يقال: إنّ الطبيعة التي هي مدخول كل لا تخلو عن ثلاثة أحوال:

الأول: الإطلاق. الثاني: التقييد. الثالث: الإهمال. فإذا أريد منها قبل دخول كل الإطلاق تمت مقدمات الحكمة، و لا مجال للقول بإفادة كل له، و إن أريد التقييد فلا إطلاق حتى يقع الكلام فيما يفيد، و إن أريد الإهمال فليس هناك إطلاق أصلا.

و على جميع التقادير و الأحوال: فليس هناك إطلاق مستفاد من لفظ «كل» فإنّه يقال:

إنّ المراد من المتعلق هو الطبيعة المهملة، و ببركة دخول كل ينعقد لها الإطلاق، هذا ما أشار إليه بقوله: «بل يكفي إرادة ما هو معناه» أي: معنى مدخول كل «من الطبيعة المهملة»، فالطبيعة قبل دخول كل مهملة و بعد دخوله ينعقد لها الإطلاق، كما أنّ قبل تمامية مقدمات الحكمة يكون اللفظ مهملا و لا بشرط، و بعد تماميتها ينعقد الإطلاق.

من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك في مثل: كل رجل، وأنّ مثل: لفظة «كل» تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل، من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة؛ بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالة (1) على الاستيعاب، وإن كان لا يلزم مجاز (2) أصلاً لو أريد منه خاص بالقرينة؛ لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول؛ لعدم استعماله إلاّ فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دال آخر، فتدبر (3).

=====

(1) أي: في دلالة كل على الاستيعاب، و«في» متعلقة بقوله: «يكفي» يعني: يكفي في دلالة (كل) على الاستيعاب إرادة معنى المدخول و هو الطبيعة المهملة كما عرفت.

(2) قوله: «وإن كان لا- يلزم مجاز» تعريض بما أورده المورد الثاني من: أنّ العموم لو استفيد من مقدمات الحكمة كان استعمال «لا تغصب» في بعض أفراده حقيقة، وإن استفيد من نفس النهي كان مجازاً.

و حاصل التعريض: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 210» - أن المجاز لا يلزم - وإن استند العموم إلى نفس النهي - بشرط أن تكون إرادة الخاص بالقرينة كما في «أكرم العلماء العدول»، فإن إرادة خصوص العالم العادل من العلماء بقرينة العدول لا تكون بنحو المجاز لتعدد الدال والمدلول، حيث إن كلاً من العلماء و العدول قد استعمل في معناه الحقيقي، فلا يلزم مجاز، لا في أداة العموم حيث إنها مستعملة في عموم ما أريد من المتعلق، ولا في متلوها لاستعماله في معناه الحقيقي، و هو الطبيعة المهملة كما مرّ.

فقوله: «أصلاً» إشارة إلى عدم لزوم المجاز أصلاً لا في أداة العموم ولا في مدخولها.

قوله: «لا فيه لدلالته على استيعاب...» إلخ إشارة إلى عدم لزوم المجاز في مثل «كل»، لأنّ أداة العموم مستعملة فيما وضعت هي له من استيعاب ما يراد من المدخول.

وقوله: «ولا فيه» إشارة إلى عدم لزوم المجاز في المدخول.

قوله: «لعدم استعماله...» إلخ تعليل لعدم لزوم المجاز في المدخول، و ضمير «استعماله» يعود إلى المدخول.

(3) لعلّه إشارة إلى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللهم إلا أن يقال...» إلخ فيبقى إشكال تقديم النهي على الأمر على حاله.

أو إشارة إلى الإشكال في إلحاق النفي و النهي و قياسهما بلفظ «كل» فيقال: إنّ قياس النفي و النهي بلفظ «كل» قياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

و منها: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وقد أورد عليه (1) في القوانين(1): بأنه مطلقا ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين.

و لا يخفى ما فيه (2)؛ فإنّ الواجب و لو كان معيّنًا، ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها؛ من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

=====

### أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

الوجه الثاني من وجوه ترجيح النهي على الأمر: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة بمعنى: أنّ النهي عن الغضب يكشف عن المفسدة فيه، و الأمر بالصلاة يكشف عن المصلحة فيها، و أولوية دفع المفسدة عن جلب المصلحة ترجح النهي على الأمر.

وعليه: فترك الصلاة دفعا لمفسدة الغضب أولى من جلب المنفعة بفعلها، فحينئذ لا بدّ من ترك الصلاة في المغصوب؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب مصلحة الصلاة، فترك الحرام أولى من فعل الواجب، فيسقط أمر الصلاة عن الفعلية في المكان المغصوب، و يبقى النهي على الفعلية. و لازم ذلك: بطلان الصلاة؛ لأنّ النهي في العبادات يقتضي فسادها.

(1) أي: اعترض صاحب القوانين على هذا المرجح الثاني بما حاصله: من إنّه لا كلفة في ذلك؛ إذ قد يكون في ترك الواجب أيضا مفسدة لو كان الواجب معينا لا- بدل له؛ بحيث انحصر في فرد واحد كالصلاة في ضيق الوقت فإنّ في ترك هذا الواجب أيضا مفسدة كفعل المحرمات، فيدور الأمر حينئذ بين المفسدتين؛ مفسدة الغضب المحرم و مفسدة ترك الصلاة، فلا بد من ملاحظة الأهم منهما، و بما أنّ مفسدة ترك الصلاة أهم فتقدم، فلا بدّ من فعل الصلاة و هو معنى تقديم الأمر على النهي. نعم لا مفسدة في ترك الواجب المخير شرعا كخصال الكفارة إذا أتى ببعض الأبدال. فإنّه لا مفسدة في ترك الصوم إذا أطعم ستين مسكينا، أو عقلا كأفراد الطبيعة المأمور بها، فإذا أتى بالصلاة «في المسجد» فلا مفسدة في ترك الصلاة في الدار مثلا.

قوله: «لأنّ في ترك الواجب» تعليل للمنع.

و المتحصل: أنّ في ترك الواجب مفسدة إذا كان تعيينيا لا تخيريًا؛ إذ لا مفسدة في ترك الواجب التخييري سواء كان التخيير شرعيا أو عقليا.

(2) أي: لا يخفى ما في كلام صاحب القوانين من الإشكال و حاصله: أن مقتضى

ص: 60

تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها ليس إلا ترتب المفسدة على فعل الحرام، و المصلحة على فعل الواجب، فلا مفسدة في ترك الواجب، كما لا مصلحة في ترك الحرام.

نعم؛ ترك الواجب يوجب فوات المصلحة التي يلزم استيفؤها؛ كما إذا كان في فعل الحرام مفسدة يحجب الاجتناب عن الوقوع فيها.

وعليه: فلا يدور الأمر في الواجب و الحرام بين المفسدتين حتى يخرج ما نحن فيه عن قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة؛ بل ما نحن فيه من صغريات تلك القاعدة.

و المتحصّل: أنه تكون في فعل الواجب مصلحة يلزم استيفؤها من دون أن تكون في تركه مفسدة، كما تكون في فعل الحرام مفسدة من دون أن تكون في تركه مصلحة، فلا يتم ما أفاده المحقق القمي «قدس سره» من الإيراد.

و المصنف «قدس سره» بعد الجواب عن إيراد المحقق القمي أورد على المرجح الثاني بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «و لكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقا ممنوعة».

و حاصله: أنّ هذه الأولوية في جميع موارد دوران الأمر بين دفع المفسدة و بين جلب المنفعة ممنوعة، فمرجع هذا الوجه: هو منع كلية الكبرى لعدم الدليل على أولوية دفع المفسدة مطلقا من جلب المنفعة، بعد وضوح: اختلاف المصالح و المفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام قوّة و ضعفا؛ إذ ربّ واجب تكون مصلحته في غاية القوّة، و حرام تكون مفسدته في كمال الضعف، فلا شبهة حينئذ في تقدم الواجب على الحرام عند الدوران بينهما، كما سيأتي.

و المراد من «مطلقا» أي: في جميع الموارد؛ حتى في صورة أفضلية مصلحة الواجب - كالصلاة - من مفسدة الحرام كالنظر إلى الأجنبية؛ بل الأولوية المذكورة مختصة بما إذا كانت المفسدة أقوى من المصلحة.

قوله: «كما يشهد به» أي: كما يشهد بكون العكس أولى بمقايضة فعل بعض المحرمات - كالتصرف في مال الغير بدون إذنه - مع ترك بعض الواجبات كإيقاد غريق، أو إطفاء حريق، فإن من المعلوم: أفضلية مصلحة هذين الواجبين من مفسدة الغصب.

ولكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقا ممنوعة؛ بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصا مثل: الصلاة و ما يتلو تلوها (1).

ولو سلّم (2) فهو أجنبي عن المقام؛ فإنّه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلّم (3)، فإنّما يجدي فيما لو حصل به القطع.

=====

(1) أي: ما يتلو تلو الصلاة كالحج والصوم وغيرهما مما بني عليه الإسلام، فإنّ مصلحة الصلاة مثلا أقوى من مفسدة النظر إلى الأجنبية.

(2) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي أوردها المصنف على المحقق القمي «قدس سره».

وحاصل هذا الوجه الثاني: لو سلّمنا كلية قاعدة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة بمنع صغروية المقام لها؛ بل هي أجنبية عن المقام، وليس المقام من صغريات تلك الكبرى، وذلك، لأن موردها هو التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح، مثل: ما لو دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة بأن يكون هناك شيء واحد لا يعلم أنّه واجب أو حرام؛ كما لو ترددت المرأة بين الأجنبية التي يحرم وطؤها وبين الزوجة رأس أربعة أشهر التي يجب وطؤها، فإنّ ترك الوطء الذي فيه دفع مفسدة الزنا المحتمل أولى من الوطء الذي فيه جلب منفعة الوجوب المحتمل، هذا مثال الشبهة الموضوعية.

وأما مثال الشبهة الحكمية: فكما لو ترددت صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة، فإنّ الحكم فيها - بعد عدم إمكان ترجيح أحد الحكمين - هو التخيير، هذا بخلاف المقام حيث قام الدليلان على الوجوب والحرمة، وحكم العقل بامتناع الاجتماع ولم يعلم ترجيح أحدهما على الآخر من الخارج.

وكيف كان؛ فلا موضوع حينئذ لتلك القاعدة إذ موضوعها و موردها هو: ما إذا دار أمر الفعل بين الواجب والحرام كصلاة الجمعة في عصر الغيبة، فعند القائل بحرمتها فيها مفسدة ملزمة، وعند القائل بوجوبها فيها مصلحة ملزمة ولا يتمكّن المكلف من دفع الأولى و جلب الثانية معافي مقام الامتثال؛ لأنّه إمّا أنّ يفعلها فيجلب المصلحة ولا يدفع المفسدة، وإمّا أن يتركها فيدفع المفسدة ولا يجلب المصلحة.

(3) هذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أوردها المصنف على المحقق القمي «قدس سره» و حاصله: أنّ هذه القاعدة بعد تسليمها إنّما تجدي فيما إذا حصل القطع بالأولوية وذلك ممنوع؛ لأنّ غاية ما يحصل من هذه القاعدة هو الظنّ بالأولوية، وذلك لا يجدي لأنّ الأصل عدم اعتباره، فالأولوية الظنيّة لا تجدي في الترجيح؛ لأنّ المعتمد



ولو سلم أنه (1) يجدي ولو لم يحصل فإنما يجدي (في نسخة يجري) فيما لا في الترجيح هو أولوية قطعية، و المفروض: عدم حصولها.

=====

و هناك تطويل في الكلام بذكر الأقسام و الاحتمالات في المقام تركنا ذكرها رعاية للاختصار، و تجتبا عن التطويل الممل.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الرابع التي أوردها المصنف على المحقق القمي «قدس سره».

و حاصل هذا الوجه: أنه لو سلم أن الظن بالأولوية يجدي في مقام الترجيح - وإن لم يحصل القطع - فذلك يختص بما إذا لم تجر فيه أصالة البراءة أو الاشتغال؛ كما في دوران الأمر بين المحذورين أي: الوجوب و الحرمة التعيينين، حيث لا مجال للبراءة فيه للعلم بالتكليف الإلزامي المانع عن شمول أدلة البراءة، و لا مجال فيه للاشتغال لتعذر الموافقة القطعية و المخالفة، كذلك فلا أثر له مع عدم القدرة على الموافقة القطعية بالفعل أو الترك، فلا محالة يكون مخيراً بينهما عقلاً؛ لعدم المرجح لأحدهما على الآخر. و قد مثل لما لا يكون فيه مجال لأصالة البراءة و الاشتغال بقوله: «كما في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينين»؛ مثل: ما لو لم يعلم بحرمة صلاة الجمعة أو وجوبها فإنه لا- مجال لأصل البراءة للعلم بالتكليف الإلزامي المانع عن جريان أصل البراءة، و إنما تجرى البراءة فيما لم يعلم بالتكليف الإلزامي أصلاً.

و كذلك لا مجال لأصالة الاشتغال و الاحتياط؛ لعدم التمكن من الموافقة القطعية، و إنما تجرى فيما يمكن فيه الموافقة القطعية، و مع عدم قاعدة شرعية يحكم العقل بالتخير بين الفعل و الترك. هذا بخلاف المقام لإمكان جريان أصل البراءة في حرمة المجمع؛ إذ لا يعلم بثبوت خصوص الحرمة في المجمع فيحكم بصحته ببركة الأصل، حتى على القول بمرجعية الاشتغال عند الشك في أجزاء المركب الارتباطي و شرائطه؛ إذ ليست شرطية الإباحة على حدو شرطية غيرها لكون الإباحة شرطاً تزامنياً، و من المعلوم: توقف التزام على تنجز التكليف فما لم يعلم بفعالية النهي - كما في المقام - لا تكون الحرمة مانعة لعدم منافاتها لقصد القربة، فمع ارتفاع فعالية النهي تصح الصلاة واقعا؛ لخلوها عن المانع حقيقة.

هذا بخلاف مشكوك الجزئية و الشرطية في غير الإباحة؛ كالشك في جزئية الاستعاذة أو شرطية إباحة مكان المصلي، فإنه إذا جرت فيها البراءة حكم بصحة الصلاة ظاهراً لا واقعا؛ إذ مع ثبوت الجزئية أو انتفاء الشرطية لا تصح الصلاة واقعا، و لذا قيل بالاشتغال في المركب الارتباطي؛ للشك في براءة الذمة بالفاقد.

يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال؛ كما في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين، لا فيما تجري؛ كما في محل الاجتماع (1) لأصالة البراءة عن فالمتحصل: أنه فرق بين المقام و بين الدوران بين المحذورين و حاصله: هو العلم بثبوت أحد الحكمين الإلزاميين في مورد الدوران بين المحذورين، و لكن الشك في الثابت منهما واقعا، هذا بخلاف المقام حيث لا يعلم بثبوت ذلك؛ بل يحتمل أن يكون أحد الوجوب و الحرمة أقوى مقتضيا، فيثبت، و أن يكونا متساويين من أجل الاقتضاء فيتساقطان معا لعدم المرجح في البين، فحيث لم يعلم الإلزام بالفعل أو الترك كان احتمال ثبوت الحرمة مجرى لأصالة البراءة، فندفع بها الحرمة الفعلية، و نحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ إذ المانع من صحة الصلاة هي الحرمة الفعلية الموجبة لصدق عنوان المعصية، فلا يمكن التقرب المعترف في العبادة، أما بعد نفي الحرمة الفعلية بأصالة البراءة فأمكن التقرب لعدم كون المجمع حينئذ معصية.

=====

(1) بين الصلاة و الغضب حيث لا مانع عن جريان البراءة في الحرمة، و مع جريان البراءة عن الحرمة يحكم بصحة الصلاة، كما أشار إليه بقوله: «فيحكم بصحته» أي:

بصحة محل الاجتماع، و هذا الحكم الوضعي مترتب على جريان البراءة عن حرمة الغضب، لأن المانع عن الصحة هو فعالية الحرمة المرفوعة بالأصل.

لا يقال: إن جريان البراءة في محل الكلام إنما يتم لو لم نقل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء و الشرائط.

و أما لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء و الشرائط لكان ما نحن فيه مجرى للاشتغال لا للبراءة، فاللازم حينئذ: هو الحكم ببطان الصلاة في المجمع. فإنه يقال: فرق بين ما نحن فيه و بين الشك في الأجزاء و الشرائط، فجريان قاعدة الاشتغال في الشك في الجزئية و الشرطية لا يستلزم جريانها في مورد الاجتماع و الشك في فعالية الحكم.

و توضيح الفرق: أن الصحة الثابتة بأصل البراءة في الشك في الجزئية و الشرطية ظاهرية، لأنه - على فرض ثبوتها واقعا - يكون الفاقد لهما بمقتضى ارتباطية الأجزاء و الشرائط فاسدا واقعا.

و هذا بخلاف مانعية الغضب - في محل الكلام - حيث إنها مترتبة على فعالية حرمة، فإذا جرت البراءة في نفي فعليتها انتفت المانعية حقيقة، و صحّت الصلاة واقعا.

فالصحة فيه واقعية، و في الشك في الجزئية و الشرطية ظاهرية، و لذا بنى غير واحد في الأقل و الأكثر الارتباطيين على الاشتغال.

حرمته، فيحكم بصحته، و لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء و الشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها (1) عقلا و نقلا.

نعم؛ لو قيل (2): بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة، و لو لم تكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية؛ بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب - لو قوله: «فإنه لا- مانع» تعليل لقوله: «فيحكم بصحته»، يعني: أنه لا مانع من الحكم بصحة مورد اجتماع الأمر و النهي إلا فعلية الحرمة المنافية للتقرب به، فإذا انتفت فعلية الحرمة صلح المجمع للقريبة.

=====

(1) أي: عن فعلية الحرمة، فلا مانع عن صحة الصلاة بعد جريان البراءة الشرعية و العقلية؛ لأنّ المانع عن صحة المجمع هي الحرمة الفعلية، و لا حرمة فعلية بعد أدلة البراءة من العقل و النقل.

و تركنا ما في المقام من طول الكلام رعاية للاختصار.

(2) هذا استدراك على قوله: «لا فيما تجري كما في محل الاجتماع...» إلخ يعني: أن المصنف «قدس سره» قد أثبت صحة المجمع بسبب البراءة العقلية و الثقيلة عن حرمة الفعلية، ثم استدرك عليه و قال: نعم؛ لو قلنا بأن مفسدة الغضب واقعية لا علمية، و غالبية في الواقع على مصلحة الصلاة في الأرض المغضوبة فهي مؤثر في فعلية المبعوضة المانعة عن إمكان التقرب بالمجمع؛ و إن لم تحرز غلبتها، فمع احتمال تأثيرها فيها لا تنفع البراءة عن حرمة الفعلية لأنها رافعة للحرمة الفعلية و ليست برافعة لاحتمال غلبة المفسدة الواقعية المؤثرة في المبعوضة، بل لا مجال للبراءة لعدم إحراز موضوعها - و هو عدم البيان - ضرورة: أن العلم بالمفسدة - على تقدير غلبتها - صالح للبيانية، و عليه: فأصالة الاشتغال هنا محكمة لو كان الواجب عبادة؛ للشك في الفراغ الذي يرجع فيه إلى قاعدة الاشتغال؛ و لو قلنا بالبراءة العقلية و الثقيلة في صورة الشك في الأجزاء و الشرائط.

مثلا: إذا شكنا في اعتبار شيء على نحو الشرطية أو الشطرية في الأمور به و عدم اعتباره إما لفقدان النص، و إما لإجماله، أو لتعارض النصين. فقد تجري البراءة في هذا المورد؛ لكون الشك في التكليف، و لكون الشبهة حكمية. هذا بخلاف المقام؛ فإنّ الشك فيه إنما هو في حصول ما يعتبر قطعاً في الأمور به و هو قصد القرية، فكان الشك في المحصل و هو مجرى الاشتغال بحكم العقل، فلا بد من إتيان الصلاة خارج الدار المغضوبة تحصيلاً لليقين بالبراءة.

كان عبادة - محكمة، و لو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء و الشرائط، لعدم (1) تأتي قصد القربة مع الشك في المبعوضة فتأمل.

=====

(1) تعليل لجريان قاعدة الاشتغال. و حاصله: أنّ الشك في صحة الصلاة الواقعة في المغصوب مسبّب عن الشك في غلبة كل من المصلحة أو المفسدة على الأخرى في نظر الشارع، و هذا المقدار من الشك كاف في عدم تمشي قصد القربة منه؛ و ذلك لأن أحد طرفي هذا الشك احتمال غلبة المفسدة، و مع هذا الاحتمال كيف يتمشى منه قصد القربة. و حينئذ فلا تجري البراءة، فيجري الاشتغال، و ذلك يكشف عن فساد الصلاة؛ لأنّ الأصل: عدم غلبة المصلحة على المفسدة، و احتمال غلبة المفسدة يمنع عن تمشي قصد القربة منه، و لازم ذلك: بطلان الصلاة.

قوله: «فتأمل» لعلّه إشارة إلى ما ذكره المصنف في الحاشية، و حاصل ما في الحاشية:

أن هذا القول و إن لم يكن في نفسه بعيدا كما يشهد به أنّ العلم بالحرمة يوجب تنجزها بما لها من المرتبة الشديدة، و لذا يستحق العقوبة على تلك المرتبة و إن لم تعلم، لكنه لا ينفع مع إحراز المصلحة التي يحتمل مزاحمتها للمفسدة و غلبتها عليها؛ إذ حينئذ يكون الفعل كما إذا لم يحرز أنّه ذو مصلحة أو ذو مفسدة، فلا- يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و لا مانع من التقرب به. و بعبارة واضحة: أن إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة إحراز للمقتضي، و من المعلوم: أنّه لا يؤثر إلّا مع عدم المانع، و المفروض: إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحة المقتضية له، و هو مانع عن تأثير المفسدة.

لا- يقال: إن حرمة الغصب في المجمع محرزة، و إحرازها يكفي في تنجز مرتبتها الغالبة إذا كانت قويّة غالبية واقعا، فغلبتها محتملة في المجمع، و عليه: فنحتمل مبعوضيته، و مع احتمالها لا يتمشى من المصلي في الدار المغصوبة قصد التقرب على نحو الجزم، فلا يجوز الحكم بصحة الصلاة فيها.

فإنه يقال: إنّ للحرمة مراتب قوية متوسطة ضعيفة و مجرد إحرازها يكفي في تنجزها إذا كانت قويّة واقعا، و هذا يدفع بأصالة عدم أي: عدم كونها قويّة غالبية.

هذا مضافا إلى أنّه لا يعتبر في العبادة أزيد من إتيانها قربة إلى المولى الجليل، و لا يعتبر كونها راجحة ذاتا خاصة من شائبة احتمال الفساد، نعم يعتبر أن لا- تقع من المكلف في حالة كونها مبعوضة، و هذا غير معلوم للمكلف؛ لأن الأصل عدم كونها مبعوضة، و كيف كان؛ فالصلاة صحيحة على رأي المصنف «قدس سره».

و منها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب؛

=====

## الاستقراء

الوجه الثالث: من الوجوه التي ذكرها لترجيح النهي على الأمر: هو الاستقراء، بدعوى: أننا إذا تتبعنا موارد دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في المسائل الشرعية نجد:

أن الشارع قدّم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فقد حرّم الفعل الذي يدور أمره بين الوجوب و الحرمة.

وقد ذكر المصنف (قدس سره) موردين من موارد تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «كحرمة الصلاة: في أيام الاستظهار».

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين».

و أما توضيح المورد الأول: فيتوقف على مقدمة و هي: أن الشارع قد حكم بترك الصلاة في أيام الاستظهار، و هي - في ذات العادة - الأيام التي ترى المرأة دما بعد تمام العادة قبل العشرة، فإن أمرها دائر في هذه الأيام بين وجوب الصلاة عليها إذا انقطع الدم دون العشرة، و بين حرمتها عليها، إذا استمرّ الدم إلى العشرة، مثلا: لو كانت عادة المرأة في كلّ شهر ثلاثة أيام، ثم رأت الدم بعدها، فبين الثلاثة و العشرة تسمى أيام الاستظهار، و الدم في أيام الاستظهار استحاضة إن تجاوز العشرة، و حيض إن انقطع فيها، هذا في ذات العادة. أمّا المرأة المبتدئة و هي التي لم تستقر بعد لها العادة فأيام الاستظهار في حقها أول رؤية الدم إلى ثلاثة أيام، فهي تستظهر إلى ثلاثة أيام، فإن لم ينقطع فيها الدم حكم بكونه حيضا و إلا فهو استحاضة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يدور أمر الصلاة في أيام الاستظهار بين الحرمة لاحتمال الحيضية، و بين الوجوب لاحتمال الاستحاضة، إلا إن الشارع المقدس قدّم جانب الحرمة على الوجوب حيث أمرها بترك الصلاة في هذه الأيام، فيكون حكم الشارع بحرمة الصلاة دليلا على ترجيح النهي على الأمر. هذا تمام الكلام في توضيح المورد الأول.

و أما المورد الثاني: فلأن حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين اللذين اشتبه طاهرهما بمتنجسهما، مع وجوب الوضوء بالماء الطاهر. يكشف عن تقدم النهي على الأمر في جميع الموارد، فحكم الشارع و أمره بإراقة المشتبهين، و التيمم للصلاة - مع دوران الأمر بين وجوب الوضوء مقدمة للصلاة و حرمة لنجاسة الماء - يكون دليلا على تقديم الحرمة على الوجوب.

كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

وفيه: أنه (1) لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع، ولو سلم (2): فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (3).

ولو سلم (4): فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما

=====

(1)

### قد أورد المصنف على الاستقراء بوجوه:

الوجه الأول: إنه لا دليل على حجية الاستقراء تعبدًا ما لم يفد القطع، فاعتباره منوط بإفادته العلم وهو غير حاصل؛ لأن غاية ما يفيد الاستقراء هو الظن الذي لا يغني عن الحق شيئًا.

(2) الوجه الثاني الذي أورده المصنف على الاستقراء هو: إن الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص، فضلا عن الاستقراء التام، والفرق بينهما: أن الاستقراء الناقص هو تتبع أكثر الجزئيات والأفراد ليفيد الظن بثبوت كبرى كلية في مقابل الاستقراء التام - وهو تتبع تمام الجزئيات والأفراد، - وذلك يفيد العلم والقطع بثبوت كبرى كلية على فرض تحققه، فنقول في المقام: إنه بعد تسليم اعتبار الاستقراء الظني لا يحصل الاستقراء الناقص المفيد للظن بهذين الموردين؛ بل لا بد من تتبع موارد كثيرة حتى يحصل الظن من الكثرة والغلبة.

(3) لا يثبت الاستقراء بهذين الموردين، يعني: لا يحصل الظن بالموردين المذكورين.

(4) هذا هو الوجه الثالث الذي أورده المصنف على الاستقراء. وحاصل هذا الوجه الثالث: أنه - بعد تسليم كفاية الظن الاستقرائي، و تحقق الاستقراء الناقص المفيد للظن بالموردين المذكورين - لا يكون الموردان المذكوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب؛ بل هما أجنبيان عنها.

أما المورد الأول - وهو حرمة الصلاة في أيام الاستظهار - فلأن حرمة الصلاة فيما بعد العادة لذات العادة مستندة إلى أصل موضوعي، وهو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه في أيام الاستظهار، فليس هناك أمر حتى يدور الأمر بين الوجوب والحرمة.

وأما حرمة الصلاة بالنسبة إلى غير ذات العادة: فلقاعد الإمكان المثبتة تعبدًا لكون الدم حيضًا، فلا يكون هناك أمر أصلاً، كي يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنبيّة عن مورد البحث، أعني: ترجيح النهي على الأمر.

قوله: «لأن حرمة الصلاة...» إلخ تعليل لعدم ارتباط حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بما نحن فيه من ترجيح النهي على الأمر.

مربوطا بالمقام؛ لأنَّ حرمة الصلاة فيها إنّما تكون لقاعدة الإمكان و الاستصحاب المشبتهن لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه

و منها (1): حرمة الصلاة عليها؛ لا (2) لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى.

هذا (3) لوقيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض؛ وإلا فهو خارج عن محل الكلام.

=====

(1) أي: و من أحكام الحيض حرمة الصلاة على الحائض.

(2) أي: حرمة الصلاة إنّما هي لأجل قاعدة الإمكان و استصحاب حدث الحيض؛ لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنبيّة عما نحن فيه. هذا تمام الكلام في خروج المورد الأول عن مورد البحث.

و أمّا المورد الثاني: فلما يأتي من عدم كون حرمة الوضوء من الماء النجس ذاتياً، حتى يكون عدم جوازه من المائين المشتبهين من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب؛ بل حرمة منهما ليس إلا تشريعياً، حيث إنّ باطل لانتفاء شرطه و هو طهارة الماء، فقصد التعبّد به يكون تشريعاً، و لا تشريع إذا توضعاً منهما احتياطاً و برجاء أن يدرك التوضؤ بالماء الطاهر.

(3) أي: الدوران بين الوجوب و الحرمة في مثال الصلاة في أيام الاستظهار مبنيّ على: كون حرمة الصلاة ذاتية حتى يدور حكم فعلها بين الوجوب و الحرمة.

و أمّا على فرض حرمتها التشريعية - كما تنسب إلى المشهور - فيخرج مثال الصلاة في أيام الاستظهار - عن محل الكلام، ضرورة: أنّ مجرد فعلها لا- يكون حراماً، بل المحرم حينئذ هو التشريع الذي لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عبادة واردة في الشرع، و من المعلوم: أنه حينئذ مخالفة قطعياً، لكونه تشريعاً محرماً و لا يحتمل الامتثال في هذه الصورة أصلاً.

و أمّا الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبة و إدراك الواقع، فهو حسن لكونه احتياطاً، و لا مخالفة حينئذ و لو احتمالاً.

فقد اتضح ممّا ذكرنا: إنّ بناء على الحرمة التشريعية لا يدور أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة؛ بل على تقدير قصد التشريع يكون فعلها حراماً، و على تقدير الإتيان بها برجاء المطلوبة: يكون فعلها احتياطاً، و على كلا التقديرين: لا يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة حتى يكون من محل الكلام.

«وإلا فهو خارج عن محل الكلام» أي: و إن لم تكن حرمة الصلاة ذاتية بأن كانت تشريعية كان خارجاً عن محل الكلام؛ لعدم الدوران بين الوجوب و الحرمة، و عدم تقديم أحدهما على الآخر كما هو مورد البحث؛ بل إتيانها إمّا مخالفة قطعياً بلا موافقة و لو احتمالية، و إمّا احتياطاً بلا مخالفة أصلاً.

و من هنا (1) انقذح: أنه ليس منه (2) ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً، ولا تشريع (3) فيما لو توضعاً منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك؛ بل إراقتهما كما في النص ليس إلا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم

=====

(1) أي: مما ذكرنا - من أنه إذا كانت الحرمة تشريعية فهو خارج عن محل الكلام - اتضح حال المورد الثاني - وهو عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين - و ظهر خروجه من محل الكلام، لأن الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالغصب حتى يدور حكم الوضوء بين الوجوب و الحرمة؛ بل حرمة تشريعية.

(2) أي: إنه ليس من دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة «ترك الوضوء من الإناءين»، وقد بين وجه الانقذح بقوله: «فإن حرمة الوضوء...» إلخ.

(3) أي: لأن الاحتياط ضد التشريع، و مع الاحتياط ليس هناك حرمة ذاتية حتى يقدم جانبها على الوجوب، «فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك» أي: و لو بقصد الاحتياط؛ «بل إراقتهما كما في النص» أي: إراقة الإناءين و التيمم للصلاة إنما هو للنص و هو خبر عمار عن الصادق «عليه السلام»: «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، و ليس يقدر على ماء غيرهما، قال «عليه السلام»:»

«يهريقهما جميعاً و يتيمم»(1).

قوله: «ليس إلا من باب التعبد» خبر لقوله: «فعدم جواز الوضوء».

ص: 70



الاستصحاب؛ للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية إما بملاقاتها أو بملاقة الأولى، وعدم (1) استعمال مطهر بعده؛ و لو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى.

نعم (2)؛ لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة إلى التعدد أو انفصال الغسالة (3) لا يعلم تفصيلا بنجاستها (4) وإن علم بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً (5) فلا مجال لاستصحابها (6)، بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

=====

(1) الأولى أن يقول المصنف: وعدم العلم باستعمال مطهر لا نفي استعماله واقعا لاحتماله مع كون ماء الأنية نجسا واقعا. فمعنى العبارة حينئذ: مع عدم العلم باستعمال مطهر بعده حتى لو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى؛ إذ لو كان ماء الأنية الثانية متنجسا فتنجس المواضع بها لا أنها تطهر بها.

كلمة «لو» في قوله: «و لو طهر بالثانية» وصلية.

وقيل: أن الظاهر هو وزان الإناءين المشتبهين وزان الثوبين المشتبهين في إمكان الاحتياط؛ لوضوح: إمكان العلم بالصلاة مع الوضوء الصحيح الواقعي؛ بأن يصلي عقيب كل وضوء كالإتيان بها في كل من الثوبين المشتبهين، فإنه يحصل العلم حينئذ بوجود صلاة صحيحة واقعا كالعلم بحصولها في الثوبين المشتبهين.

(2) استدراك على قوله: «أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا».

وحاصله: منع جريان استصحاب النجاسة فيما إذا كان الماء الثاني كرا فإنه - على تقدير طهارته - تطهر الأعضاء، ولا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له؛ بل على تقدير نجاستها تطهر لمجرد ملاقاتها له؛ لعدم احتياج طهارتها بالماء الكرا إلى التعدد و انفصال الغسالة، فالعلم التفصيلي حينئذ بنجاسة الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود، فلا يجري استصحاب نجاستها.

(3) كالماء الجاري، وعدم الحاجة إلى التعدد كالكرا.

(4) أي: نجاسة مواضع الملاقة، وعدم العلم التفصيلي بنجاستها إنما هو لأجل اعتصام الماء الثاني المانع عن انفعاله بمجرد ملاقة النجس، فلو تنجست الأعضاء قبل ملاقة الماء الثاني طهرت بملاقاتها له، فلا يحصل العلم التفصيلي بنجاستها بملاقة الماء الثاني، كما كان ذلك حاصلًا حين ملاقاتها له على تقدير كونه ماء قليلا.

(5) قيد لقوله: «وإن علم» أي: وإن علم إجمالاً بنجاسة الأعضاء إما بملاقة الأولى أو الثانية على تقدير كون الماء النجس هو الماء البالغ كرا.

(6) أي: فلا مجال لاستصحاب نجاسة مواضع الملاقة، فيكون قوله: «فلا

إشارة

الظاهر لحقوق تعدد الإضافات، بتعدد العنونات و الجهات، في أنه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع، كان تعدد مجال» متفرعا على عدم العلم التفصيلي بنجاسة مواضع الملاقاة، و حاصله: - كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 229» - إنه لا- يعلم تفصيلا بنجاسة الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني حتى تستصحب؛ بل يعلم بورود الماء الطاهر و المتنجس على الأعضاء، فيكون المقام من تعاقب الحاليتين، فلا يجري الاستصحاب لعدم إحراز شروطه التي منها اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن؛ إذ لعل الماء المتنجس كان هو الماء الأول الموجب لتيقن تنجس الأعضاء، و حينئذ: فالماء الثاني قاطع لزمان الشك في التنجس عن زمان التيقن به، و لا أقل من احتمال القطع، فلا يعلم باجتماع شروطه فلا يجري الاستصحاب، غاية الأمر: يشك في الزمان الثالث في الطهارة و النجاسة، فيحكم بالطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب النجاسة. إلا إن يقال: بعدم جريان قاعدة الطهارة في أطراف العلم الإجمالي بتحقق النجاسة، فتحتمل قاعدة الطهارة بغير مورد العلم الإجمالي.

=====

إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات و العنونات

(1) و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان الفرق بين الإضافات و العنونات و الجهات؛ كي يتضح إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنونات و الجهات أو عدم إلحاقها بها.

و حاصل الفرق بينهما: أن المقصود من العنونات هو متعلق الأمر و النهي؛ كالصلاة و الغصب مثلا في قول الشارع: «صلّ و لا تغصب»، و أمّا المقصود من الإضافات: فهو إضافة متعلّقي الأمر و النهي إلى متعلّقيهما أي: موضوعات الأحكام؛ كإضافة الإكرام إلى العلماء في «أكرم العلماء»، و إضافة الإكرام إلى الفساق في «لا تكرم الفساق».

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أنه يكون المعنى لدى الحقيقة هكذا: هل يلحق تعدد متعلّقي المتعلّقين كالعلماء و الفساق مثلا بتعدد المتعلّقين كالصلاة و الغصب مثلا، فكما أنّ الثاني يكون من باب الاجتماع - لكون النسبة بين متعلّقي الأمر و النهي عموما من وجه - فكذلك الأول يكون من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلّقي المتعلّقين عموما من وجه أم لا يلحق؟

فيقول المصنف: «الظاهر لحقوق تعدد الإضافات بتعدد العنونات».

و غرض المصنف من عقد هذا الأمر هو: الإشارة إلى وجه معاملة المشهور مع مثل:

«أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق»، مما يكون متعلقاً بالأمر والنهي واحداً ذاتاً ومتعددًا بسبب الإضافة - كإكرام العالم وإكرام الفاسق - معاملة تعارض العامين من وجه، وحيث إنهم يرجعون فيه إلى مرجحات باب التعارض، مع أنه ينبغي أن يعاملوا معه معاملة باب التزاحم؛ لأنَّه من باب اجتماع الحكمين بعنوانين مثل: «صلِّ ولا تغضب»، وأنَّه إن كان لكليهما ملاك: فعلى الامتناع: يرجعون إلى مرجحات باب التزاحم، وعلى الجواز:

يرجح جانب الأمر أو النهي؛ بل لا تعارض ولا تزاحم على الجواز؛ لأنَّ تعدد الإضافة كتعدد العنوان موجب لتعدد المتعلق.

نعم؛ لو لم يكن لأحدهما ملاك لكان من باب التعارض فيرجع إلى مرجحات التعارض.

وحاصل ما أفاده المصنف في وجه ما يتراءى من المشهور من معاملتهم - مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق - معاملة تعارض العامين من وجه في مادة الاجتماع: أنَّ معاملتهم معاملة تعارض العامين من وجه إمَّا مبنية على الامتناع، وإمَّا على إحراز المقتضى لأحد الحكمين في المجمع.

قوله: «ضرورة: أنه» تعليل للحقوق تعدد الإضافات - كالإكرام المضاف إلى العالم والفاسق في المثال - بتعدد العنوانات المتغايرة ذاتاً؛ كالصلاة والغضب.

وحاصل التعليل: أنَّ الإضافات تؤثر في المصلحة والمفسدة؛ بداهة: إن الإكرام المضاف إلى العالم ليس كالإكرام المضاف إلى الفاسق؛ لحسن الأول وكونه ذا مصلحة، وقبح الثاني وكونه ذا مفسدة؛ كتأثير العناوين كالصلاة والغضب في الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة.

قوله: فيكون مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» مثال لتعدد الإضافات، يعني:

فيكون متعلق الأمر والنهي واحداً ذاتاً ومتعددًا بسبب الإضافة؛ كالإكرام المتحد ذاتاً المتعدد بحسب إضافته تارة إلى العالم وأخرى إلى الفاسق، فيكون هذا المثال من باب الاجتماع الذي هو من صغريات باب التزاحم «كصلِّ ولا تغضب»؛ لا من باب التعارض كما ذهب إليه المشهور، حيث أجروا عليهما أحكام تعارض العامين من وجه، «إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى» يعني: لا يعامل مع مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» معاملة التعارض إلا إذا لم يكن لأحد الحكمين

الإضافات مجديا، ضرورة: أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة، و الحسن و القبح عقلا، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا، فيكون مثل:

«أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» من باب الاجتماع ك «صلّ و لا تغصب» لا من باب التعارض؛ إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض، كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين، فما يتراءى (1) منهم من المعاملة مع مثل:

«أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه إنّما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

في مورد الاجتماع مقتض، فحينئذ يخرج عن باب اجتماع الأمر و النهي، كما هو الحال في نفس تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما مقتض، فإنّه يعامل معهما أيضا معاملة التعارض، و قد أشار إليه بقوله:

=====

«كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين» يعني: كما يجري التعارض في تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما ملاك الحكم في مورد الاجتماع حتى على القول بجواز الاجتماع.

(1) هذا شروع في توجيه كلام المشهور حيث أجروا أحكام تعارض العامين من وجه على مثال تعدد الإضافة في مثل: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق»، و قد عرفت وجه كلام المشهور فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

فالمتحصل من كلام المصنف: هو لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات، فكما أنّ تعدد العنوان - بناء على الجواز - مما يجدي في تعدد المتعلق، فكذلك تعدد الإضافة بناء عليه مما يجدي في تعدده أيضا، فيكون مثل: أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصلّ و لا تغصب عينا، فعلى الجواز لا تعارض و لا تراحم في المجمع، و على الامتناع: يكون المجمع من باب التراحم.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - إنّ مسألة اجتماع الأمر و النهي ليست من باب التعارض حتى يرجع فيها إلى المرجحات السندية أو الدلالية أو الجهتية؛ بل هي من صغريات كبرى التراحم، فيرجع فيها إلى مرجحات باب التراحم من تقديم ما هو الأهم على غيره، فيقدم ما هو الغالب و الأقوى ملاكا من غيره، و إنّ لم يحرز الغالب منهما كان الخطابان متعارضين للعلم الإجمالي بكذب أحدهما في دلالته على فعلية مؤداه، فيقدم ما هو الأقوى دلالة أو سندا؛ نعم: هناك صور لا يخلو الواقع عنها:

1 - أن يكون كلا الدليلين لبيان الحكم الفعلي.

2 - أن يكون كلاهما لبيان الحكم الاقتضائي.

3 - أن يكون أحدهما متكفلا للحكم الفعلي، والآخر للحكم الاقتضائي.

و على الأول: يتعين الأخذ بالأهم إن علم ما هو الأهم منهما.

و إلا يرجع إلى المرجحات السندية أو الدلالية إن كان هناك مرجح، وإلا يحكم بالتخيير بينهما.

و على الثاني: يرجع إلى الأصول العملية.

و على الثالث: يؤخذ بالحكم الفعلي، ويطرح الحكم الاقتضائي.

2 - إن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الآخر به في مسألة الاجتماع لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا - كما زعمه الشيخ في التقريرات - حيث أورد على الحكم بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل العذري و سائر الأعذار في فرض ترجيح النهي على الأمر.

و ملخص ما في التقريرات من الإشكال: من أن ترجيح النهي على الأمر يقتضي عدم صحة الصلاة في موارد العذر لخلو الصلاة بعد تقييدها بالنهي عن المصلحة فضلا عن الوجوب؛ نظير تقييد الرقبة مثلا بالإيمان، حيث لخلو عتق الرقبة الكافرة عن المصلحة؛ و عدم أجزاء عتقها حتى حال الجهل و النسيان.

و توضيح الإشكال: أن دلالة الأمر في خطاب «صل» بالإطلاق. و إن كان على مطلوبية محل الاجتماع إلا إن دلالة النهي بالعموم على المبعوضة شاملة لجميع الأفراد، و بعد ملاحظة ترجيح النهي على الأمر لا بد من المصير إلى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله و أطواره، و لازم ذلك: فساد المجمع بواسطة ارتفاع المطلوبية و الأمر و لو حال الجهل و النسيان و الغفلة عن الحرمة، و هذا ينافي ما تقدم من صحة الصلاة في المغصوب على القول بالامتناع، و تقديم النهي أو التساوي من ذوي الأعذار كالمحبوس ظلما في الغضب، و الناسي للغضب؛ أو الحرمة، أو الغافل عنها، و الجاهل بها قصورا.

هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال على صحة الصلاة في المغصوب. و موارد العذر الشرعي.

و حاصل الجواب: يتضح بعد الفرق بين تخصيص أحد الدليلين في مسألة باب التزاحم، و بين تخصيصه في باب التعارض.

و حاصل الفرق: أنّ مناط التعارض هو وجود ملاك أحد الحكمين، و مناط التزاحم هو وجود ملاك كلا الحكمين.

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أنّ لازمه أنّ تخصيص أحد الدليلين أو تقييده في باب التعارض يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الدليل الآخر رأساً؛ كما في «أكرم العلماء و لا تكرم النحاة»، فإنّ العالم النحوي - بعد تخصيص العلماء بالنحاة - يخرج عن حيّز «أكرم العلماء» ملاكاً و وجوباً؛ فلا مصلحة و لا وجوب له.

هذا بخلاف باب التزاحم كما في إنقاذ زيد و عمرو مع عجز المكلف عن إنقاذهما معاً، فإذا رجّح إنقاذ زيد لقوّة ملاكه يبقى إنقاذ عمرو على وجوبه الاقتصائي.

ثم مسألة اجتماع الأمر و النهي لما كانت من باب التزاحم؛ فترجيح النهي على الأمر لا يوجب خروج المجمع عن الدليل الآخر رأساً؛ بل يوجب خروج المجمع عن الحكم الآخر الفعلي فقط مع بقاء ملاكه، فالصلاة في المغصوب خرجت عن حيّز الحكم الفعلي دون ملاكه، و حينئذ يؤثر الملاك بعد ارتفاع فعلية النهي و الحرمة بسبب عذر من الأعذار الشرعية، و نتيجة ذلك: صحّة الصلاة في موارد العذر الشرعي، إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر.

3- وجوه ترجيح النهي على الأمر:

أنّ النهي أقوى دلالة من الأمر، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد دون الأمر.

وقد أورد عليه بما حاصله: أنّ دلالة كل من الأمر و النهي على العموم البدلي و الشمولي تكون بمقدمات الحكمة من جهة إطلاق متعلقهما الثابت بمقدمات الحكمة، فهما متساويان، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

الإشكال على هذا الإيراد: بأن دلالة النهي على العموم الشمولي ليست بمقدمات الحكمة، بل بذاته و نفسه، غاية الأمر: يدل النهي على العموم الشمولي بالدلالة الالتزامية؛ مدفوع: بأن دلالة النهي على العموم الشمولي منوطة بكل من العقل و مقدمات الحكمة، بمعنى: أن أداة العموم لا تدل على استيعاب جميع أفراد الطبيعة المطلقة إلا إذا أريد بها الإطلاق، فلا بد في إثباته من التشبث بمقدمات الحكمة، فلا فرق حينئذ بين الأمر و النهي؛ حيث إن العموم البدلي في الأمر، و العموم الشمولي في النهي

مستفادان من مقدمات الحكمة، فالإشكال على ترجيح النهي على الأمر في محله؛ إذ ليست دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر بعد كونهما بمقدمات الحكمة.

4 - اللّهم إلاّ- إن يقال: إنّنا لا- نحتاج في إثبات إطلاق المتعلق إلى مقدمات الحكمة؛ بل نفس النهي و النفي يكفي في إثبات إطلاق المتعلق، و حينئذ: يكون النهي أقوى دلالة من الأمر.

توضيح ذلك: أنّ النهي في دلالاته على العموم الشمولي مثل: لفظة «كل» في «كل رجل»؛ حيث تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله بمقدمات الحكمة، فيكون النهي أقوى دلالة من الأمر فيقدم عليه.

«فتدبر» لعلّه إشارة إلى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللّهم إلاّ أن يقال...» الخ، أو إشارة إلى الإشكال في إلحاق النهي و النفي بلفظ «كل»، بأن يقال: إن قياس النهي و النفي بلفظ «كل» قياس مع الفارق فيكون باطلا.

5 - الوجه الثاني من وجوه ترجيح النهي على الأمر هو: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، و عليه: فترك الصلاة في المغصوب دفعا لمفسدة الغصب أولى من جلب المصلحة بفعلها، و لازمه بطلان الصلاة؛ لأنّ النهي في العبادات يقتضي فسادها.

أما اعتراض المحقق القمّي على هذا الترجيح - بعدم كلفة هذا الترجيح إذا كان الواجب معيّنا لا بدل له: فلا بد من ملاحظة الأهم من المفسدتين؛ مفسدة ترك الواجب و مفسدة فعل الحرام - فمدفوع بما حاصله: من أنّ مقتضى تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها ليس إلاّ- ترتب المفسدة على فعل الحرام، و المصلحة على فعل الواجب، و عليه: فلا- يدور الأمر في الواجب و الحرام بين المفسدتين؛ بل يدور الأمر بين المفسدة و المصلحة، فيصح الترجيح بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

6 - إيراد المصنف على هذا الوجه الثاني من الترجيح بوجوه:

1 - ما أشار إليه بقوله: «و لكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقا ممنوعة»، و خلاصة هذا الإشكال: أن الأولوية في جميع موارد دوران الأمر بين دفع المفسدة و جلب المنفعة ممنوعة؛ إذ ربّ واجب تكون مصلحته في غاية القوّة، و حرام تكون مفسدته في غاية الضعف، فلا شبهة حينئذ في تقديم الواجب على الحرام عند دوران الأمر بينهما.

2 - ما أشار إليه بقوله: «فلو سلم فهو أجنبي عن المقام» يعني: لو سلّمنا كليّة قاعدة أولويّة دفع المفسدة على جلب المنفعة نمنع صغروية المقام لها؛ لأنّ موردها هو التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح؛ مثل: ما لو دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة كتردد صلاة الجمعة بين الوجوب و الحرمة، حيث إنّ الحكم فيها بعد عدم ترجيح أحد الحكمين على الآخر هو التخيير، فيقع التزاحم في مقام الامتثال بين المفسدة و المصلحة، فيقال: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، هذا بخلاف المقام حيث قام الدليلان على الوجوب و الحرمة، و حكم العقل بالامتناع و لم يعلم ترجيح أحدهما على الآخر من الخارج، فلا تجري قاعدة الأولوية.

هذا مضافا إلى عدم الدليل على اعتبار هذه القاعدة.

3 - ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم فإنّما يجدي فيما لو حصل القطع».

و حاصل هذا الوجه الثالث من الإشكال: أنّ هذه القاعدة - بعد تسليمها - إنّما تجدي فيما إذا حصل القطع بالأولوية، و لا يجدي الظنّ بها لعدم الدليل على اعتبار الظنّ و الأصل عدم اعتباره.

4 - ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم أنّه يجدي و لو لم يحصل...» إلخ يعني: أنّه لو سلّم أنّ الظن بالأولوية يجدي في مقام الترجيح فذلك يختصّ بما إذا لم تجر فيه أصالة البراءة أو الاشتغال؛ كدوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين، هذا بخلاف المقام لإمكان جريان البراءة في مورد الاجتماع أي: تجري أصل البراءة في حرمة المجمع، لعدم العلم بخصوص الحرمة، فيحكم بصحته ببركة الأصل حتى على القول بالاشتغال في الشك في الأجزاء و الشرائط، فلا تكون الحرمة مانعة عن صحة الصلاة بعد ارتفاع فعليتها؛ إذ مع ارتفاع فعلية الحرمة بالأصل تصح الصلاة واقعا.

هذا بخلاف مشكوك الجزئية أو الشرطية حيث لا تصح الصلاة واقعا مع ثبوت الجزء أو الشرط واقعا، و لذا قيل بالاشتغال للشك في براءة الدّمة بالفاقد.

7 - «نعم؛ لو قيل بأنّ المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة»: هذا استدراك على قوله: «لا فيما تجري كما في محل الاجتماع...» إلخ.

و خلاصة الاستدراك: أنّ المصنف قد أثبت صحة المجمع بسبب البراءة عن حرمة الفعلية، ثم استدرك عليه و قال: نعم؛ لو قلنا بأن مفسدة الغضب واقعية لا علمية، و غالبية في الواقع على مصلحة الصلاة في الغضب فهي مؤثرة في فعلية



المبغوضية المانعة عن إمكان التقرب بالمجمع، فلا تجري البراءة مع العلم بالمفسدة؛ لاحتمال غلبتها على المصلحة الواقعية، فتكون مؤثرة في المبغوضية، وعليه: فأصالة الاشتغال محكمة للشك في براءة الذمة عند الإتيان بالمجمع؛ إذ لا يحصل قصد القربة مع الشك في المبغوضية.

8 - 3 - الوجه الثالث من وجوه ترجيح النهي على الأمر: هو الاستقراء، وقد اكتفى المصنف بذكر موردين من موارد تقديم الشارع جانب الحرمة على الوجوب:

1 - قد حكم بحرمة الصلاة أيام الاستظهار مع ترددها بين الحرمة، لاحتمال الحيضية وبين الوجوب؛ لاحتمال الاستحاضة.

2 - قد حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين، مع تردده بين الحرمة والوجوب.

وقد أورد المصنف على الاستقراء بوجوه:

1 - لا دليل على حجية الاستقراء تعبدًا ما لم يفد القطع.

2 - أنّ الاستقراء لا يثبت بالموردين المذكورين؛ على فرض اعتبار الظن من الاستقراء.

3 - بعد تسليم حصول الاستقراء و حجية الظن الحاصل منه لا يكون الموردان المذكوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب؛ لأنّ حرمة الصلاة في أيام الاستظهار ليست لأجل تقديم الحرمة على الوجوب؛ بل لقاعدة الإمكان والاستصحاب.

مضافا إلى أنّ محل الكلام هي الحرمة الذاتية والحرمة في الموردين التشريعية، فيخرج كلا الموردين عن محل الكلام.

9 - إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات:

و الفرق بينهما: أنّ المقصود من العنوانات هو: متعلق الأمر والنهي؛ كالصلاة والغضب.

و المقصود من الإضافات: هو إضافة متعلقي الأمر والنهي إلى متعلقيهما، أي:

موضوعات الأحكام؛ كإضافة الإكرام إلى العلماء في: «أكرم العلماء»، وإضافته إلى الفساق في: «لا تكرم الفساق».

إذا عرفت الفرق بينهما فيقال هكذا: هل يلحق تعدد متعلقي المتعلقين كالعلماء و الفساق بتعدد المتعلقين؛ كالصلاة والغضب، فكما أنّ الثاني من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلقي الأمر والنهي عموما من وجه فكذلك الأول أم لا يلحق؟

فيقول المصنف «قدس سره»: الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات، فكما أن الثاني من باب الاجتماع، فكذلك الأول، فكما أن تعدد العنوان بناء على القول بالجواز مما يجدي في تعدد المتعلق فكذلك تعدد الإضافة - بناء عليه - مما يجدي أيضا في تعدده.

10 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن مسألة اجتماع الأمر و النهي من صغريات كبرى التزاحم.

2 - يستشتم من كلام المصنف: تقديم جانب النهي على الأمر.

3 - لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات.

ص: 80

فصل في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟ و ليقدم أمور (1):

الأول (2):

أنه قد عرفت في المسألة السابقة: الفرق بينها وبين هذه المسألة، وأنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في الأخرى، وأنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد، بخلاف تلك المسألة فإنّ

=====

## فصل هل النهي يقتضي الفساد أم لا

### إشارة

(1) يعني: قبل الخوض في أصل البحث لا بدّ من تقديم أمور ثمانية.

### و ليقدم أمور

### الأمر الأول بيان الفرق بين المسألة السابقة و بين هذه المسألة.

و خلاصة الفرق: إنه ليس الامتياز بين المسائل بمجرد تعدد الموضوع؛ بل إنّما هو بتعدد الجهة المقصودة بالبحث و لو مع وحدة الموضوع.

فالجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي: سراية كلّ من الأمر و النهي إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما - كعنوان الصلاة مع عنوان الغضب - وجودا، و عدم سراية كلّ منهما إلى متعلق الآخر لتعددتهما كذلك.

و أما الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة: فهي مفسدية النهي للعبادة أو المعاملة و عدمها؛ بعد الفراغ عن أصل توجهه و سرايته إليهما.

و من الواضح: أن الجهة المقصودة في تلك المسألة أجنبيّة عن الجهة المقصودة بالبحث في مسألة دلالة النهي على الفساد و عدمها عليه.

و بعبارة أخرى: أن النزاع في هذه المسألة كبروي؛ بمعنى: أن المبحوث عنه فيها هو ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادة و فساده، و عدم ثبوت هذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هي تعلق النهي بالعبادة قطعاً.

و أما النزاع في المسألة السابقة فهو صغرويّ بمعنى: أن البحث فيها إنّما هو عن سراية النهي في مورد الاجتماع إلى متعلق الأمر و عدم سرايته إليه.

فالفرق بين المسألتين واضح، و هذا الفرق هو مختار المصنف.

البحث فيها في أنّ تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا؟

## الثاني أنّ عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ لأجل أنّه في الأقوال قولاً بدلالته على الفساد في المعاملات

الثاني (1):

أنّه لا- يخفى: أنّ عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ، إنّما هو لأجل أنّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة ولكن قال المحقق القمي «قدس سره» (1) بفرق آخر بين المسألتين وهو: أنّ النسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي عموم من وجه في مسألة الاجتماع؛ إذ بين الصلاة والغضب مصداقاً عموم من وجه نحو «صلّ ولا تغضب»، وفي هذه المسألة تكون النسبة بين متعلق الأمر والنهي عموماً مطلقاً؛ إذ بين الصلاة والصلاة المقيدة بكونها في الدار المغصوبة تكون النسبة عموماً مطلقاً، نحو «صلّ ولا تصل في الدار المغصوبة»، وهناك فرق آخر من صاحب الفصول (2) وهو: اعتبار تغاير متعلق الأمر والنهي واقعاً وحقيقة في مسألة الاجتماع، واعتبار وحدتهما حقيقة، ولحاظ تغايرهما بالإطلاق والتقييد في هذه المسألة. وتركنا تفصيل الكلام رعاية للاختصار.

=====

(1) قال المصنف في المسألة السابقة: إنّها عقلية. ثم يقول: إنّ عدّ هذه المسألة لفظية لاقتضاء جعل عنوان المسألة في لسان بعض الأصوليين دلالة النهي على فساد المنهي عنه كونها لفظية؛ لأنّ الدلالة من أحوال اللفظ.

وكيف كان؛ ففي الأقوال في المسألة قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، مع إنكار هذا البعض الملازمة بين الفساد وبين الحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات.

والغرض من عقد هذا الأمر الثاني - التنبيه على فساد ما ذكره بعض المحققين من:

أنّ النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلي وليس بلفظي؛ لأنّ النزاع إنّما هو في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه سواء كان الدال على الحرمة صيغة النهي أم الإجماع أم الضرورة، فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي؛ لعدم ارتباطها باللفظ، والمصنف أشار إلى إمكان كون المسألة لفظية لإنكار بعض الأصوليين الملازمة بين الحرمة والفساد، واعترافه بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، فلو كان النزاع في

ص: 82

1- الفصول الغروية، ص 140، س 21.

2- مطارح الأنظار، ج 1، ص 727.

التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك أن الملازمة - على تقدير ثبوتها في العبادة - إنما تكون بينه وبين الحرمة و لو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما؛ لإمكان (1) أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام، الملازمة العقلية التي لا مساس لها بالدلالة اللفظية لكان هذا القائل من النافين، مع أنّهم عدّوه من المثبتين، فيستكشف من هذا: أنّ النزاع في دلالة اللفظ لا في الملازمة العقلية، هذا ما أشار إليه بقوله:

=====

«إن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنّما هو لأجل أنّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد» أي: في الأقوال قول بدلالة النهي على الفساد، فالتحفظ على إدراج هذا القول في حريم النزاع أوجب تحرير البحث في دلالة اللفظ.

قوله: «ولا ينافي ذلك أن الملازمة...» إلخ إشارة إلى ردّ ما في التقارير المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري من التوهم حيث قال ما لفظه: «قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة على وجه التفصيل، ومحصله هو: أن المسئول عنه في تلك المسألة هو إمكان اجتماع هذين النحويين من الطلب في مورد واحد و امتناعه، والمسئول عنه في هذه المسألة هو ثبوت الملازمة بين تعلق النهي بشيء وبين فساد ذلك الشيء (1) - إلى أن قال - ومن هنا يظهر: إن المسألة لا ينبغي أن تعدّ من مباحث الألفاظ، فإنّ هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - إنّما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء وبين فساد ذلك الشيء، وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظية، وعلى تقدير عدمها إنّما يحكم بانتفائها بين المعنيين» (2).

ومحصل ما في التقارير - مع طوله - أن محل الكلام في المسألة نفيًا وإثباتًا إنّما هو الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً؛ وإن لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ أصلاً، كما إذا كانت مستفادة من عقل أو إجماع أو نحوهما.

وعليه: فالمسألة ليست لفظية؛ بل عقلية، لأنّ البحث إنّما هو في الملازمة، لا في الدلالة اللفظية.

(1) تعليل لقوله: «ولا ينافي»، وردّ للتوهم المذكور وهو التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، وبين التزام العلماء بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات، والتنافي بين القول بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات وبين القول بدلالة النهي

ص: 83

1- مطارح الأنظار، ج 1، ص 727.

2- السابق، ص 728.

فلا تقاس (1) بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس. فتأمل جيّداً.

## الأمر الثالث (2): ظاهر لفظ النهي و إن كان هو النهي التحريمي؛ إلا إن ملاك البحث يعمّ التنزيهي،

### إشارة

لفظاً واضح.

=====

وحاصل ردّ المصنف على التوهم المذكور: إنّه لا ينافي ذلك أن يكون النزاع مع ذلك في دلالة الصيغة على الفساد وعدمها، غاية الأمر: أنّها تدل على الحرمة بالمطابقة، وعلى الفساد الملازم للحرمة بالالتزام، قوله: «معها» أي: مع القائل بدلالة النهي في المعاملات على الفساد مع إنكاره الملازمة بين الحرمة و الفساد.

وبعبارة أخرى: أنّه يمكن إرجاع النزاع إلى حال اللفظ، و تعميم الدلالة و جعلها أعم من الالتزامية، بأن يقال: إن النهي يدل بالمطابقة على الحرمة و بالالتزام على الفساد؛ لما بين الحرمة و الفساد من التلازم. و على هذا: فلا مانع من جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ مع التلازم بين الحرمة المستفادة من الصيغة و الفساد. فينتفي التنافي بين القول بالملازمة نظراً إلى الدلالة الالتزامية، و بين القول بدلالة لفظ النهي على الفساد نظراً إلى الدلالة المطابقية.

(1) أي: فلا تقاس مسألة اقتضاء النهي للفساد الممكن عدّها لفظية «بتلك المسألة» أي: مسألة اجتماع الأمر و النهي «التي» كان الكلام فيها في إمكان الاجتماع و عدمه عقلاً بحيث «لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس» أصلاً. «فتأمل جيداً» حتى تعرف أنّه يمكن عدّ مسألة الاجتماع لفظية أيضاً.

فغرض المصنف من قوله: «فلا تقاس»: إنه بعد إمكان إرجاع البحث في هذه المسألة إلى مباحث الألفاظ فلا تقاس بالمسألة السابقة، و هي اجتماع الأمر و النهي؛ لأنّ مسألة الاجتماع عقلية لا مساس لها بالألفاظ، بخلاف هذه المسألة حيث يمكن جعلها لفظية و إن كانت عقلية.

### في شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي

(2) الغرض من هذا الأمر الثالث: تحرير محل النزاع. و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: بيان أقسام النهي فنقول: إنّ النهي ينقسم إلى التكليفي و الإرشادي؛ كالنهي عن نكاح العبد بدون إذن سيّده، حيث يكون إرشاداً إلى فساد النكاح، ثم النهي التكليفي له أقسام:

و معه (1) لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى، كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعمّ الغيري إذا كان 1 - التحريمي، نحو: «لا تأكل أموال اليتامى ظلماً».

=====

2 - التنزيهي، نحو: «لا تكن في مواضع التهمة».

3 - النفسي، نحو: «لا تشرب الخمر».

4 - الغيري، كالنهي عن فعل الصلاة بعد الأمر بالإزالة، حيث يكون تركها واجبا مقدمة للإزالة، ففعلها يكون منهيًا عنه بالنهي الغيري.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المتبادر من لفظ النهي وإن كان هو خصوص النهي المولوي التحريمي النفسي دون الإرشادي و التنزيهي والغيري؛ ولكن المراد به في هذه المسألة أعم منه، فيشمل التنزيهي والغيري، و القرينة على إرادة الأعم هو عموم ملاك البحث؛ و هو منافاة المرجوحية لصحة العبادة، و ذلك لاقتضاء العبادة المحبوبة، و الكراهة المبعوضة، و من المعلوم: تضادّ الحب و البغض، فلا تجتمع الصحة في العبادة مع الكراهة، هذا ما أشار المصنف إليه بقوله: «إلا إن ملاك البحث يعمّ التنزيهي»، و المراد بالملاك هنا هو: التنافي بين ما يقتضيه النهي - أعني: المرجوحية - و بين الصحة، و هذا الملاك يكون قرينة على إرادة خلاف ظاهر النهي أعني: التحريمي المولوي، و أنّ المراد به هنا ما يعمّ التنزيهي.

(1) أي: و مع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي، كما صنعه في التقارير، قال فيها في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد:

«الثاني: ظاهر النهي المأخوذ في العنوان. هو النهي التحريمي، وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجودا؛ و ذلك لا- يوجب تعميم العنوان»(1). و المصنف يقول ردّا على التقارير: إنّه لا وجه لتخصيص العنوان بالتحريمي مع عموم ملاك البحث.

قوله: «و اختصاص عموم ملاك...» إلخ إشارة إلى توهم، و تقريب التوهم: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 248» - أن عموم الملاك يختصّ بالعبادات؛ لأن المرجوحية المستكشفة عن النهي - تحريميًّا كان أو تنزيهيًا - إنّما تنافي صحة العبادة لأنّها تستدعي المحبوبة المنافية للمرجوحية، دون المعاملة، إذ لا ملازمة قطعًا بين النهي التنزيهي و بين الفساد فيها، فلا تنافي مرجوحيتها صحتها، و حيث لا- يشمل عموم الملاك المعاملات، فيما أنّ النهي التحريمي مطرد في العبادات و المعاملات، فيكون عدم أطراد عموم الملاك في المعاملات قرينة على إرادة التحريمي من النهي المذكور في العنوان.

ص: 85

1- مطارح الأنظار، ج 1، ص 728.

فالنتيجه: أنّ المراد بالنهي هو خصوص التحريمي.

هذا تمام الكلام في تقريب التوهم، وقد أشار إلى دفعه بقوله: «لا يوجب التخصيص به»، و حاصله: إنّ اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لأن يكون قرينة على إرادة النهي التحريمي في العنوان حتى يكون قرينة على تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي، وذلك لكفاية عموميّة الملاك في صحة إرادة الأعم من التحريمي.

فلا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي، كما لا وجه لتخصيص النهي بالنفسي كما أشار إليه بقوله: «كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري إذا كان أصليا» و غرضه من هذا الكلام هو: تعميم النهي في مورد البحث للنهي الغيري الأصلي.

و حاصله: أن النهي وإن كان ظاهرا في النفسي - كما تقدم في محلّه - إلاّ إنّ المراد به هنا ما يعمّ الغيري.

ثم إن النهي الغيري على قسمين:

أحدهما: أن يكون أصليا، بأن يدل عليه خطاب مستقل من الشارع، فإنّه لكونه مسوقا لبيان المانع يدل على الفساد قطعاً؛ كالنهي عن الصلاة في غير المأكل، أو الحرير و الذهب للرجال، فإنّ المأمور به المقيد بقيد عدمي إذا أتى فاقدًا للقيد العدمي وقع فاسداً لا محالة.

ثانيهما: أن يكون تبعية، بأن لا يكون مدلولاً للخطاب بحيث يكون مقصوداً من اللفظ؛ بل كان لازماً للمراد باللزوم العقلي، الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب، و شيء آخر و هو مقدمية ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر، كما إذا أمر بإزالة النجاسة عن المسجد المتوقفة على مقدمات منها ترك الصلاة، فيقال: إنّ الصلاة حينئذ تكون منهيًا عنها بالنهي الغيري التبعية.

أمّا القسم الأول: فهو داخل في محل النزاع.

و أمّا القسم الثاني: فهو وإن كان خارجاً عن حيز النزاع عنواناً لعدم نهي لفظي في البين حتى يبحث عن دلالة على الفساد و عدمها؛ لكنّه داخل فيه ملاكاً، لملازمة الحرمة مطلقاً - وإن لم تكن مدلولة للصيغة - للفساد، و قد أشار إلى دخوله ملاكاً بقوله: «إلاّ أنّه داخل...» إلخ أي: إلاّ إن النهي التبعية داخل فيما هو ملاك البحث و هو التنافي بين المرجوحية و الصحة، و قد أشار إلى دلالة النهي التبعية على الفساد بقوله: «فإنّ دلالة على الفساد...» إلخ بتقريب: أن النهي إذا لم يكن للإرشاد إلى



أصليا، وأما إذا كان تبعا، فهو وإن كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي و التبعي منه من مقولة المعنى، إلا إنه داخل فيما هو ملاك، فإن دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه، إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك (1)، كما توهمه القمّي «قدس سرّه» (2).

و يؤيد ذلك (2): أنه جعل ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فسادا إذا كان عبادة (3)، فتدبر (3) جيّدا.

الفساد - كما في المعاملات - إنما تكون دلالة على الفساد لأجل دلالة على الحرمة التي هي موجودة في النهي التبعي؛ لا لأجل استحقاق العقوبة على مخالفته حتى يقال إنه منتف في النهي التبعي، كما ذهب إليه المحقق القمّي «قدس سرّه» مدعيا لعدم اقتضاء التبعي الفساد قطعاً؛ لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه في التبعي.

=====

(1) أي: في الدلالة على الفساد كما توهمه المحقق القمّي «قدس سرّه» حيث قال في ذيل المقدمة السادسة من مقدمات بحث مقدمة الواجب: «إنّ النهي المستلزم للفساد ليس إلاّ ما كان فاعله معاقباً». ثم قال في المقدمة السابعة: «لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي» (1). و من المعلوم: أنّ المستفاد من العبارتين المذكورتين: أن النهي التبعي لا يستلزم الفساد لعدم العقاب على مخالفته.

(2) أي: كون النهي التبعي داخلاً في محل النزاع يعني: يؤيد تعميم النزاع للنهي الغيري التبعي «أنه جعل ثمرة النزاع...» إلخ. و وجه التأييد: أنهم جعلوا ثمرة نزاع اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فساداً إذا كان عبادة، فتبطل صلاة من ترك الإزالة المأمور بها، مع إنّ النهي المتعلق بالضدّ - كالصلاة في المثال - غيري تبعي، فيظهر من هذا: دخول النهي التبعي في حريم النزاع، فما ذكره المحقق القمّي «قدس سرّه» من عدم دخول النهي التبعي في محل النزاع لا يلائم هذه الثمرة.

ثم التعبير بقوله: «و يؤيد» دون «و يدلّ» لعلّه لإمكان استناد بطلان الضدّ العبادي إلى عدم الأمر؛ لا إلى النهي التبعي.

(3) قوله: «فتدبر جيّدا» تدقيقي بقربنة كلمة «جيّدا». أو إشارة إلى سائر أقسام

ص: 87

1- قوانين الأصول، ج 1، ص 102.

2- قوانين الأصول، ج 1، ص 102، في المقدمة السادسة و السابعة.

3- قوانين الأصول، ج 1، ص 101، س 24.

الرابع (1):

ما يتعلق به النهي، إمّا أن يكون عبادة أو غيرها، و المراد بالعبادة هاهنا: ما يكون النهي، بمعنى أنّه كلّما كان من أقسامه واجدا لملاك البحث كان داخلا في النزاع، و كلما لم يكن فيه الملاك لم يجر فيه النزاع.

=====

### في تعيين المراد بالعبادة في المسألة الغرض من عقد هذا الأمر الرابع هو: بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي.

في تعيين المراد بالعبادة في المسألة (1) الغرض من عقد هذا الأمر الرابع هو: بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن العبادة قد عرفت بتعاريف عديدة؛ منها:

ما يكون بذاته عبادة من دون إناطة عباديتها بأمر، فالعبادة حينئذ فعلية ذاتية، كالسجود و الركوع و نحوهما مما يكون بنفسه عبادة، فإذا تعلق النهي بهذا القسم من العبادات لا يخرج عن العبادية - لكون عباديته ذاتية - بل يخرج بسبب النهي عن المقربية.

ومنها: ما تكون عباديته تعليلية بمعنى: أنّه لو أمر به لصار عبادة، و كان أمره عباديا بحيث لا يسقط إلا إذا أتى به على وجه قربي؛ كصوم العيدين و الصلاة في أيام الحيض، بدهاءة: أنّه لو تعلق بهما الأمر كان عباديا لا توصليا.

ومنها: ما يكون الأمر به لأجل التعبد به فعلا، كما في «التقريرات».

ومنها: ما تكون صحته متوقفة على النية كما في «القوانين». قال المحقق القمي: في المقدمة الأولى من مقدمات دلالة النهي على الفساد ما لفظه:

«المراد بالعبادة هنا: ما احتاج صحتها إلى النية، و بعبارة أخرى: ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة أصلا أو علمت في الجملة» (1).

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ المراد بالعبادة عند المصنف في هذه المسألة أحد معنيين - و هما - المعنى الأول، و الثاني: لا المعنى الثالث و الرابع.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «المراد بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى»، سواء أمر به أو نهى عنه أم لا؟ نعم يكون «موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمة» فإنّ القرب يدور مدار المحبوبة، فلا يكون التقرب بشيء محرم مبغوض، نعم؛ إنّ الحرمة مانعة عن المقربية لا عن صدق العبادة «كالسجود و الخضوع...» إلخ.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا...» إلخ يعني: أنّ المراد بالعبادة: ما تكون عباديته تعليلية، و قد

عرفت توضيح ذلك.

ص: 88

---

1- قوانين الأصول، ج 1، ص 154، س 22.

بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمة؛ كالسجود والخضوع والخشوع له و تسبيحه و تقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو: صوم العيدين، و الصلاة في أيام العادة؛ لا ما أمر به لأجل التعبد به، و لا ما يتوقف صحته على النية، و لا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء كما عرّف بكل منها العبادة، ضرورة (1): أنها بواحد منها لا- يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي. مع ما أورد عليها (2) بالانتقاض طردا أو عكسا، أو بغيره (3) كما يظهر من مراجعة المطولات، و إن كان الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ما أمر به لأجل التعبد به».

=====

و الرابع: ما أشار إليه بقوله: «ما يتوقف صحته على النية».

(1) تعليل لعدم إرادة ما عدا المعنيين الأولين من معاني العبادة في هذه المسألة بتقريب: أنه يمتنع تعلق النهي بالعبادة بأحد هذه المعاني عدا المعنيين الأولين؛ إذ المفروض:

وجود الأمر الفعلي فيما عداهما، و معه يستحيل تعلق النهي به لاستلزامه اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد بعنوان واحد، هذا بخلاف المعنيين الأولين لعدم الأمر الفعلي فيهما. و من هنا ظهر الفرق بينهما و بين سائر المعاني للعبادة و هو وجود الأمر الفعلي فيها دونهما.

و الضمير في «أنها» و «بها» يعود إلى العبادة، و في «منها» و «عليها» راجع إلى التعريفات المستفادة من العبارة.

(2) يعني: أورد على التعريفات المزبورة بالانتقاض طردا - أي: بعدم كونها مانعة - كانتقاض تعريف المحقق القمي «قدس سره» - كما في الفصول - طردا بالتوصلات التي لا نعلم مصلحتها كتوجيه الميِّت إلى القبلة، و عكسا - أي: عدم كونها جامعة - بالوضوء الذي علم انحصار المصلحة فيه في الطهارة، مع إته عبادة، فتعريف العبادة بما ذكره المحقق القمي «قدس سره» لا يكون جامعا و لا مانعا؛ لخروج الوضوء الذي هو عبادة قطعاً عنه، و دخول مثل توجيه الميِّت إلى القبلة من التوصلات فيه مع عدم كونه عبادة، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 245» مع تصرف ما.

(3) أي: كالدور الذي أوردته في التقريرات على تعريف العبادة «بأنها ما يتوقف صحته على النية» قال المقرر: «إن أخذ الصحة في التعريف يوجب الدور - بتقريب: - أن معرفة العبادة موقوفة على معرفة الصحة، لوقوعها جزءاً لحدها، و معرفة الصحة موقوفة على معرفة العبادة؛ لأنّ الصحة في العبادات معناها سقوط القضاء لا الصحة على وجه

الإشكال بذلك فيها في غير محلّه؛ لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحدّ، ولا برسم؛ بل من قبيل شرح الاسم، كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

### **الأمر الخامس تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها و عدمه**

#### **إشارة**

الخامس (1):

أنّه لا يدخل في عنوان النزاع إلّا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد؛ بأن الإطلاق، ومعرفة المقيد موقوفة على معرفة القيد والتقيّد». قوله «المطولات» كالتقريرات والفصول.

=====

«وإن كان الإشكال بذلك» أي: بالانتقاض طرداً وعكساً، أو بغيره في التعريفات المذكورة «في غير محلّه»؛ لعدم اعتبار الطرد والعكس في غير التعريفات الحقيقية، قوله:

«لأجل كونها مثلها...» إلخ تعليل لعدم كون الإشكال على التعريفات المذكورة في محلّه.

وحاصل التعليل: أنّ التعريفات المذكورة ليست حدوداً حقيقية حتى يراعى كونها مطردة ومنعكسة؛ بل هي تعاريف لفظية يطلب بها شرح اسم المعرف لا حقيقته، ومن المعلوم هو: عدم اعتبار الطرد والعكس في التعاريف اللفظية.

#### **في تحرير محل النزاع وتعيين المراد من المعاملة**

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الخامس هو: تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنّه لا شك في اتصاف العبادات بالصحة تارة والفساد أخرى، لكونها مركبة من الأجزاء والشرائط، فهي داخلة في النزاع بلا نزاع.

#### **وأما المعاملات، فهي على ثلاثة أقسام:**

الأول: ما يتصف بالصحة والفساد؛ كالعقود والإيقاعات وغسل النجاسات.

الثاني: ما لا يتصف بالصحة والفساد مع ترتّب الأثر الشرعي عليه؛ كالغصب والإتلاف واليد والجنايات ونحوها.

أمّا وجه عدم اتصاف هذا القسم الثاني بالصحة والفساد، مع كونه ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعي فهو: عدم تركبه من أجزاء وشرائط كي يكون قابلاً لطروء النقص والتمام عليه، بخلاف مثل العقود والإيقاعات وغسل النجاسات، فإنّها مركبة من أمور خاصة

يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك (1)، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه - كبعض أسباب الضمان - فلا يدخل في عنوان النزاع؛ لعدم طرؤ الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أولاً، فالمراد بالشيء في العنوان: هو العبادة بالمعنى الذي تقدم.

و المعاملة بالمعنى الأعم ممّا يتصف بالصحة و الفساد عقدا (2) كان أو...

=====

حتى مثل الغسل لما يعتبر فيه من التعدد و لو في بعض النجاسات كالبول، و يعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر، و انفصال الغسالة إذا كان بالقليل و نحو ذلك.

الثالث: ما لا يتصف بالصحة و الفساد مع عدم ترتّب أثر شرعي عليه أصلاً كالغلبة في باب القمار.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ المراد بالمعاملة هي المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليّتها للاتصاف بالصحة و الفساد؛ إذ مع عدم قابلية الاتصاف بالصحة و الفساد لا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد فيه و عدمه.

أمّا وجه تعميم المعاملة لمطلق ما يقبل الاتصاف بالصحة و الفساد؛ كغسل النجاسات فهو أحد أمرين: أحدهما: عموم الأدلة.

و ثانيهما: ما ذكره الشيخ في محكي المبسوط من الاستدلال على عدم حصول الطهارة، فيما لو استنجى بالمطعموم و نحوه ممّا تعلق النهي بالاستنجاء به بما هذا لفظه: قال «كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمة أو لكونه نجساً إن استعمل في ذلك و نقي به الموضوع لا يجزي؛ لأنّه منهي، و النهي يقتضي الفساد».

قال في التقريرات: «و قد نقله في المعتمد و لم يعترض عليه بخروجه عن محل الكلام كغيره، و إنّما اعترضوا عليه بعدم اقتضاء النهي للفساد».

ثم المصنف قد تابع التقريرات فاختر: أنّ الداخل في عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة، كما في «عناية الأصول، ج 2، ص 138» مع تصرف ممّا.

(1) أي: لا يكون تاماً، و وجه عدم تماميته: اختلال بعض ما يعتبر في ترتّب الأثر عليه، مثل: كونه فاقدا لبعض الشرائط المعتمدة فيه كالعربية مثلاً على القول باعتبارها في العقد، قوله: «لاختلال...» إلخ تعليل لعدم التمامية.

و المراد بالمعنى الذي تقدم هو العبادة الذاتية أو التقديرية، دون سائر المعاني المذكورة لها.

(2) أي: كالبيع، فإن صحّحه ما يجمع الشرائط؛ كالصرف المقرون بالقبض في

.. إيقاعا (1) أو غيرهما (2) فافهم (3).

المجلس، وفسده ما لا يكون جامعا لها؛ كالصرف غير المقرون بالقبض.

=====

(1) كالطلاق الواقع مع الشرائط وبدونها، فإنّ الأول: صحيح، والثاني: فاسد.

(2) مثل حيازة المباحات فإنها صحيحة مع نية التملك - بناء على اعتبارها في ملكية الحيازة - كما هو الأصح، وفسدة بدونها.

(3) لعلّه إشارة إلى ما قيل: من إمكان دعوى عموم النزاع لما لو أمر به لصح إتيانه عبادة، فيصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد وإن ترتّب عليه أثره التوصلي بمجرد إتيانه؛ ولو بلا تعلق أمر به، فلا يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة والفساد؛ بل بالوجود مرة وبالعدم أخرى إذ عدم الاتصاف بهما بالإضافة إلى الأثر التوصلي لا يمنع من دخوله في محل النزاع بالإضافة إلى الأثر التعبدي، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 249».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»:

يتلخّص البحث في أمور:

1 - الفرق بين المسألة السابقة وبين هذه المسألة، و خلاصة الفرق بينهما إنّما هو بالجهة المبحوث عنها وهي في مسألة الاجتماع سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما، وعدم سرية كل منهما إلى متعلق الآخر لتعددتهما. وأمّا الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة: فهي مفسدية النهي للعبادة أو المعاملة وعدمها، بعد الفراغ عن أصل توجهه و سرايته إليهما.

فبالجهة المبحوث عنها في كل منهما مغايرة للآخرى؛ ولكن قال المحقق القمي «قدس سره» بفرق آخر بين المسألتين وهو: أن النسبة بين متعلق الأمر والنهي عموم من وجه في مسألة الاجتماع وعموم مطلق في هذه المسألة.

2 - قال المصنف في المسألة السابقة: إنّها عقلية: ثم يقول: في هذه المسألة إنّ عدّ هذه المسألة لفظية لاقتضاء جعل عنوان المسألة في لسان بعض الأصوليين دلالة النهي على فساد المنهي عنه كونها لفظية؛ لأنّ الدلالة من أحوال اللفظ.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: التنبيه على ما ذكره بعض المحققين من: أن النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلي لا لفظي؛ لأنّ النزاع إنّما هو في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه سواء كان الدال على الحرمة لفظا أو غيره.

والمصنف قد أشار إلى إمكان كون المسألة لفظية لإنكار بعض الأصوليين الملازمة بين الحرمة والفساد. واعترافه بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، فلو كان النزاع في الملازمة العقلية التي لا مساس لها بدلالة اللفظ لكان هذا القائل من النافين، مع إنهم عدّوه من المثبتين، فهذا كاشف عن أنّ النزاع في دلالة اللفظ لا في الملازمة العقلية.

3- و توهّم التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، وبين التزام العلماء بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات مردود، و حاصل الرد: إنّه لا ينافي ذلك أن يكون النزاع - مع القول بالملازمة بين الحرمة والفساد - في دلالة الصيغة على الفساد وعدمها، غاية الأمر: أنها تدل على الحرمة بالمطابقة، وعلى الفساد الملازم للحرمة بالالتزام، فينتفي التنافي بين القول بالملازمة نظراً إلى الدلالة الالتزامية، وبين القول بدلالة لفظ النهي على الفساد نظراً إلى الدلالة المطابقة.

و بعد إمكان إرجاع البحث في هذه المسألة إلى مباحث الألفاظ لا تقاس بالمسألة السابقة وهي مسألة الاجتماع؛ لأن مسألة الاجتماع عقلية بخلاف هذه المسألة حيث يمكن جعلها لفظية.

4 - شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي بتقريب: أن المتبادر من لفظ النهي وإن كان هو خصوص النهي المولوي التحريمي النفسي إلا إن المراد به في هذه المسألة أعم منه، فيشمل التنزيهي والغيري بقرينة عموم ملاك البحث أعني: منافاة المرجوحية لصحة العبادة؛ لاقتضاء العبادة المحبوبيّة والكراهة المبغوضية. و من المعلوم: أن التضاد بين الحبّ والبغض أوضح من أن يخفى.

و مع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي.

و توهّم اختصاص عموم الملاك بالعبادات: لأن المرجوحية المستكشفة بالنهي إنّما تنافي صحة العبادة دون المعاملة - إذ لا ملازمة بين النهي التنزيهي وبين الفساد فيها، فيكون عدم الملاك في المعاملات قرينة على إرادة النهي التحريمي من النهي المذكور في العنوان - مدفوع بما حاصله: من أن اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لأن يكون قرينة على إرادة النهي التحريمي في العنوان حتى يكون قرينة على تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي؛ وذلك لكفاية عمومية الملاك في صحة إرادة الأعم من التحريمي، فلا وجه



لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي، كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري والتنزيهي.

ويؤيد دخول النهي التبعي في محل النزاع: جعلهم ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساد؛ لأن النهي المتعلق بالضدّ غيري تبعي، فيظهر من هذا:

دخول النهي التبعي في محل النزاع.

5- في تعيين ما هو المراد بالعبادة في المسألة فيقال: إن للعبادة تعاريف عديدة وأقسام متعددة:

1- ما يكون بذاته عبادة؛ كالسجود والركوع ونحوهما.

2- ما تكون عباديته تقديرية بمعنى: لو أمر به لصار عبادة، وكان أمره عباديا لا توصليا؛ كصوم العيدين، والصلاة في أيام الحيض.

3- ما يكون الأمر لأجل التعبد به فعلا.

4- ما تكون صحته متوقفة على النية.

ولكن المراد بالعبادة في هذه المسألة أحد المعنيين الأوليين، ثم الإشكال على التعاريف المذكورة بالانتقاض طردا وعكسا أو بغيره في غير محلّه؛ لأن التعاريف المذكورة لها تعاريف لفظية لا يعتبر فيها الطرد ولا العكس، فلا مجال للإشكال، وإنّما يتم الإشكال على فرض كون تلك التعاريف تعاريف حقيقية، وليس الأمر كذلك.

6- في تعيين المراد بالمعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه، فلا يدخل في محل النزاع إلا ما يتصف بالصحة والفساد؛ ولا شك في اتصاف العبادات بالصحة والفساد، فتدخل في محلّ النزاع بلا إشكال.

وأما المعاملات فعلى ثلاثة أقسام: قسم منها يتصف بالصحة والفساد؛ كالعقود والإيقاعات، وقسم منها لا يتصف بهما أصلا، وهذا القسم على قسمين:

أحدهما: ما يترتب عليه الأثر الشرعي كالغصب والإتلاف ونحوهما، والآخر ما لا يترتب عليه الأثر الشرعي أصلا.

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم: أنّ المراد بالمعاملة هي المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للاتصاف بالصحة والفساد.

«فافهم» لعلّه إشارة إلى أن هناك قسما ثالثا يصح اتصافه بالصحة والفساد باعتبار؛ وإن لم يصح اتصافه بهما باعتبار آخر، وذلك مثل الشيء الذي لو أمر به لصح اتصافه

إشارة

السادس (1): أن الصّحة و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون بالعبادية، فإنّه باعتبار أثره التعبدي يتصف بهما، و باعتبار أثره التوصلي لا يتصف بهما؛ بل بالوجود مرة و العدم أخرى.

=====

رأي المصنف «قدس سره»:

- 1 - الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة إنّما هو من حيث الجهة المبحوث عنها.
  - 2 - صحّة جعل هذه المسألة لفظية نظرا إلى وجود قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بين الحرمة و الفساد فيها.
  - 3 - المراد بالنهي في العنوان هو: الأعم من التحريمي و التنزيهي نظرا إلى عموم ملاك البحث.
  - 4 - المراد بالعبادة في هذه المسألة: ما يكون بذاته عبادة؛ كالسجود لله تعالى، أو ما لو أمر به لكان أمره عباديا.
  - 5 - المراد بالمعاملة هي: المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للاتصاف بالصحة و الفساد.
- هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

الكلام في بيان معنى الصحة و الفساد

المقصود من هذا الأمر السادس هو بيان أمرين:

- الأول: أنّ الصّحة و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار.
- الثاني: أنّ اختلاف الفقيه و المتكلم في تعريف الصحة و الفساد لا يوجب اختلافهما في المعنى. هذا مجمل الكلام في المقام.
- و أمّا تفصيل ذلك فيقال: إنّ لَمَّا كان الفساد المقابل للصّحة من الألفاظ الواقعة في عنوان هذه المسألة فقد عقد المصنف هذا الأمر السادس في تفسيرهما، و حاصل ما أفاده المصنف فيه هو بيان أمرين:
- الأول: أنّ الصحة و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار بمعنى:

أنّ عملا واحدا صحيح بالنسبة إلى أثر دون أثر آخر، بل يكون فاسدا بالنسبة إلى أثر آخر، أو يكون صحيحا بالنسبة إلى نظر و فاسدا بالنسبة إلى نظر آخر، و ذلك كالمأمور به بالأمر الظاهري كالأمر بالصلاة مع الوضوء المستصحب، أو بالأمر الواقعي الثانوي كالأمر بالوضوء منكوسا في حال التقية، فإن المأمور به في هذين الموردین صحيح



شيء واحد صحيحا بحسب أثرا و نظرا، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحَّح أن يقال: إنَّ الصحة في العبادة و المعاملة لا تختلف؛ بل فيهما بمعنى واحد و هو التمامية، و إنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية و عدمها.

و هكذا (1) الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحة العبادة إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا على أنّها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة و عرفا، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو بحسب أثر - و هو موافقة الأمر و الشريعة - و فاسد بحسب أثر آخر - و هو سقوط القضاء و الإعادة - و كذا يكون صحيحا بالنظر إلى أمره و هو الأمر الثانوي أو الظاهري، و فاسدا بالنظر إلى أمر آخر و هو الأمر الواقعي الأوّلي، أو يكون صحيحا بنظر العرف كبيع المنابذة أو النقدين بلا قبض في المجلس و فاسدا بنظر الشرع.

=====

و بالجملة: أن الصحة و الفساد من الأمور الإضافية لا الحقيقية التي يكون لها بحسب الواقع حدّ معيّن في نفسه لا يتعدّاه، فربما يكون عمل واحد صحيحا بالنسبة إلى أثر أو نظر أو أمر دون آخر، مثلا: الصلاة جالسا صحيحة بالنسبة إلى المريض، و فاسدة بالنسبة إلى السليم، و الصلاة مع الطهارة الاستصحابية صحيحة بعد كشف الخلاف بالنسبة إلى القضاء، و فاسدة بالنسبة إلى الأداء و صحيحة في نظر القائل بالإجزاء، و فاسدة في نظر غيره. صحيحة بالنسبة إلى موافقة الأمر الظاهري لا الواقعي.

الأمر الثاني: أن اختلاف المتكلم و الفقيه في تعريف الصحة و الفساد لا يوجب اختلافهما في المعنى و هو التمامية و عدم التمامية، فالأول عرّف الصحة في العبادات بما يوافق الأمر أو الشريعة. و الثاني، بما يسقط معه القضاء و الإعادة؛ و هذا الاختلاف في تفسيرهما بين الفقيه و المتكلم إنّما هو بحسب الأثر المهم عند كل منهما، فإنّ المهم في نظر الفقيه هو سقوط القضاء و الإعادة في العبادات، ففسّر صحّتها بذلك.

و في نظر المتكلم هو: موافقة الأمر الموجبة لاستحقاق المثوبة، ففسّر صحة العبادة بذلك.

و المتحصّل: أنّ مفهوم الصحة و الفساد واحد عند الكل؛ و هو معناهما اللغوي و العرفي أعني: الصحة بمعنى: التمامية، و الفساد بمعنى: عدم التمامية، و الاختلاف في التفسير ناشئ عن الاختلاف فيما هو المهم في نظر كلّ منهما.

(1) هذا إشارة إلى الأمر الثاني من الأمرين اللذين تقدم ذكرهما تفصيلا.

الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرها بما يوافق الأمر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى، وحيث (1) إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام (2) من

=====

(1) شروع في بيان كيفية اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار.

### في تقسيم الأمر إلى أقسام

(2) غرضه من هذا التقسيم: تحقيق النسبة بين التعريفين، وهي - على ما اشتهر بينهم - عموم مطلق؛ لأن كل ما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر والشريعة ولا عكس، وذلك كما في الصلاة بالطهارة المستصحبة فإنها موافقة للأمر وليست مسقط للإعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف.

ولما كان تحقيق ذلك منوطا بمعرفة أقسام الأمر قدم ذلك على بيان حال النسبة المذكورة، فقال: الأمر على ثلاثة أقسام:

1 - الواقعي الأولي: كقوله تعالى: أقيموا الصلاة.

2 - الواقعي الثانوي: كالأمر بالصلاة متكتفا نية.

3 - الظاهري: كالصلاة مع الطهارة المستصحبة.

إذا عرفت هذه الأقسام فيقال: إن كون النسبة بين التعريفين عموما مطلقا منوط بأمرين: أحدهما: أن يكون المراد بالأمر في تعريف المتكلم ما يعم أقسامه الثلاثة المذكورة.

ثانيهما: بناء الفقيه على عدم الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري، فحينئذ يصدق أنّ كلما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر الواقعي الأولي أو الثانوي، وكلاهما مراد للمتكلم.

ولا عكس، أي: لا يصدق أن كل ما هو موافق للأمر مسقط للإعادة أو القضاء، وذلك لأن المأمور به بالأمر الظاهري وإن كان موافقا للأمر عند المتكلم - لأن المفروض: أنّ المراد بالأمر ما يعم أقسامه الثلاثة - لكنّه ليس مسقطا للإعادة أو القضاء؛ لأنّ الفقيه لا يقول بمسقطيّة الأمر الظاهري لهما.

وبالجملة: أن كون النسبة بين التعريفين عموما مطلقا مبني على الأمرين، وهما كون المراد بالأمر: ما يعم أقسامه الثلاثة، وعدم إجزاء الأمر الظاهري، وحينئذ فبانتهاء أحد الأمرين تنتفي النسبة المذكورة بين التعريفين، وتكون النسبة بينهما هي التساوي؛ لأنّ موافقة مطلق الأمر مسقط للإعادة أو القضاء، وكذا كل مسقط لهما موافق للأمر.

فالتنتيجة: هي المنع عن كون النسبة بينهما عموما مطلقا لما عرفت من توقفها على

الواقعي الأولي والثانوي والظاهري والأنظار تختلف في أنّ الأخيرين يفيدان الإجزاء، أو لا يفيدان، كان (1) الإتيان بعبادة موافقة لأمر و مخالفة لآخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر.

فالعبادة (2) الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء بناء على أنّ ثبوت الأمرين المذكورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبة إلى التساوي، وحيث إنهما غير ثابتين، لاختلاف الأنظار فيهما فلم يثبت كون النسبة بينهما هي العموم المطلق؛ بل ربما تكون هي التساوي كما عرفت، كما يمكن أن يكون تعريف الفقيه أعم من تعريف المتكلم على خلاف ما هو المشهور؛ وذلك إذا أريد بالأمر في تعريف المتكلم خصوص الأمر الواقعي، مع بناء الفقيه على الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري؛ إذ يصدق حينئذ أن كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة والقضاء؛ ولا عكس، إذ المفروض:

=====

أنّ المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما. وليس موافقاً للأمر عند المتكلم.

(1) جواب «حيث» في قوله: «وحيث إنّ الأمر...» إلخ و غرضه: ما يترتب على أقسام الأمر، واختلاف الأنظار في الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الثانوي والظاهري.

(2) هذا شروع في بيان صور النسبة بين نظر المتكلم والفقهاء: الصورة الأولى: هي التساوي. وقد أشار إليها بقوله: «فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء»، فيما إذا كان مراد المتكلم من الأمر في تعريف الصحة بموافقة الأمر أعم من الأمر الظاهري والواقعي، مع كون الفقيه قائلاً - باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وحينئذ يتحقق التساوي بين القولين بمعنى: أنّ كلّ ما يوافق الأمر مسقط للإعادة أو القضاء، وكل ما يسقط الإعادة أو القضاء موافق للأمر.

وكذا يتحقق التساوي بين القولين فيما لو كان مراد المتكلم من الأمر خصوص الأمر الواقعي، ولم يقل الفقيه بالإجزاء - إلاّ في الأمر الواقعي؛ إذ حينئذ كلّما وافق الأمر الواقعي كان مجزئاً، وكلّما لم يوافق الأمر الواقعي لم يكن مجزئاً. وأمّا الصورة الثانية: - وهي العموم المطلق مع كون العموم من طرف المتكلم - فهي ما أشار إليه بقوله: «وعدم اتصافها بها» أي: عدم اتصاف العبادة بالصحة عند الفقيه بموافقة الأمر الظاهري يعني:

الفقيه يقول بعدم الإجزاء في الأمر الظاهري مع قول المتكلم بأنّ المراد بالأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري والواقعي، فإنّه حينئذ كلّما أجزأ كان موافقاً للأمر، وليس كلّما وافق الأمر كان مجزئاً، فالإجزاء - وهو قول الفقيه - أخصّ من موافقة الأمر وهو قول المتكلم.

الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعمّ من الظاهري، مع اقتضائه للإجزاء؛ وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته، بناء على عدم الإجزاء و كونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي وعند المتكلم بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي.

تنبيه (1)، وهو: أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان وأما الصورة الثالثة - وهي العموم المطلق، مع كون العموم من طرف الفقيه - فهي ما أشار إليه بقوله: «وعند المتكلم...» إلخ أي: عدم اتصاف العبادة بالصحة عند المتكلم مع اتصافها بها عند الفقيه، بناء على كون الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر هو خصوص الأمر الواقعي عند المتكلم، مع كون الفقيه قائلًا بالإجزاء في مطلق الأمر، فحينئذ كلما كان موافقا للأمر كان مجزئا، وليس كلما كان مجزئا موافقا للأمر عند المتكلم.

=====

فالمتحصل: أنّ النسبة بين القولين لا تنحصر في العموم المطلق، مع كون العموم من طرف المتكلم كما هو المشهور؛ بل يمكن التساوي لوقال كلّ من الفقيه والمتكلم بعموم الأمر أو بالخصوص، أو العموم المطلق مع كون العموم من طرف الفقيه عكس ما هو المشهور. هذا و عبارة المصنف في المقام لا تخلو عن الإجمال.

### هل الصحة والفساد حكمان شرعيان أم اعتباريان

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: تحقيق كون الصحة والفساد من الأحكام الشرعية الوضعية الاستقلالية أو التبعية، أو من الأحكام العقلية، أو من الأمور الاعتبارية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الصحة والفساد تارة: تلاحظان بالإضافة إلى الأمر الواقعي الأولي من حيث كون المأتي به مطابقا للمأمور به كمّا وكيفا، و من حيث عدم كونه مطابقا له كذلك.

وأخرى: تلاحظان بالنسبة إلى الأمر الظاهري والواقعي الثانوي من حيث كون المأتي به مطابقا له شطرا وشرطا، و من حيث عدم كونه مطابقا له كذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ الصحة والفساد عند المتكلم أمران انتزاعيان ينتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة.

ولا فرق في ذلك بين إرادة المتكلم خصوص الأمر الواقعي وبين إرادة ما يعمّ الظاهري، فلا تكون الصحة والفساد حينئذ من الأحكام الشرعية الوضعية ولا من الأحكام العقلية؛ بل من الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

وأما الصحة والفساد عند الفقيه فهما من الأحكام العقلية بالإضافة إلى الأمر الواقعي

ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة - بمعنى سقوط القضاء الأولي، و من الأحكام الشرعية الوضعية أو الأحكام العقلية بالإضافة إلى الأمر الظاهري، أو الواقعي الثانوي.

=====

وأما كونهما من الأحكام العقلية بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي: فلأن الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي إنما هي من اللوازم العقلية المترتبة على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي، لأنه بعد انطباق المأمور به على المأتي به يحكم العقل بسقوط الأمر، فلا- موجب للإعادة و القضاء بعد سقوطه بملاكه، فليست الصحة أمرا انتزاعيا، كما عن التقريرات حيث قال فيها: «إنّ الصحة و الفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به، أو لما هو المجعول سببا و عدمه مطلقا سواء كان في العبادات أو في المعاملات، سواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء» انتهى.

و حاصل ما في التقريرات: أنّ الصحة و الفساد سواء كانا في العبادات أو المعاملات سواء كانا بتفسير المتكلم أو بتفسير الفقيه هما وصفان انتزاعيان، غاية الأمر: أنّه في العبادات ينتزعان من مطابقة المورد لما هو المأمور به، و في المعاملات من مطابقته لما هو المجعول سببا، هذا في نظر الشيخ الأنصاري في التقريرات.

و أما المصنف: فقد فصل في العبادات بين تفسيري المتكلم و الفقيه، فعلى تفسير المتكلم هما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به لما هو المأمور به، كما عرفت.

و أما على تفسير الفقيه أي: سقوط الإعادة و القضاء: ففي المأمور به الواقعي الأولي فهي لازم عقلي، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنه مسقط للإعادة و القضاء كما عرفت أيضا.

و أما الصحة بالنسبة إلى الأمر الظاهري أو الواقعي الثانوي: فتتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكما وضعيا شرعيا، بمعنى: أن الشرع يحكم بأنه مسقط للقضاء و الإعادة مئة منه على العباد، و تخفيفا عنهم مع ثبوت المقتضى لهما لفوت الواقعي الأولي.

و بعبارة أخرى: كما إذا بقي من الملاك الداعي إلى الأمر الواقعي الأولي مقدار يقتضي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، لكنّه تبارك و تعالى تخفيفا على العباد لم يشرّع وجوب شيء منهما و اكتفى بالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري تفضلا عليهم، فالصحة حينئذ تكون حكما وضعيا شرعيا لا عقليا و لا انتزاعيا.

و ثانيهما: أن تكون الصحة حكما عقليا، كما إذا فرض وفاء المأمور به بالأمر الثانوي



و الإعادة عند الفقيه - فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى (1) فيه وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه (2)، أو بتبع تكليف، إلا أنه (3) ليس بأمر أو الظاهري بتمام ملاك المأمور به الواقعي الأولي أو بمعظمه، بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فإنَّ وزان الصَّحة حينئذ وزان الصحة في الأمر الواقعي الأولي في كونها من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به.

=====

### فالمحصل مما ذكرنا أمران:

الأول: أنَّ الصحة عند المتكلم أمر انتزاعي، منشؤه انطباق المأمور على المأتي به.

الثاني: أنَّ الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي من اللوازم العقلية، وبالنسبة إلى الأمر الثانوي أو الظاهري: إمَّا حكم وضعي شرعي، وإمَّا حكم عقلي قوله:

«حيث لا- يكاد يعقل ثبوت الإعادة... الخ»، تعليل لكون الصحة لازما عقليا، لأنها مترتبة عقلا على انطباق المأمور به على المأتي به، الموجب لسقوط الأمر بملاكه، ومعه لا موجب للإعادة والقضاء، فلا يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء مع الإتيان بالمأمور به.

وجه عدم المعقولية: عدم تصوّر الامتثال عقيب الامتثال فإنه لو أتى ثانيا فإمَّا أن يحصل عين الأول فهو تحصيل الحاصل، أو غيره فهو غير المأمور به.

(1) أي: بمعنى سقوط القضاء والإعادة «فيه» أي: في المأمور به بالأمر الواقعي الأولي، وكيف كان؛ فقد فسّر روا صحة العبادة بسقوط القضاء والإعادة، وهذا المعنى له احتمالان:

أحدهما: عدم وجوب الإتيان ثانيا بمعنى: أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي مسقط للأمر الواقعي، والظاهري للظاهري، والاضطراري للاضطراري، وهذا السقوط من اللوازم العقلية للإتيان؛ لامتناع الامتثال بعد الامتثال.

ثانيهما: أن إتيان المأمور به الظاهري أو الاضطراري مسقط للأمر الواقعي الاختياري وهذا السقوط مجعول للشارع، كما اشار إليه بقوله: «و في غيره فالسقوط ربّما يكون مجعولا»، وقد تقدم توضيحه في قولنا: «أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكما...» الخ.

(2) أي: الحكم الوضعي المجعول بنفسه كالملكية والزوجية، والمجعول بتبع التكليف كالنجاسة المجعولة بتبع الأمر بالاجتناب عنها.

(3) أي: إلاَّ إنَّ المعنى المزبور للصحة «ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم» في محكي التقريرات.

اعتباري ينتزع كما توهم؛ بل ممّا يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به (1).

و في غيره (2): فالسقوط ربما يكون مجعولا، و كان الحكم به تخفيفا و منّة على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما كما عرفت في مسألة الإجزاء كما ربّما يحكم

=====

(1) أي: بسبب تحقق المعنى المذكور للصحة، و حيث يرى العقل الموافقة يحكم بسقوط الأمر المستلزم لسقوط القضاء و الإعادة.

(2) أي: الصحة بمعنى سقوط القضاء و الإعادة في غير المأمور به بالأمر الواقعي أعني: في المأمور به بالأمر الاضطراري و الظاهري، «فالسقوط ربما يكون مجعولا» أي:

فالصحة المستلزمة للسقوط ربّما يكون مجعولا. و ربما لا يكون مجعولا بمعنى: أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري و الظاهري مسقط للقضاء و الإعادة بالنسبة إلى أمرهما قطعا، فحينئذ ليست الصحة بمعنى مسقط القضاء و الإعادة مجعولة شرعا؛ بل من لوازم الإتيان عقلا كما في إتيان المأمور به بالأمر الواقعي.

و أما مسقطية الاضطراري و الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي: فهو مجعول، «و كان الحكم به» أي: بسقوط القضاء و الإعادة بالنسبة إلى الأمر الواقعي «تخفيفا و منّة على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما» أي: ثبوت القضاء و الإعادة.

و كيف كان؛ فالمأمور به بالأمر الاضطراري و الظاهري - بحسب مقام الثبوت - إذا كان وافيا بتمام مصلحة المأمور به الواقعي الاختياري، أو بقي مقدار غير لازم الاستيفاء، أو مستحيل الاستيفاء يحكم العقل بالإسقاط، و إن بقي مقدار لازم الاستيفاء مع إمكانه يحكم بعدم المسقطية. و أمّا بحسب مقام الإثبات: إن قام دليل على عدم السقوط في الفرض الأول، أو على السقوط في الفرض الثاني تخفيفا و منّة: فالصحة و الفساد مجعولان شرعيان.

فقد تحصل مما ذكرنا في الأوامر الاضطرارية و الظاهرية: أن إسقاطهما على ثلاثة أقسام:

الأول: إسقاط أمرهما، و هذا عقلي.

الثاني: إسقاط الأمر الواقعي في صورة عدم وفائهما بمعظم مصلحة الواقع، و هذا شرعي امتناني.

الثالث: إسقاط الأمر الواقعي في صورة وفائهما بمعظم مصلحة الواقع؛ بحيث لا يبقى مقدار قابل للتدارك، و هذا عقلي أيضا.

بثبوتهما، فيكون الصحة و الفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين (1).

نعم؛ الصحة و الفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين؛ بل إنّما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به.

هذا (2) في العبادات.

=====

(1) أي: لفقدان منشأ انتزاعهما و هو المطابقة للمأمور به؛ لأن المأمور به بالأمر الظاهري و الاضطراري ليس مطابقا للمأمور به بالأمر الواقعي، حتى تكون الصحة أمرا انتزاعيا.

و كان الكلام إلى هنا في الكليات، بمعنى: أنه يحكم الشرع أو العقل بالصحة فيما لو توافق المأتي - بعنوانه الكلي - للمأمور به، و يحكم بالفساد في صورة عدم الموافقة، أما شخص هذه الصلاة الخارجية التي هي فرد من أفراد المأتي به الكلي: فالمدار في صحتها و فسادها ما أشار إليه بقوله: «نعم الصحة و الفساد في الموارد الخاصة». فقوله: «نعم» استدراك على قوله: «فيكون الصحة و الفساد فيه» أي: في غير الأوامر الواقعية - أعني:

الأوامر الاضطرارية و الظاهرية - «حكّمين مجعولين».

و حاصل الاستدراك: أن ذلك إنّما يكون في الطبيعي المأمور به، دون تطبيقاته و أفراده التي يوتى بها في الخارج؛ لأن انطباق الكلي على الأفراد قهري غير قابل للجعل، فالصحة في الجزئيات الخارجية التي يوجد لها المكلف تحصل بمجرد هذا الانطباق، فلا تتصف الموارد الجزئية بالصحة و الفساد المجعولين بالاستقلال، بل اتصافها بهما إنّما يكون بتبع اتصاف كليها بهما كما أشار إليه بقوله: «بل إنّما هي» أي: الموارد الخاصة التي تتصف بالصحة و الفساد بمجرد انطباق المأمور به عليها، فإذا انطبق الكلي على الفرد الخارجي كان صحيحا، و متى لم ينطبق كان فاسدا، و من البديهي: أن انطباق الكلي على الفرد و عدمه ليس بمجعول شرعي؛ بل هو أمر قهري، و اتصاف الموارد الشخصية بهما ليس أمرا مستقلا في قبال اتصاف الكلي.

و كيف كان؛ فالمراد بالصحة و الفساد في الموارد الجزئية هو انطباق المأمور به الكلي و عدمه عليها، فلا يناط الصحة و الفساد في الأفراد الخارجية بسقوط الإعادة و القضاء و ثبوتهما؛ لإمكان عدم و جوب الإعادة و القضاء كصلاة الجمعة في ضيق الوقت؛ إذ ليست صحتها بمعنى إسقاط الإعادة و القضاء، كما إن فسادها ليس بمعنى ثبوتهما؛ و كذا كل مضيق لم يشرع له القضاء، كصوم كل يوم غير صوم شهر رمضان. فالمراد بالصحة و الفساد في الأفراد الخارجية هو انطباق المأمور به عليها و عدمه.

(2) أي: ما ذكرنا من كون الصحة أمرا انتزاعيا أو لازما عقليا تارة. و حكما شرعيا

وأما الصحة في المعاملات: فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع، و ترتبه عليها ولو إمضاء (1) ضرورة (2): أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لأصالة (3) الفساد.

نعم (4)؛ صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو (5) الحال في التكليفية من الأحكام، ضرورة: أن اتّصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما (6) ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

وضعا أخرى إنما هو في العبادات. أما الصحة في المعاملات فهي حكم وضعي شرعي، فالملكية والزوجية والحرية وغيرها لا تترتب على المعاملة إلا بجعل الشارع ولو إمضاء، حيث إن غالب المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع، فليست الصحة فيها حكما عقليا ولا أمرا انتزاعيا.

=====

(1) قيد لجعل الشارع، يعني: ولو كان الجعل بنحو الإمضاء لا التأسيس.

(2) تعليل لكون الصحة مجعولا شرعيا. بيان ذلك: إن الصحة لو لم تكن حكما شرعيا لما ترتب الأثر على المعاملة؛ لأنها بمقتضى أصالة الفساد محكومة بالفساد، فلا يحكم بصحتها إلا بحكم الشارع الحاكم على أصالة الفساد.

(3) تعليل لقوله: «لما كان يترتب»، والضمير في «عليه» يرجع إلى المعاملة، فالأولى تأنيثه.

(4) يعني: حال صحة كل فرد من أفراد كلي المعاملة حال صحة كل فرد من أفراد العبادات في عدم كونها حكما مستقلا مجعولا؛ بل هي لأجل انطباق الكلي على أفرادها، فالمجعول بالاستقلال هو صحة كلي المعاملة كالعبادة.

وصحة الأفراد الخارجية إنما هي لأجل انطباق الكلي العبادي أو المعاملي عليها.

فالمجعول هو الكلي دون الجزئي.

(5) أي: كما أنّ انطباق الكلي على الفرد يوجب اتّصاف الأفعال الخارجية التي يأتي بها المكلف بالأحكام التكليفية من الوجوب و الحرمة.

(6) أي: كالكرهة والاستحباب والإباحة «ليس إلا لانطباقه» أي: انطباق الفرد «مع ما» أي: الكلي الذي «هو الواجب أو الحرام».

لا يخفى: أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد.

نعم (2)؛ كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم

=====

### السابع في تحقيق حال الأصل في المسألة

(1) المقصود من عقد هذا الأمر: إنه لو فرض عدم دلالة النهي على الفساد، أو الشك في دلالة عليه؛ لعدم نهوض دليل عليها أو لعدم تماميته، فهل يكون هناك أصل يثبت الدلالة عليه أو عدمها أم لا؟

و حاصل الكلام في المقام: أنه إذا أثبتنا في المسألة الأصولية أنّ النهي يدل على الفساد، أو أنه لا يدل عليه فهو، و نأخذ به.

و أمّا لو عجزنا عن ذلك نفياً و إثباتاً، و شك في دلالة على الفساد و عدمها فلا أصل لنا في المسألة يقتضي دلالة النهي على الفساد، أو عدم دلالة عليه.

و السر على ذلك: أن النهي حين حدوثه إمّا كان دالاً على الفساد و إمّا لم يكن دالاً عليه، و حيث لم يعلم شيء منهما، فليس له حالة سابقة معلومة حتى تستصحب، و لا مجال لأصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لأصالة عدم وضعه لما لا يستلزمه.

(2) أي: نعم، يجري الأصل في المسألة الفقهية، ففي المعاملات تجري أصالة الفساد بعد فرض عدم عموم، أو إطلاق يقتضي الصحة فيها، والمراد من الفساد هو عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة كالملكية و الزوجية و نحوهما، فيستصحب عدم حصول الأثر عند الشك في حصوله، و هذا هو معنى أصالة الفساد المشتهرة على الألسن في المعاملات، ففساد البيع المنهي عنه هو: عدم ترتب النقل و الانتقال عليه، و بقاء كل من المالين على ملك مالكة، إلاّ إن يكون هناك إطلاق أو عموم يدل على صحتها، فلا يجري الأصل حينئذ لحكومتها على أصالة عدم ترتب الأثر.

و كذلك تجري أصالة الفساد المراد بها قاعدة الاشتغال في العبادات أيضاً؛ لأنّ الشك في فراغ الذمة - بعد القطع باشتغالها بالتكليف - يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ. هذا ما أشار إليه بقوله: «و أمّا في العبادة فكذلك» يعني: أن الأصل فيها الفساد كالمعاملات، غاية الأمر: أن الفساد في المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، و في العبادات يكون مقتضى قاعدة الاشتغال.

قوله: «لعدم الأمر بها» تعليل لكون الأصل في العبادات الفساد.

يقتضي الصحة في المعاملة، وأمّا في العبادة فكذلك؛ لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى.

و حاصل التعليل: - على ما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 266» - أن الفساد إنّما هو لأجل عدم الأمر الذي هو الموجب للصحة، مضافا إلى وجود ضده و هو النهي.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أنّ الصحة و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، بمعنى: أنّ عملا واحدا صحيح بالنسبة إلى أثر دون أثر آخر، مثلا: المأمور به بالأمر الظاهري كالصلاة مع الطهارة الاستصحابية صحيح بالنسبة إلى أثر و هو موافقة الأمر و الشريعة، و فاسد بحسب أثر آخر و هو سقوط القضاء و الإعادة عند كشف الخلاف. هذا في العبادات.

و أمّا في المعاملات: فيبيع النقدين بلا قبض في المجلس صحيح في نظر العرف، و فاسد في نظر الشرع.

2 - اختلاف المتكلم و الفقيه في تعريف الصحة و الفساد لا يوجب اختلافهما في المعنى اللغوي أعني: التمامية و عدم التمامية، مثلا: الصحة عند المتكلم ما يوافق الأمر و الشريعة و إن كان مخالفا للصحة عند الفقيه و هو ما يوجب سقوط الإعادة و القضاء، إلاّ إن هذا الاختلاف إنّما هو بحسب الأثر المهم عند كل منهما، فإنّ المهم في نظر الفقيه هو: سقوط القضاء و الإعادة في العبادات، و في نظر المتكلم هو: موافقة الأمر الموجبة لاستحقاق الثواب.

3 - النسبة بين التعريفين لا- تنحصر في العموم المطلق مع كون العموم من طرف المتكلم كما هو المشهور؛ بل يمكن إن تكون النسبة عموما مطلقا مع كون العموم من طرف تعريف الفقيه، و يمكن التساوي بينهما.

توضيح ذلك يتوقف على بيان أقسام الأمر، فنقول: إنّ الأمر على ثلاثة أقسام:

1 - الأمر الواقعي الأوّلي.

2 - الأمر الواقعي الثانوي.

3 - الأمر الظاهري.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول:

إن كون النسبة عموما مطلقا، مع كون العموم من طرف تعريف المتكلم كما هو المشهور مبنيّ على أمرين:

أحدهما: أن يكون المراد بالأمر في تعريف المتكلم ما يعمّ أقسامه الثلاثة المذكورة.

ثانيهما: مع بناء الفقيه على عدم الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري؛ فحينئذ الصحة في نظر المتكلم أعم من الصحة في نظر الفقيه؛ إذ يصدق كلما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر ولا عكس، أي: لا يصدق كلما كان موافقا للأمر كان مسقطا للقضاء والإعادة؛ لأن المأمور به بالأمر الظاهري موافق للأمر عند المتكلم، ولا يكون مسقطا للإعادة والقضاء عند الفقيه.

و حينئذ: فبانتهاء أحد الأمرين تنتفي النسبة المذكورة، وتقلب إلى التساوي، فإنّ موافقة مطلق الأمر مسقط للإعادة والقضاء، وكلّ مسقط لهما موافق للأمر. ويمكن أن تكون النسبة عموما مطلقا، مع كون العموم من طرف تعريف الفقيه. وذلك فيما إذا أريد بالأمر في تعريف المتكلم: خصوص الأمر الواقعي، مع بناء الفقيه على الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري؛ إذ يصدق حينئذ أن كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة والقضاء ولا عكس؛ إذ المفروض: أن المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما، وليس موافقا للأمر عند المتكلم.

4 - الصحة والفساد عند المتكلم: أمران انتزاعيان ينتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة، فهما من الأمور الاعتبارية؛ لا من الأحكام الشرعية الوضعية، ولا من الأحكام العقلية.

وأما الصحة والفساد عند الفقيه: ففيهما تفصيل بمعنى: أنهما من الأحكام العقلية بالإضافة إلى الأمر الواقعي الأولي، ومن الأحكام الشرعية الوضعية أو الأحكام العقلية بالنسبة إلى الأمر الظاهري، أو الواقعي الثانوي.

أما كونهما من الأحكام العقلية بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي: فلأن الصّحة عند الفقيه حينئذ إنما هي من اللوازم العقلية المترتبة على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي؛ لأنه بعد انطباق المأمور به على المأتي به يحكم العقل بسقوط الأمر، فلا موجب للإعادة والقضاء بعد سقوطه بملاكه.

وأما الصحة والفساد بالنسبة إلى الأمر الظاهري أو الثانوي: فعلى وجهين:

أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكما شرعيا وضعيا بمعنى: أن الشرع يحكم بأنه مسقط للقضاء والإعادة منّة منه على العباد، وتخفيفا عنهم مع ثبوت المقتضي لهما.

وثانيهما: أن تكون الصحة حكما عقليا؛ كما إذا فرض وفاء المأمور به بالأمر الظاهري

أو الثانوي بتمام ملاك المأمور به الواقعي الأولي أو بمعظمه؛ بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب القضاء أو الإعادة، فتكون الصحة حينئذ من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به.

5 - الصحة و الفساد في الموارد الخاصة لا يكونان مجعولين، بل الصحة تحصل بمجرد انطباق الكلي المأمور به على الفرد الخارجي.

فإذا انطبق الكلي على الفرد الخارجي كان صحيحا؛ وإلا كان فاسدا، و من البديهي:

أن انطباق الكلي على الفرد، و عدم انطباقه عليه ليس بمجعول شرعي، بل هو أمر قهري، فاتصاف الموارد الجزئية بهما ليس أمرا مستقلا في قبال اتصاف الكلي بهما.

6 - أما الصحة في المعاملات: فهي تكون مجعولة؛ لأن الملكية و الزوجية و الحرّية و غيرها لا تترتب على المعاملة؛ إلا بجعل من الشارع و لو إمضاء، فليست الصحة فيها حكما عقليا و لا أمرا انتزاعيا.

7 - لا أصل في المسألة الأصولية عند الشك في دلالة النهي على الفساد؛ لعدم حالة سابقة معلومة؛ لأن النهي عند حدوثه إمّا دال على الفساد، و إمّا لم يكن دالا عليه.

نعم؛ كان الأصل في المسألة الفقهية هو الفساد؛ بمعنى: عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة عليها. هذا في المعاملات.

و أمّا الفساد في العبادات: فهو بمعنى: وجوب القضاء أو الإعادة بقاعدة الاشتغال.

فالفساد في المعاملات هو مقتضى أصالة عدم ترتب النقل و الانتقال، و بقاء كل من المالكين على ملك ماله.

و في العبادات: هو مقتضى قاعدة الاشتغال مع عدم الأمر الموجب للصحة فيها.

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - الصحة و الفساد من الأمور الإضافية و الاعتبارية.

2 - النسبة بين تعريف المتكلم و الفقيه لا تكون منحصرة بعموم مطلق، مع كون العموم من طرف تعريف المتكلم؛ بل يمكن أن تكون النسبة هي التساوي، أو العموم المطلق مع كون العموم من طرف تعريف الفقيه.

3 - الصحة و الفساد عند المتكلم أمران انتزاعيان.

أمّا الصحة و الفساد عند الفقيه: فبيهما تفصيل؛ بمعنى: أنّهما من الأحكام العقلية بالنسبة إلى الأمر الواقعي و من الأحكام الشرعية أو العقلية بالنسبة إلى الأمر الظاهري.

4 - و أمّا الصحة في المعاملات فهي مجعولة شرعا.



## الثامن: أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة أو جزئها،...

### إشارة

أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو 5 - لا أصل في المسألة الأصولية.

=====

6 - و الأصل في المسألة الفقهية هو: الفساد؛ من دون فرق بين المعاملات و العبادات.

### في أقسام تعلق النهي بالعبادة

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الثامن: بيان أقسام تعلق النهي بالعبادة، و بيان حكم كل قسم من تلك الأقسام من حيث الدخول في محلّ النزاع و عدمه، فالغرض الأصلي من عقد هذا الأمر هو: تحرير محل النزاع، و هو يتوقف على مقدمة و هي بيان أقسام تعلق النهي بالعبادة.

ف نقول: إنّ النهي المتعلّق بالعبادة يتصوّر على أقسام:

1 - ما يتعلق بذات العبادة؛ كالنهي عن الصلاة حال الحيض، و الصوم في العيدين.

2 - ما يتعلق بجزء منها؛ كالنهي عن قراءة العزائم في حال الصلاة.

3 - ما يتعلق بشرط منها؛ كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب.

4 - ما يتعلق بوصفها الملازم للعبادة؛ كالنهي عن الجهر و الإخفات للقراءة أعني:

الجهر بالقراءة في الظهرين، و إخفاتها في العشاءين و الصبح، فإنّ القراءة لا تنفك عن أحد الوصفين، و لا توجد إلّا جهرًا أو إخفاتًا، فتتحد مع أحدهما، و لذا عبر المصنف عن الجهر و الإخفات بالوصف الملازم.

5 - ما يتعلق بوصفها غير الملازم للعبادة؛ كالنهي عن الكون الغصبي حال الصلاة، فالنهي عنه نهى عن الوصف الغير الملازم؛ لأنّه قد ينفك عن أكوان الصلاة؛ كما إذا وقعت في غير المغصوب، و قد يتحد معها كما إذا وقعت فيه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إنه لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، و قد أشار إليه بقوله: «لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع»، و يكون قوله:

«لا ريب...» إلخ، إشارة إلى بيان أحكام الأقسام الخمسة المذكورة لمتعلق النهي من حيث الدخول في محل النزاع و عدمه.

و حاصل الكلام في المقام: أن القسم الأول داخل في محل النزاع؛ إذ قال البعض:

بدلالة النهي المتعلق بنفس العبادة على الفساد، و قال البعض الآخر: بعدم دلالة عليه، كما سيأتي. هذا حكم القسم الأول.



وصفها الملازم لها؛ كالجهر والإخفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها؛ لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ (1): أن جزء العبادة عبادة، إلا إن (2) بطلان الجزء لا يوجب بطلانها؛ إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه إلا إن يستلزم محذورا آخر.

و أمّا القسم الثالث (3): فلا يكون حرمة الشرط و النهي عنه موجبا لفساد العبادة و أمّا القسم الثاني: فهو أيضا داخل في محل النزاع بلحاظ: أن جزء العبادة عبادة، لأنّ الكل هو عين أجزائه، فإذا كان الأمر بالكل عباديا كان كل واحد من الأوامر الضمنية المتعلقة بكل واحد من الأجزاء عباديا.

=====

فالمتحصل: أنه لا ريب في دخول القسمين الأولين في محل النزاع.

(1) الباء للسببية وقوله: «بلحاظ أن جزء العباد عبادة» تعليل لدخول القسم الثاني في محلّ النزاع.

وحاصل التعليل: أن جزء العبادة كتمامها عبادة؛ إذ ليس الكل إلا نفس الأجزاء فكل جزء من المركب العبادي عبادة و النهي عنه نهى عن العبادة، و النهي يدل على الحرمة، و لا يمكن اجتماعها مع الصحة عند المتكلم و الفقيه كليهما؛ لأن العبادة مع الحرمة ليست موافقة الأمر و الشريعة، و كذا ليست مسقطا للإعادة و القضاء.

(2) إشارة إلى الفرق بين القسم الأول و الثاني، و حاصل الفرق بينهما بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهي: أنّ النهي المتعلق بنفس العبادة يقتضي بطلانها، و لا علاج لصحتها كصلاة الحائض. هذا بخلاف النهي المتعلق بجزء العبادة؛ كقراءة العزائم فيها، فإنّ النهي عنه لا يقتضي إلاّ فساد ذلك الجزء، و لا يقتضي فساد أصل العبادة إلاّ إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد، فإن الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العبادة؛ لأجل النقيصة العمدية، كما أشار إليه بقوله: «إلاّ إن يستلزم محذورا آخر»، و ليس بطلانها لأجل اقتضاء النهي عن الجزء فساد الكل كما هو قضية النهي عن نفس الكل كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 268» مع تصرّف و توضيح منّا.

(3) و هو ما يتعلق النهي بشرط العبادة، فحرمة لا تستلزم الفساد؛ لا فساد الشرط و لا فساد العبادة المشروطة به. و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الشرط على قسمين: أحدهما: أن يكون عبادة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

و ثانيهما: أن يكون توصليا - و هو الغالب في شرائط العبادات - كطهارة البدن و الثوب عن النجاسة.

إلا فيما كان عبادة كي تكون حرمة موجبة لفساده، المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده؛ كما إذا كانت عبادة.

وأما القسم الرابع (1): فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها؛ لاستحالة (2) كون إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن النهي عن الشرط إذا كان من القسم الثاني لا يوجب فساده - فضلا عن فساد العبادة المشروطة به - لأن الشرط خارج عن المشروط، وليس عبادة حتى يسري بطلانه إلى المشروط.

=====

وكيف كان؛ فالوجه في ذلك: أن الغرض من الشرط التوصلية يحصل بمجرد إيجاده في الخارج، وإن كان إيجاده في ضمن فعل محرم شرعا نحو: تطهير البدن و الثوب عن النجاسة بماء مغصوب، فإذا طهرهما به و صلى فهي صحيحة تامة لا إشكال فيها. هذا بخلاف ما إذا كان الشرط عباديا؛ كالوضوء و الغسل لأن النهي عنه موجبا لفساده؛ لاستحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى.

و من البديهي: أن فساد الشرط العبادي يستلزم فساد العبادة المشروطة به، فإذا توضأ بماء مغصوب و صلى كانت صلاته فاسدة؛ لفساد شرطها المستلزم لفساد العبادة المشروطة به، كما أشار إليه بقوله: «كما إذا كانت عبادة» يعني: كما إذا كان الشرط المنهي عنه عبادة فيفسد حينئذ، و يسري فساده إلى العبادة المشروطة به و تأنيث ضمير «كانت» إنما هو باعتبار الخبر.

(1) أي: ما يتعلق النهي بالوصف الملازم للعبادة، فالنهي عنه كالنهي عن العبادة.

توضيح ذلك: أن النهي عن الوصف الملازم المتحد وجودا مع العبادة - كالجهر بالقراءة في الظهرين - نهى عن العبادة لاتحاده معها، و عدم المغايرة بينهما وجودا؛ إذ ليس للوصف وجود مستقل بدون وجود موصوفه، فالنهي عنه لا ينفك عن النهي عن الموصوف الذي هو عبادة بالفرض، و عليه: فلا يعقل أن يكون أحدهما منهيًا عنه و الآخر مأمورا به؛ لاستحالة كون شيء واحد مصداقا لهما، فالنهي في هذا القسم يندرج في النهي عن جزء العبادة فيلحقه حكمه، فالمنهي عنه حقيقة هو الموصوف، كما أشار إليه بقوله: «فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها» أي: عن نفس القراءة الجهرية.

(2) تعليل لكون النهي عن الوصف الملازم المتحد مع الموصوف مساوقا للنهي عن الموصوف.

القراءة التي يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان مفارقا (1) كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلاّ فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء (2) على امتناع الاجتماع، وأمّا بناء على الجواز، فلا يسري إليه كما عرفت في المسألة السابقة (3).

هذا (4) حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور (5): فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق.

توضيح وجه الاستحالة: أن الاتحاد الوجودي بين القراءة و الجهر يوجب امتناع كونها مأمورا بها مع تعلق النهي بالجهر بها فعلا، فيلزم اجتماع الأمر و النهي الفعلين في شيء واحد.

=====

و كيف كان؛ فلا يعقل أن يكون أحد المتلازمين واجبا و الآخر حراما.

(1) أي: القسم الخامس: - وهو ما يتعلق النهي بوصف العبادة الغير الملازم لها - خارج عن مسألة النهي عن العبادة، و داخل في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن هذا الوصف يمكن أن يكون متحدا وجودا مع موصوفه في مورد الاجتماع، و يمكن أن يكون غير متحد معه وجودا و خارجا عنه في مورد الاجتماع، و لم نقل بسرية الحكم من أحدهما إلى الآخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّه على الفرض الأول يدخل هذا القسم تحت كبرى مسألة النهي عن العبادة، و لا بدّ من القول بالامتناع للزوم اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد.

و على الفرض الثاني: فلا يدخل هذا القسم تحت كبرى مسألة النهي عن العبادة؛ لعدم سرية النهي إلى الموصوف الذي يكون عبادة، و لا مناص حينئذ من القول بالجواز.

(2) قيد للسرية في ظرف الاتحاد الوجودي، يعني: أن السرية حينئذ مبنية على امتناع اجتماع الأمر و النهي، و أمّا بناء على جواز الاجتماع: فلا يسري النهي عن الوصف إلى الموصوف.

(3) يعني: مسألة اجتماع الأمر و النهي.

(4) أي: ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد هو: ما إذا كان متعلّقه نفس الجزء أو الشرط أو الوصف بكلا قسميه الملازم و المفارق.

### **حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف**

(5) لمّا فرغ المصنف من تعلق النهي بنفس الجزء أو الشرط أو الوصف بكلا قسميه؛



أراد أن يبين حال النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، نحو: «لا تصل وأنت تقرأ العزائم»؛ و«لا تصل وأنت لابس الحرير»، و«لا تصل الظهرين وأنت تجهر القراءة»، و«لا تصل وأنت في المكان المغصوب».

و الأول: مثال لتعلق النهي بالعبادة لأجل الجزء.

و الثاني: مثال لتعلق النهي بها باعتبار الشرط.

و الثالث: مثال لتعلق النهي بها باعتبار الوصف الملازم.

و الرابع: مثال لتعلق النهي بها باعتبار الوصف المفارق. إذا عرفت هذه الأمثلة فاعلم:

أن النهي عن العبادة لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطة في العروض، بأن يكون متعلق النهي حقيقة نفس هذه الأمور، ويكون النهي عن العبادة بالعرض و المجاز، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة، و عن الجهر بالقراءة في الظهرين، و عن الغضب في الصلاة و الطواف و السعي و التقصير، فإن النهي حقيقة نهى عن المكان المغصوب في الصلاة، و عن غضب الثوب في الطواف و السعي، و عن غضب المقراض في التقصير.

و عليه: فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف؛ لأنها منهي عنها حقيقة، و يكون النهي عن الصلاة من قبيل الوصف بحال المتعلق، فيكون بالعرض و المجاز، فالحرمة أولاً و بالذات تعرض على الجزء أو الشرط أو الوصف، و ثانياً و بالعرض على الصلاة، فاتصاف الصلاة بالحرمة إنما هو بالتبع؛ نظير الوصف بحال متعلق الموصوف نحو: «زيد القائم أبوه»؛ إذ وصف القيام يعرض أولاً و بالذات على الأب، و ثانياً و بالعرض يعرض على زيد.

فتكون حرمة الصلاة من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف.

و بعبارة أخرى: أن حرمة الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في العروض لحرمة الصلاة، نظير حركة السفينة لجالسها؛ إذ الحركة تعرض أولاً و بالذات على السفينة؛ و ثانياً و بالعرض على جالسها، فكما أن حركة السفينة واسطة في العروض لحركة جالسها فكذا حرمة الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في العروض لحرمة الصلاة. هذا ما أشار إليه بقوله: «إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق».

ثانيهما: أن تكون هذه الأمور واسطة في الثبوت - أي: علة لتعلق النهي بالعبادة - بحيث يكون النهي متعلقاً حقيقة بنفس العبادة لأجل تلك الأمور، فالمنهي عنه نفس

وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلا أنه من قبيل الوساطة في الثبوت لا العروض (1) كان (2) حاله حال النهي في القسم الأول (3)، فلا تغفل (4).

و مما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة، يظهر حال الأقسام في المعاملة (5)، فلا يكون بيانها على حدة بمهم.

العبادة، فيكون من الوصف بحال الموصوف، نظير: «جاء زيد العالم» فإن كان النهي من قبيل الأول - بأن كان متعلقاً حقيقة بنفس هذه الأمور - فقد عرفت حكمه من حيث الدخول في محل النزاع وعدمه، وقد تقدم دخول القسم الأول والثاني والرابع - إذا كان النهي عن الوصف الملازم - في محل النزاع.

=====

وأما إذا كان من قبيل الثاني أي: بأن كان المقصود هو تحريم نفس العبادة وإن كان السبب لتحريمها مبغوضية جزئها أو شرطها أو وصفها بحيث كان أحد هذه الأمور واسطة في الثبوت؛ كالنار لحرارة الماء، لا واسطة في العروض؛ كالماء في إسناد الجري إلى الميزاب، فحال هذا النهي حال النهي في القسم الأول من الأقسام الخمسة المتقدمة أي: النهي عن نفس العبادة؛ بل هو عينه حقيقة.

وأما استظهار أحد الوجهين المذكورين فممنوط بخصوصيات الموارد.

(1) أي: ليست الأمور المذكورة واسطة في العروض؛ حتى يكون المنهي عنه في الحقيقة هو نفس تلك الأمور، ويكون النهي عن العبادة بالعرض والمجاز.

(2) جواب «إن» الشرطية في قوله: «وإن كان النهي عنها»، وكلمة «إن» في قوله:

«وإن كان بواسطة أحدها» وصلية، ومعنى العبارة حينئذ: أن المنهي عنه نفس العبادة وإن كان النهي بسبب أحد تلك الأمور؛ إلا إن أحدها من قبيل العلة لتعلق النهي بالعبادة.

(3) يعني: تعلق النهي بنفس العبادة، وقد أشار إليه في أول الأمر الثامن بقوله: «أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة». وكونه كالقسم الأول لرجوعه إليه حقيقة؛ لأن مناط الفساد هو المبغوضية مطلقاً سواء كانت ذاتية أم عرضية ناشئة عن أحد هذه الأمور.

(4) أي: فلا تغفل عن انقسام النهي عن العبادة لجزئها أو شرطها أو وصفها.

(5) يعني: أقسام النهي في المعاملات مثل: أقسامه في العبادات وأمثلة النهي في المعاملات هي حسب ما يلي على نحو الإيجاز والاختصار:

1 - المعاملة المنهي عنها لذاتها هي: كالبيع الربوي.



كما أن تفصيل الأقوال (1) في الدلالة على الفساد وعدمها، التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك (2).

إنّما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين:

الأول (3) في العبادات:

فنقول، وعلى الله الاتكال: أن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء 2 - أما المنهي عنها لجزئها فهو: كبيع الشاة بالخنزير، حيث يكون بيع الشاة منها عنه بلحاظ ثمنه، وهو الجزء المقوم للبيع؛ إذ قوام البيع بأمر أربعة: 1 - البائع. 2 - المشتري.

=====

3 - المثلث. 4 - الثمن. وباقي الأمور المذكورة في علم الفقه يكون من شرائطه.

3 - وأما المعاملة المنهي عنها لشرطها فهي كالتكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجة، وبيع العنب بشرط أن يعمل خمرا.

4 - وأما المنهي عنها لوصفها اللازم فهي كبيع الحصاة والمناذة.

5 - وأما المنهي عنها لوصفها المفارق فهي كتنكاح المرأة المحرمة؛ مثل: نكاح الأمة من غير إذن سيدها وملكها، وأكل لحم الشاة، فأكل لحمها منهي عنه بلحاظ عنوان الجلالية. ومن المعلوم: أن عنوان الجلالية يزول عنها بالاستبراء المقرر شرعا. وقد ظهر حكم هذه الأقسام من حكم أقسام النهي في العبادات، «فلا يكون بيانها على حدة بهم».

(1) أي: كما أن تفصيل أقوال الأصوليين في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالة عليه ليس بهم؛ لأنها تزيد على العشرة، والمقام لا يسع تفصيلها، مضافا إلى أن أكثرها مردود عند المصنف «قدس سره»، فلا فائدة في النقض والإبرام فيها، وإنّما المهم هو بيان قول الحق في المسألة، وتحقيق الحق على نحو يظهر الحال في الأقوال يتوقف على بسط المقال في مقامين.

(2) أي: ليس بهم.

## المقام الأول في العبادات

### إشارة

(3) يعني: المقام الأول: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، وتقديم بحث العبادات على بحث المعاملات لأشرفيتها عليها.

عبادة (1) بما هو عبادة - كما عرفت - مقتضى لفسادها؛ لدلالته على حرمتها ذاتا، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى

=====

(1) كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة «بما هو عبادة» قيد لجزء العبادة، وبدل عليه تذكير الضمير

و كيف كان؛ فإن النهي المتعلق بالعبادة سواء كان المنهي عنه عبادة مستقلة كقوله:

«لا تصلّ في الدار المغصوبة»، أم جزءا لها كقوله: «لا تقرأ العزائم في الصلاة»، أم شرطا لها كقوله: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» يقتضي الفساد، فإنّ العبادة - بوصف كونها عبادة - لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الأقسام الثلاثة؛ لوجود ملاك الفساد - وهو دلالة النهي بطبعه مجردا عن القرينة على الحرمة الذاتية الملازمة للفساد - في العبادات؛ لأن الحرمة تكشف عن المبعوضة المضادة للمحبوبة المقومة للعبادة، ومن البديهي: أن المحبوبة لا تجتمع مع المبعوضة في شيء واحد، فلا محالة يكون النهي رافعا للأمر فيفسد المنهي عنه، سواء كان نفس العبادة أم جزئها أم شرطها، غاية الأمر: أن سراية فساد الجزء أو الشرط إلى نفس العبادة منوطة بالاكْتفاء به وعدم تداركه كما سبق.

قوله: «لدلالته على حرمتها ذاتا» تعليل لاقتضاء النهي للفساد.

وقوله: «و لا يكاد يمكن اجتماع الصحة...» إلخ تقريب لملازمة الحرمة للفساد في العبادات، وامتناع اجتماع الصحة عند المتكلم و الفقيه مع النهي الدال على الحرمة الذاتية.

أمّا الصّحة عند المتكلم: فلاّنه مع الحرمة لا أمر حتى يتحقق موافقة الأمر أو الشريعة، ضرورة: أن الإتيان بالحرام الذاتي معصية، و معها كيف يكون المنهي عنه موافقا للأمر أو الشريعة؟

و أمّا الصّحة عند الفقيه: فلما أفاد المصنف بقوله: «وكذا بمعنى سقوط الإعادة»؛ لأن سقوط الإعادة مترتب على إتيان العبادة بقصد القرية، و كانت العبادة ممّا يصلح لأن يتقرب بها.

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن الصحة عند الفقيه منوطة بأمرين:

أحدهما: إتيان العمل بقصد القرية؛ إذ بدونه لا تصحّ العبادة حتى تسقط الإعادة.

و ثانيهما: كونه صالحا لأن يقرب العبد إلى مولاه، فإن لم يكن كذلك - كما إذا كان حراما و مبعوضا - فلا يصلح للمقريّة، و بالتالي فلا تصحّ العبادة.

قوله: «و لا يتأتّى قصدتها» عطف على «يصلح» أي: لا يكاد يتأتّى قصد القرية من

سقوط الإعادة، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة، وكانت ممّا يصلح لأن يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ولا يتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى.

لا يقال: هذا (1) لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتّصف بها العبادة؛ لعدم (2) الحرمة بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا الملتفت إلى حرمة العبادة؛ لما عرفت من تضاد الحرمة مع صحة العبادة، وإن أمكن قصد القربة بها مع عدم الالتفات إلى الحرمة؛ إلا إن مجرد قصدها مع عدم صلاحية الفعل بنفسه للمقربة لا يكفي في سقوط الإعادة.

=====

(1) أي: الذي ذكر من دلالة النهي على الفساد إنما يتم فيما لو كان النهي عن العبادة دالا على الحرمة الذاتية، كما اعترف المستدل بقوله: «لدلالته على حرمتها ذاتا».

وحاصل ما أفاده المصنف في تقريب الإشكال: أن النهي لا يدل على الفساد إلا إذا دل على الحرمة الذاتية، والمفروض: عدم دلالة على ذلك؛ لامتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية، لأنه إن أتى بالعمل بدون القربة كصلاة الحائض لتمرين الصبي فلا يتصف بالحرمة؛ لأنّ المحرم هو العبادة التي تتقوم بقصد القربة، وبدون قصدها لا يكون العمل عبادة حتى تفسد بحرمتها الناشئة من النهي.

وإن أتى بالعمل مع قصد القربة كان مشرعا؛ إذ لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر على نيّة القربة إلا بتشريع أمر يقصد التقرب به، وحينئذ يحرم العمل للتشريع، ومع هذه الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية لاجتماع المثليين المستحيل.

وملخص الكلام في المقام: أنّ النهي عن العبادة لمّا لم يدل على الحرمة الذاتية لامتناع اتصاف العبادة بها، فلم يدل على الفساد أيضا، فلا يصح الالتزام بدلالته على فساد العبادة، كما التزموا بها. هذا غاية ما يقال في تقريب الإشكال.

(2) تعليل لعدم اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية.

وحاصل التعليل: أنه بدون قصد القربة لا موضوع للحرمة؛ لأن المفروض: كون المنهي عنه هي العبادة المتقومة بقصد القربة. ومع قصد القربة تحرم تشريعا؛ إذ لا أمر بها إلا بالتشريع المحرم، ومع حرمة التشريع لا تتصف بحرمة أخرى وهي الحرمة الذاتية؛ لامتناع اجتماع المثليين، كما أشار إليه بقوله: «لا تتصف بحرمة أخرى» أي: الحرمة الذاتية.

تشريعاً، و معه تكون محرّمة بالحرمة التشريعية. لا محالة، و معه لا تتصف بحرمة أخرى، لا امتناع اجتماع المثليين كالضدين.

فإنّه يقال (1): لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية،

=====

### في جواب المصنف عن الإشكال المذكور

(1) وقد أجاب المصنف عن الإشكال بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة...» إلخ. و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن العبادة تارة: تكون شأنية بمعنى: أنه لو أمر به كان عبادة و كان أمره عبادياً لا توصلياً و لا يسقط أمره إلا بقصد القرية نحو: «لا تصم يومي العيدين»؛ بناء على حرمة ذاتا، فصوم العيدين عبادة شأنية، بحيث لو فرضنا ورود الأمر من قبل الشارع لكان أمره أمراً عبادياً؛ كالأمر بصوم سائر الأيام.

و أخرى: تكون العبادة عبادة ذاتية فعلية؛ كالسجود و التحميد لله تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد من العبادة في العنوان هو العبادة الشأنية لا العبادة الذاتية الفعلية. فما ذكره المستشكل من امتناع اتّصاف العبادة بالحرمة الذاتية ممنوع؛ إذ لا- مانع من اتصاف العبادة الشأنية بها، فإنّ صوم العيدين عبادة شأنية، و يمكن أن يكون في صومهما مفسدة ملزمة أوجبت حرمة الذاتية؛ كحرمة شرب الخمر. هذا هو الوجه الأول في الجواب.

أمّا الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «مع أنّه لا- ضير في اتصافه بهذه الحرمة» فحاصله: أنّ ما ذكره المستشكل من «أنّه مع الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية؛ للزوم اجتماع المثليين الذي هو محال كاجتماع الضدين» فحاصله: ممنوع؛ لأن مورد اجتماع المثليين المحال هو اتحاد الموضوع، و أما مع تعدده فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أصلاً، و المقام من هذا القبيل، ضرورة: أن موضوع حرمة التشريع هو الالتزام بكون شيء من الدين، مع العلم بعدم كونه من الدين، أو لا يعلم أنّه منه.

و من المعلوم: أن الالتزام فعل قلبي، و موضوع الحرمة الذاتية نفس الفعل الخارجي؛ كالسجود من الجنب، أو الحائض، و مع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان حتى يلزم اجتماع المثليين المحال.

و أما الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع إنه لو لم يكن النهي فيها...» إلخ فحاصله: أنّه يمكن البناء على فساد العبادة المنهي عنها و إن لم نقل بدلالة النهي على الحرمة؛ إذ لا أقلّ من دلالة على عدم كون الفرد المنهي عنه مأموراً به، إذ لا معنى للنهي مع الأمر الفعلي، و بدون الأمر يكون حراماً تشريعياً فاسداً؛ لكفاية الحرمة التشريعية في الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهي عنه عن إطلاق الدليل أو عمومه الدال على صحة كل فرد فرض وجوده من أفراد طبيعة العبادة.

مثلا: صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها، بمعنى: إنه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القرية كصوم سائر الأيام.

هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة؛ كالسجود لله ونحوه، وإلا كان محرّما مع كونه فعلا عبادة، مثلا: إذا نهى الجنب أو الحائض عن السجود له «تبارك و تعالی» كان عبادة محرّمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة في هذا الحال (1).

مع أنّه (2) لا ضير في اتّصافه بهذه الحرمة (3) مع الحرمة التشريعية، بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة؛ بل إنّما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب (4)، كما هو الحال في التجري والانتقاد (5) فافهم (6).

وبالجملة: وزان النهي عن عبادة خاصة - فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقتضي صحتها لو خلّي وطبعه - وزان الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما لا يدل الأمر هناك على الوجوب الذي هو مدلوله لغة أو عرفا؛ بل يكون إرشادا إلى رفع الحظر السابق، فكذلك النهي في المقام، فإنّه لا يدل على الحرمة التي هي مدلوله اللغوي أو العرفي؛ بل يكون إرشادا إلى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيّات المشمولة للعالم، أو المطلق لو خلّي وطبعه، وعدم كونه محبوبا عند المولى. وعليه فيستحيل التقرب بإكرام العالم الظالم الذي ليس فيه ملاك وجوب الإكرام، أو أنّ ملاكه مغلوب لملاك حرمة وإن كان مشمولا أو لا لقوله: «أكرم العلماء»، فقد ظهر: أن التقرب بالملاك أيضا غير ممكن؛ لمغلوبيته بملاك النهي كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 283».

=====

(1) أي: حال الجنابة والحيض.

(2) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي أجاب بها المصنف عن الإشكال، وقد تقدم توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار.

(3) أي: الحرمة الذاتية، وضمير «اتصافه» راجع إلى السجود، والضمير في «فيها» راجع إلى العبادة المحرّمة بالحرمة التشريعية، وفي «بها» راجع إلى الحرمة التشريعية.

(4) لأن التشريع عبارة عن البناء على حكم الواقعة كذا، والالتزام بدخول ما لا يعلم أنّه من الدين في الدين.

(5) في كونهما من أفعال القلب، فإنّ الأوّل عصيان قلبي، والثاني: طاعة قلبية.

وعلى هذا: فلا تجتمع الحرمة الذاتية مع الحرمة التشريعية في موضوع واحد؛ لأن موضوع الحرمة الذاتية هو الفعل من أفعال الجوارح، و موضوع الحرمة التشريعية هو القصد القلبی، فيكون من أفعال الجوانح.

(6) لعلّه إشارة إلى عدم دفع اجتماع المثليين: لأن الحرمة التشريعية - وإن كانت

هذا مع أنه (1) لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد؛ لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على إنها ليست بمأمور بها وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها.

نعم (2)؛ لو لم يكن النهي عنها إلاّ عرضا، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضدّ الواجب مثلا، لا يكون مقتضيا للفساد، بناء (3) على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ إلاّ كذلك - أي: عرضا - فيخصّص (4) به أو يقيّد.

متقوّمه بالقصد - إلاّ إنّ الفعل يتصف بها، وحينئذ يجتمع المثان كما ذكره المستشكل.

=====

فمراده: حرمة نفس الفعل بحرمتين، واتصافه بهما.

(1) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها المصنف عن الإشكال، وقد تقدم حاصل ما أفاده المصنف من الجواب.

وحاصل هذا الوجه بعبارة أخرى: أنه سلّمنا أن النهي عن العبادة لا تكون نهيا ذاتيا؛ إلاّ أنّه لا أقلّ من كونه إرشادا إلى الفساد لانتفاء ملاك العبادية من أمر أو مصلحة، فيخرج عن عمومات حسن العبادة وإطلاقاته، فيكون التقرب تشريعا مفسدا؛ إلاّ إنّ هذا يتمّ في مثل الصوم المتوقف عباديته على الأمر لا في مثل السجود لله تعالى، فإنه عبادة ذاتية من دون حاجة إلى أمر، فالنهي عنه إرشادا إلى عدم الأمر به لا يدلّ على فساده.

(2) هذا استدراك على قوله: «لكان دالا على الفساد»، وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 284» - أن ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية إنّما هو فيما إذا لم يكن النهي عرضيا؛ كالنهي عن ضدّ الواجب كالصلاة المضادة للإزالة بناء على كون النهي عن ضدّ الواجب عرضيا، حيث إن المنهي عنه حقيقة هو ترك الإزالة مثلا، فالنهي عن الصلاة ونحوها ممّا يلازم ترك الإزالة يكون عرضيا لا حقيقيا، والنهي العرضي لا يقتضي الفساد.

(3) يعني: أن كون النهي عن ضدّ الواجب عرضيا مبنيّ على أن لا يكون النهي الذي يقتضيه الأمر بالشيء إلاّ نهيا عرضيا.

(4) يعني: فيخصّص أو يقيّد بهذا النهي العرضي عموم أو إطلاق النهي الدال على الفساد.

فالمتحصّل: أنّ النهي بأحكامه الثلاثة - من الذاتي والتشريعي والإرشادي - يدلّ على فساد العبادة المنهي عنها بأحد هذه الأنحاء الثلاثة.

المقام الثاني: في المعاملات، ونخبة القول: أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد؛ لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها (1) أصلاً، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب، أو بالتسبب بها إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب - بما هو فعل من الأفعال - بحرام،

=====

## المقام الثاني في المعاملات

### في عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات

(1) أي: فساد المعاملة. ومعنى فسادها: هو عدم ترتب الأثر المقصود منها كالملكية والزوجية ونحوهما عليها، وصحتها عبارة عن ترتب الأثر المزبور عليها، ومن المعلوم:

عدم المنافاة بين حرمة المعاملة وبين ترتب الأثر المقصود عليها عقلاً، هذا بخلاف حرمة العبادة؛ حيث إنها لا تجتمع مع الصحة، لعدم صلاحية المبعوض للمقربية، فلا يجدي قصد الأمر المغلوب بالنهي في نظر المولى، كما إنه لا يدل النهي لغة ولا عرفاً على فساد المعاملة؛ لوضوح: أن مدلول النهي هو التحريم، والفساد - أعني: عدم ترتب الأثر - ليس مدلولاً مطابقياً ولا التزامياً له أصلاً، فالدلالة على الفساد بأنحائها مفقودة.

وكيف كان؛ فلا ملازمة لغة ولا عرفاً بين حرمة المعاملة وفسادها؛ سواء كانت الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشري كالإيجاب والقبول في وقت النداء، على نحو كان المبعوض هو نفس الإيجاب والقبول، من دون أن يكون الأمر المترتب عليهما مبعوضاً شرعاً، أو كانت الحرمة متعلقة بالمسبب بما هو فعل تسبيبي على نحو كان المبعوض شرعاً هو نفس الأمر المترتب على السبب دون السبب بنفسه؛ كتمليك المسلم من الكافر الحاصل بهذا السبب، أو المصحف منه فإنه فعل تسبيبي حاصل بالسبب الخاص، فالسبب وإن كان حراماً شرعاً غيرياً ولكن المبعوض النفسي هو نفس تمليك المسلم أو المصحف من الكافر الحاصل بهذا السبب الخاص كما أشار إليه بقوله: «أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب» حيث إن النهي في هذا القسم من البيع كبيع المسلم والمصحف من الكافر قد تعلق بالمضمون، وهو تمليكهما من الكافر لا بالمعاملة بما هي فعل مباشري.

أو كانت الحرمة متعلقة بالتسبب بسبب خاص؛ كما إذا نهى عن تمليك الزيادة بالبيع الربوي على نحو كان المبعوض هو التمليك بهذا السبب الخاص، فلو حصل التمليك بسبب آخر غير البيع الربوي كالهبة ونحوها لم يبغضه الشارع.

وبعبارة أخرى: أن نفس إنشاء البيع الربوي، وكذا تملك الزيادة ليس منهيًا عنه؛ لجواز تملكها بناقل شرعي كالهبة، بل المنهي عنه هو التسبب بالبيع لتملك الزيادة.

وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها (1)، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع، أو بيع شيء.

نعم (2)؛ لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أن

=====

(1) أي: مع صحة المعاملة، بمعنى: أن الشارع نهى عن شيء، وكان ذلك بحيث يلزم من تحريمه فساد المعاملة، ولا يعقل صحة المعاملة مع تحريم ذلك الشيء لأجل التلازم الواقع بين حرمة وفساد المعاملة؛ إمّا تلازما حقيقيا أو تلازما عرفيا أو تلازما شرعيا.

فالنهي حينئذ يدل على الفساد بضميمة ذلك التلازم المعلوم خارجا «مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع» كقولهم «عليهم السلام»: «ثمن العذرة «سحت» (1)، وقولهم:

«عليهم السلام»: «ما ثمن الجارية المغنّية إلا كثمن الكلب» (2)، ونحو ذلك، «أو» النهي عن «بيع شيء» كقوله: «عليه السلام»: «لا تبع ما ليس عندك» (3).

وكيف كان؛ فالوجه في دلالة هذا القسم من النهي على الفساد أنه لو كان بيع العذرة والجارية المغنّية والبيع الربوي صحيحا لكان ثمنه ملكا للبائع ومثمنه ملكا للمشتري، للتلازم بين الصحة والمملوكية ويترتب عليه جواز التصرف، وحيث علم من النهي عدم جواز التصرف كشف عن فساد البيع.

فتحصل من جميع ذلك: إن النهي على خمسة أقسام:

1 - النهي عن السبب، 2 - النهي عن المسبب، 3 - النهي عن جعل شيء خاص سببا لمسبب خاص، 4 - النهي الدال على حرمة الثمن، 5 - النهي الدال على حرمة المثلن.

و الثلاثة الأولى لا تدل على الفساد، والقسمان الأخيران يدلان على الفساد.

(2) هذا استدراك على نفي الملازمة لغة و عرفا بين الحرمة والفساد في باب المعاملات إلا فيما إذا كان النهي دالا على حرمة الثمن أو المثلن كما عرفت. وحاصله: إنه لا يبعد دعوى كون النهي عن المعاملة ظاهرا في الإرشاد إلى فسادها، لنقص شرط أو خبر، أو

ص: 122

1- التهذيب، ج 6، ص 372، ح 201.

2- الكافي، ج 5، ص 120، ح 4/التهذيب، ج 6، ص 357، ح 140/الاستبصار، ج 3، ص 61، ح 2.

3- الرواية في التهذيب، ج 7، ص 232، ح 25 هكذا: عن سليمان بن صالح، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «نهى رسول الله «صلى الله عليه وآله» عن سلف، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن». وكذلك في الفقيه، ج 4، ص 3، ح 4968 عن الحسين بن زيد في حديث المناهي الطويل.



الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها؛ من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى.

لكنّه (1) في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات (2) بالمعنى الأعم وجود مانع بلا دلالة على حكم تكليفي. كما أن الأمر بها ظاهر في الإرشاد إلى الصحة بلا دلالة على حكم تكليفي.

=====

أما وجه نفي البعد عن ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها - لا في الحرمة التكليفية التي هي ظهوره الأولي - فلأن الغرض الأصلي في المعاملات هو بيان صحتها وفسادها، ولذا يكون الأمر بها إرشاداً إلى صحتها من دون دلالة على وجوبها أو استحبابها، فلا يدل مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إلا على صحة العقود لا على وجوبها أو استحبابها، فالنهي عن المعاملة نظير نهي الطبيب ظاهر في الإرشاد إلى ما يضر المريض، وأمره ظاهر في الإرشاد إلى ما ينفعه من رفع مرضه وعود صحته. ونظير النواهي الشرعية لإفادة المانعية في العبادات، كالنهي عن التكتف، وقول أمين في الصلاة.

و كيف كان؛ فالنهي عن المعاملة نظير الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما إن الأمر حينئذ لا يدل على الوجوب؛ بل على رفع المنع، فكذلك النهي عنها لا يدل إلا على رفع الصحة التي تقتضيها أدلة الإمضاء مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ .

(1) أي: لكن نفي البعد عن ظهور النهي في الإرشاد إلى الفساد إنما يكون في المعاملات بالمعنى الأخص وهي العقود والإيقاعات، لا بمعناها الأعم، وهو ما لا يعتبر فيه قصد القرية، لو أمر به كان أمره توصلياً كالأمر بتطهير الثوب والبدن، فإن النهي عن المعاملة بالمعنى الأعم يحمل على ما تقتضيه القرينة الخارجية إن كانت، وإلا فيحمل على معناه الحقيقي وهو الحرمة، لكنّها لا تدل على الفساد؛ لما مرّ من عدم الملازمة بين الحرمة والفساد لا لغة ولا عرفاً.

(2) أي: ليست النواهي في المعاملات التي تقابل العبادات ظاهرة في الإرشاد كما أن الأوامر فيها توصلية؛ إذ لا يعتبر فيها قصد القرية فإذا لم يكن الظهور للنواهي في الإرشاد فيها، فلا بدّ من الرجوع إلى القرائن في خصوص المقامات، فيؤخذ بمفادها إمّا الإرشادية وإمّا المولوية. وعلى تقدير فقدها: فلا محيص عن الأخذ بمقتضى ظاهر صيغة النهي من حرمة المنهي عنه، وقد عرفت: إنها لا تستلزم للفساد في المعاملات لا لغة ولا عرفاً.

فالمتحصل: هو عدم ظهور النهي في المعاملات بالمعنى الأعم في الإرشاد إلى الفساد.

وقال المصنف مفرّعاً عليه: «فالمعول هو: ملاحظة القرائن...» إلخ. فقوله: «فالمعول» متفرع

المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القران في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنها (1) غير مستتعبة للفساد لا لغة ولا عرفاً.

نعم (2)؛ ربّما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه.

منها: ما رواه في الكافي (1) و الفقيه (2) عن زرارة عن الباقر «عليه السلام»: سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذلك إلى سيّده، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما»، قلت: - أصلحك الله تعالى - إن حكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر «عليه السلام»: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز»، حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

على عدم ظهور النهي في المعاملات بالمعنى الأعم في الإرشاد إلى الفساد، فحينئذ إذا كانت هناك قرينة على إرادة معنى خاص منه، فلا إشكال في لزوم حمل النهي عليه، وإلا فلا بدّ من إرادة ظاهره وهو الحرمة.

=====

كما أشار إليه بقوله: «ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة». وكلمة «من» في قوله: «من الحرمة» بيان للموصول في قوله: «بما هو».

(1) أي: قد عرفت: أن الحرمة لا تستتبع الفساد لا لغة ولا عرفاً؛ فحرمة التصرف في الماء المغصوب بتطهير الثوب والبدن به لا تدل على الفساد أي: بقاء النجاسة.

### الاستدلال بالرواية على دلالة النهي على الفساد

(2) استدراك على عدم استتباع الحرمة للفساد لغة وعرفاً، لكنّها تستتبعه شرعاً لأجل الأخبار الواردة في هذا الباب منها: ما في المتن بتقريب: أن تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لإذن سيّده ب «إنّه لم يعص الله»، يقتضي فساد كل ما يكون عصياناً له «تبارك وتعالى»، فالحرمة التكليفية تقتضي الفساد، لأنّ عدم فساد النكاح في الرواية إنّما هو لأجل عدم كونه معصية له «تبارك وتعالى»؛ إذ مفهوم «إنّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده» هو فساد النكاح إذا كان مما حرّمه تعالى.

وهناك بعض الروايات الأخرى في نحو هذا الحكم.

وكيف كان؛ فالمستفاد من الروايات: أن الحرمة الإلهية تستلزم الفساد.

ص: 124

1- الكافي، ج 5، ص 478، ح 3/ التهذيب، ج 7، ص 351، ح 63.

2- الفقيه، ج 3، ص 541، ح 4862.

و لا يخفى (1): أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا: أن النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كي يقع فاسدا، و من المعلوم: استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى.

=====

(1) أي: لا يخفى أن الاستدلال بنحو هذه الرواية للمطلب فاسد صغرى و كبرى، أما صغرى: فلعدم دلالة هذه الرواية على المدعى، و هو دلالة النهي على الفساد لأجل الملازمة بين الحرمة و الفساد، و الفساد في مورد الرواية ليس لأجل نهى الشارع عن النكاح؛ بل لأجل عدم إمضائه و عدم تشريعه. و استتباع العصيان بمعنى: عدم الإمضاء و التشريع للفساد، و البطلان يكون من البديهيّات، و لا ربط له بالعصيان المبحوث عنه و هو إتيان ما نهى عنه الشارع من المعاملة.

و أما كبرى: فلائنه - مع فرض الدلالة - لا يثبت بمثل هذه الموارد الجزئية كبرى كلية في جميع أبواب العقود و الإيقاعات و سائر التوصليات؛ على تلازم النهي و الفساد شرعا.

و حاصل الجواب عن الاستدلال بالرواية: أن المعصية - و هي مخالفة الحرمة التي هي المقصودة في المقام - أجنبية عن المعصية المرادة من هذه الروايات، توضيحه: يتوقف على مقدمة و هي: أن المعصية على قسمين:

الأول: المعصية التابعة لعدم إمضاء الشارع و عدم إجازته، مثلا: لو لم يجز الله تعالى و لم يمض جعل العقد المعلق على شرط سببا لحلوية الفرج، ثم جعل شخص ذلك العقد سببا للحلية كان عاصيا له تعالى.

الثاني: المعصية التابعة للنهي، مثلا: لو نهى الله تعالى عن المعاملة الربوية، ثم عامل شخص بهذه المعاملة كان عاصيا له تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه ليس المراد بالمعصية في الجملتين الموجبة و السالبة - و هما قوله «عليه السلام»: «إنه لم يعص الله و إنّما عصى سيّده» - مخالفة الحرمة التكليفية حتى يصح الاستدلال به و يقال بدلالة النهي على الفساد؛ إذ لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يستقم معنى الحديث؛ إذ لا إشكال في كون مخالفة السيّد عصيانا له «تبارك و تعالى»؛ ضرورة: وجوب إطاعة العبد للمولى شرعا، فهو حكم إلهي، فمخالفته مخالفة لله تعالى و عصيان له، مع إنّ الإمام «عليه السلام» قال: «لم يعص الله»، فنفي المعصية عن مخالفته لسيّده قرينة على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالمعصية مخالفة الحرمة التكليفية، و على إن العبد لم يرتكب حراما. و ذلك أن ما صدر منه لم يكن ممّا لم يمضه الشارع و لم يشرعه، كتزويج المحارم أو التزويج في العدة؛ بل كان ممّا أمضاه و أجازاه.

و لا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به، كما أطلق عليه (1) بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنّه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن (2) ظاهرا في ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم. وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب (3) فراجع و تأمل.

تذنيب (4):

حكى عن أبي حنيفة و الشيباني: دلالة النهي على الصحة، و عن الفخر: أنه وافقهما في ذلك.

فالمراد بالمعصية المنفية: هو القسم الأول، و هو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا نزاع في فساد ما لم يجزه الشارع و لم يمضه.

=====

و الحاصل: أن الرواية تدل بمفهومها على أن العصيان الناشئ عن عدم الإجازة موجب للفساد، و لا تدل على محل البحث و هو أنّ العصيان الناشئ عن النهي موجب للفساد.

(1) أي: على العمل يعني: كما أطلق على العمل بأنّه معصية إذا كان من دون إذن السيّد.

(2) أي: لو لم يكن هذا الحديث المذكور في المتن ظاهرا في عمل لم يمضه الله تعالى «لما كان ظاهرا فيما توهم» من دلالة النهي على الفساد.

(3) أي: سائر الأخبار الواردة في هذا الباب أيضا لا تدل على إفادة النهي للفساد.

### في دلالة النهي على صحة متعلقه

(4) تذنيب: في دفع توهم دلالة النهي عن المعاملات على الصحة مطلقا.

«حكى عن أبي حنيفة» و تلميذه محمد بن الحسن الشيباني «دلالة النهي على الصحة، و عن الفخر» أي: فخر المحققين نجل العلامة الحلّي «قدس الله سرهما» «أنّه وافقهما في ذلك»؛ لأن النهي تكليف، و التكليف مشروط بالقدرة؛ بمعنى: أن يكون كل من الفعل و الترك تحت قدرة المكلف، إذ كل حكم تكليفي لا يتعلق إلاّ بما هو مقدور للمكلف.

ثم لا يكون متعلّق النهي مقدورا إلاّ إذا كان بجميع أجزائه و شرائطه التي هي مورد النهي مقدورا، لو فرض أن المكلف خالف و أتى بالمنهي عنه كذلك - أي: بجميع أجزائه و شرائطه يترتب عليه الأثر بالضرورة، و هذا هو معنى كونه صحيحا. و حينئذ فالنهي عن الشيء يدل على صحته لا محالة.

والتحقيق: أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لاعتبار (1) القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة.

وأما إذا كان عن السبب: فلا (2)، لكونه مقدورا وإن لم يكن صحيحا. نعم؛ قد هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالة النهي على الصحة؛ ولكن المصنف اختار التفصيل في المقام حيث قال: «والتحقيق أنه في المعاملات...» إلخ.

=====

وحاصل الكلام في المقام: أن المصنف قال بدلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات، وفي مورد من المعاملات.

أحدهما: تعلق النهي بالمسبب؛ كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادرا على التمليك - بأن يوجد البيع بحيث يترتب الأثر أعني: الملكية - لما صحّ النهي عنه.

ثانيهما: تعلق النهي بالتسبب كالظهار، فإنّ التسبب به إلى الفراق بين الزوجين مبغوض، بخلاف التسبب بالطلاق إلى البينونة بينهما، فإن لم يترتب الفراق على الظهار كان النهي عنه لغوا؛ إذ المفروض: كون النهي إنما هو بلحاظ ترتب الأثر عليه، لا بلحاظ كونه فعلا مباشرا كالبيع وقت النداء.

ففي هذين الموردين من المعاملات لا - محيص عن دلالة النهي على الصحة؛ لأن المنهي عنه هو المؤثر الذي يتوقف تأثيره على كونه صحيحا؛ إذ الفاسد لا يصلح للسببية.

أما دلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات: فهو فيما إذا كانت العبادة ذاتية - أي: غير متوقفة على قصد القرية - كالسجود مثلا، فإنّ النهي عن هذا القسم من العبادات يدل على الصحة، كما في المعاملات، لأنّ متعلقه مقدور للمكلف، لقدرته على إيجاد السجود مثلا و عدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهي عنه لكانت عبادة صحيحة؛ إذ لا تتوقف عبادته على الأمر به حتى لا يمكن إيجاده مع النهي عنه.

(1) تعليل لدلالة النهي على الصحة في الموردين المذكورين.

(2) أي: و أما إذا كان النهي عن السبب فلا يدل على الصحة، وهذا إشارة إلى القسم الثالث من أقسام المعاملة.

والغرض من هذا الكلام: أنّ النهي عن المعاملة إن كان عن السبب بما أنه فعل مباشري - كالبيع وقت النداء، حيث إن المنهي عنه هو العقد المفوّت لصلاة الجمعة لا العقد المؤثر في الملكية - فلا يدل على الصحة؛ إذ المبغوض هو إيجاد ذات السبب، لكونه من أفعاله المباشرة لا لكونه مؤثرا في الملكية و سببا لها، فالملاحظ هو المعنى

عرفت: أن النهي عنه (1) لا ينافيها.

أمّا العبادات (2): فما كان منها عبادة ذاتية - كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى - فمع النهي عنه يكون مقدورا، كما إذا كان مأمورا به و ما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرية فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال.

المصدري؛ لا معنى اسم المصدر، و من المعلوم: أنّ المنهي عنه - وهو إيجاد ذات السبب مع الغض عن سببته وتأثيره في المسبب - مقدور للمكلف من دون توقف للقدرة على صحته. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لكونه مقدورا وإن لم يكن صحيحا». وهذا تعليل لعدم دلالة النهي عن السبب على الصحة. وحاصل التعليل: لكون السبب مقدورا وإن لم يكن صحيحا.

=====

(1) يعني: أن النهي عن السبب لا ينافي صحته، كما تقدم في البيع وقت النداء فإنه صحيح مع كونه منهيًا عنه.

فالحاصل: أن النهي عن السبب يجتمع مع كل من الصحة والفساد، فيكون السبب المنهي عنه مقدورا مطلقا سواء كان صحيحا أو فاسدا.

(2) لَمَّا فرغ المصنف من بحث المعاملات شرع في بحث العبادات والنهي عنها.

وحاصل ما أفاده في النهي عنها: هو أن العبادات على قسمين:

الأول: ما تكون عباديته ذاتية، مع قطع النظر عن الأمر بها، و من غير توقف عباديتها على قصد القرية؛ نحو: السجود والخشوع والخضوع، و النهي في هذا القسم يدل على الصحة، كما في المعاملات، لأن متعلقه مقدور للمكلف، فإنه قادر على إيجاد السجود وعلى عدم إيجاده، فلو أتى بالسجود المنهي عنه لكان عبادة صحيحة؛ إذ لا تتوقف صحته على الأمر به كي لا يمكن إيجاده مع النهي عنه.

فالمحصّل: أن عباديّة السجود لا- تتوقف على الأمر به حتى يقال بأنّه لا يمكن إيجاده مع النهي عنه لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

الثاني: ما لا تكون عباديته ذاتية؛ بل تتوقف على قصد القرية إذا تعلق به أمر، و حيث إنّ عباديته متوقفة على قصد القرية المتوقف على الأمر به، فإذا تعلق به نهي منع عن تعلق الأمر به، لما مرّ في مبحث اجتماع الأمر والنهي من امتناع اجتماعهما في واحد بعنوانين فضلا عن عنوان واحد كما في المقام. و حينئذ إذا لم يتعلق به الأمر كان غير مقدور؛ لأنّ المفروض: توقف عباديته على تعلق الأمر به، فإذا فرض تعلق النهي به وأتى به

وقد عرفت (1): أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى: أنه لو المكلف لم يكن صحيحاً؛ لأن الأمر لم يتعلق به حتى يصير عبادة صحيحة، والنهي عنه لا يدل على صحته.

=====

نعم؛ لو فرض إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد كان النهي عنه دالاً على صحته.

وكيف كان؛ فالنهي عن العبادات يوجب عدم كون المكلف قادراً على إيجادها عبادة؛ إذ إيجادها عبادة يتوقف على قصد القرية، وقصد القرية يتوقف على الأمر العبادي، والأمر العبادي لا يجتمع مع النهي عنها؛ لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد.

فالمتحصل من الجميع: أن النهي أمّا في المعاملات: فيدل على الصحة في قسمين منهما. وأما في العبادات: فدلالته على الصحة في غير الذاتية منها مجرد فرض، إذ المراد بالعبادة المنهي عنها حينئذ هي العبادة الشأنية - أي: ما لو تعلق به أمر لكان عبادة - كصوم العيدين، و صلاة الحائض، و معلوم: أن النهي عن العبادة بهذا المعنى لا يدل على صحتها إلا بفرض المحال أي: لو فرض محالاً تعلق النهي بها لكان النهي دالاً على صحتها. كما في «منتهى الدراية ج 3، ص 296».

وأما لو كانت العبادة ذاتية: فالنهي عنها يدل على صحتها إذ لا تتوقف عباديتها على الأمر بها كي يقال إن الأمر لا يجتمع مع النهي.

(1) أي قد عرفت سابقاً: أن النهي في هذا القسم من العبادة المحتاجة في عباديتها إلى قصد القرية لا يتعلق بالعبادة الفعلية حتى يدل على صحتها، ويلزم منه اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد؛ بل إنما يكون نهياً عن العبادة الشأنية بمعنى: أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة أي: لا يسقط إلا بقصد القرية، فالنهي حينئذ لا يكشف عن صحتها؛ لأن النهي وإن كان مشروطاً بالقدرة إلا إن القدرة على العبادة الشأنية لا تتوقف على قصد القرية حتى يتوقف على الأمر الملازم للصحة.

ويمكن أن يكون قوله: «وقد عرفت أن النهي...» إلخ إشارة إلى توهم وهو: أنه إذا كان اجتماع الأمر العبادي والنهي محالاً كما سبق في قوله: «وهو محال» فيسقط البحث عن النهي في العبادة رأساً، لأن العبادة الفعلية غير الذاتية المتقومة بقصد الأمر منوطة بالأمر، فكيف يتعلق بها النهي إذا كان اجتماع الأمر والنهي محالاً فلازم ذلك سقوط البحث عن النهي في العبادة.

كان مأمورا به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية فافهم (1).

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بقوله: «أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة بمعنى: أنه لو كان مأمورا به كان الأمر به أمر عبادة».

=====

وحاصل الجواب: أن المراد بالعبادة فيما يمكن تعلق النهي به هو العبادة التقديرية، وهي ما لو أمر به لكان عبادة، لا العبادة الفعلية التي تكون مأمورا بها فعلا، كما تقدم.

(1) يمكن أن يكون إشارة إلى: أن النهي في المعاملات لا يدل على الصحة حتى ما كان عن المسبب أو التسبب، وذلك: لاحتمال أن يكون إرشادا إلى عدم ترتب الأثر بمعنى: أن هذه المعاملة العرفية التي يرتب العرف عليها الأثر لا يترتب عليها الأثر في نظر الشارع؛ بل يمكن أن يكون إشارة إلى لزوم التناقض لو دل النهي على الصحة؛ لأن الصحة ملازمة للإمضاء الشرعي، والنهي ملازم لعدم الإمضاء الشرعي.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتخلص البحث في أمور:

1 - أقسام تعلق النهي بالعبادة مع أحكامها:

أما أقسامه فهي خمسة:

1 - ما يتعلق النهي بذات العبادة؛ كالنهي عن الصلاة حال الحيض.

2 - ما يتعلق بجزئها؛ كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة.

3 - ما يتعلق بشرطها؛ كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب.

4 - ما يتعلق بوصفها الملازم؛ كالنهي عن الجهر والإخفات في القراءة كالجهر في الظهرين، والإخفات في العشاءين والصبح.

5 - ما يتعلق بوصفها غير الملازم؛ كالنهي عن الكون الغصبي حال الصلاة؛ إذ قد تقع الصلاة في غير المغصوب.

أما أحكام هذه الأقسام: فلا إشكال في دخول القسم الأول والثاني في محلّ النزاع؛ لأن جزء العبادة عبادة، والنهي عنه نهى عنها.

والفرق بينهما بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهي: إنه لا يقتضي النهي عن الجزء إلا فساد ذلك الجزء، ولا يقتضي فساد أصل العبادة إلا بالاعتصار على ذلك الجزء الفاسد؛ لأن الاعتصار عليه يوجب بطلان أصل العبادة من أجل النقيصة العمدية، هذا بخلاف النهي عن نفس العبادة، حيث يقتضي بطلانها، ولا علاج لصحتها أصلا.



و أما القسم الثالث: فحرمته لا تستلزم الفساد لا فساد الشرط و لا فساد العبادة المشروطة به؛ لأن الغالب في شرائط العبادة هو التوصيلية كطهارة البدن و الثوب عن النجاسة، فالنهي عن الشرط لا يوجب فساد الشرط فضلا عن فساد العبادة المشروطة به.

و أما القسم الرابع: فالنهي عنه ملازم للنهي عن العبادة؛ فالنهي عن الوصف الملازم يندرج في النهي عن جزء العبادة، إذ المنهي عنه حقيقة هو الموصوف أعني: القراءة و هو جزء العبادة كالصلاة.

و أما القسم الخامس: فخارج عن مسألة النهي عن العبادة، و داخل في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

2 - النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور: مثل: «لا تصلّ و أنت تقرأ العزائم» و «لا تصلّ و أنت لابس الحرير» و «لا تصل الظهرين و أنت تجهر القراءة»، و «لا- تصل و أنت في المكان المغصوب». و الأول مثال لتعلق النهي بالعبادة لأجل تعلقه بالجزء، و الثاني: لأجل الشرط، و الثالث: لأجل الوصف الملازم، و الرابع: لأجل الوصف المفارق.

ثم النهي عن العبادة لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطة في العروض؛ بأن يكون متعلق النهي في الحقيقة نفس هذه الأمور، و كان النهي عن العبادة بالعرض و المجاز، و عليه: فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف بمعنى: أن الحرمة أولا و بالذات تعرض على الجزء أو الشرط أو الوصف، و ثانيا و بالعرض على الصلاة.

و ثانيهما: أن تكون هذه الأمور واسطة في الثبوت - أي: علّة لتعلق النهي بالعبادة - بحيث يكون النهي متعلّقا حقيقة بنفس العبادة لأجل تلك الأمور. فإن كان النهي من قبيل الأوّل بأن كان متعلّقا حقيقة بنفس هذه الأمور فقد عرفت حكمه من حيث الدخول في محل النزاع و عدمه، و قد تقدم دخول القسم الأوّل و الثاني و الرابع إذا كان النهي عن الوصف الملازم.

و أمّا إذا كان من قبيل الثاني أي: بأن كان المقصود هو تحريم نفس العبادات، و هذه الأمور كانت واسطة في الثبوت: فحال هذا النهي حال النهي في القسم الأول من الأقسام الخمسة أعني: النهي عن نفس العبادة.

أما استظهار أحد الوجهين المذكورين فمנוط بخصوصيات الموارد.

3 - أقسام النهي في المعاملات مثل أقسامه في العبادات، و هي خمسة:

1 - المعاملة المنهي عنها لذاتها هي: كالبيع الربوي.

2 - المعاملة المنهي عنها لجزئها؛ كبيع الشاة بالخنزير، حيث يكون بيع الشاة منهيًا عنه باعتبار ثمنه و هو الجزء المقوم للبيع.

3 - المعاملة المنهي عنها لشرطها هي: كالنكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجة، وبيع العنب بشرط أن يعمل خمرا.

4 - المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم هي: كبيع الحصاة و المنابذة.

5 - المعاملة المنهي عنها لوصفها المفارق هي: كنكاح الأمة من غير إذن سيدها و مالكةها.

وقد ظهر حكم هذه من حكم أقسام النهي في العبادات، فلا يكون بيانها ثانيا و على حدة بمهم.

4 - المقام الأول: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد:

و حاصل الكلام في المقام: أنّ النهي المتعلق بالعبادة - سواء كان المنهي عنه عبادة مستقلة نحو: «لا تصل في الدار المغصوبة» أم جزئها نحو: «لا تقرأ العزائم في الصلاة»، أم شرطها نحو: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» - يقتضي الفساد لوجود الملاك و هو الحرمة الكاشفة عن المبعوضة المضادة للمحبوبة المقومة للعبادة. و من المعلوم: أن المحبوبة لا تجتمع مع المبعوضة في شيء واحد، فلا محالة يكون النهي رافعا للأمر، فيفسد المنهي عنه سواء كان نفس العبادة أم جزئها أو شرطها.

و المتحصّل: أن هناك ملازمة بين الحرمة و الفساد و امتناع اجتماع الصحة عند المتكلم و الفقيه مع النهي الدال على الحرمة الذاتية.

أما الصحة عند المتكلم: فلعدم وجود أمر حتى يتحقق الموافقة للأمر أو الشريعة.

و أما الصحة عند الفقيه: فلعدم تمكن المكلف من قصد القرية مع النهي الدال على الحرمة، فإنّ الصحة بمعنى سقوط الإعادة مترتب على إتيان العبادة بقصد القرية.

5 - الإشكال على دلالة النهي على الفساد: بأن يقال: إن النهي لا يدل على الفساد إلا إذا دل على الحرمة الذاتية. و المفروض: عدم دلالة على ذلك - لامتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية - لأن المكلف إن أتى بالعمل بدون قصد القرية - كصلاة الحائض لتمرين الصبي - فلا يتصف بالحرمة؛ لأنّ المحرم هو العبادة التي تتقوم بقصد

القربة و بدون قصدھا لا يكون العمل عبادة حتى تقسد بحرمتھا الناشئة من النهي. و إن أتى بالعمل مع قصد القربة كان مشرّعا؛ إذ لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر على تبة القربة إلا بتشريع ليقصد التقرب به، و حينئذ يحرم العمل للتشريع، و مع هذه الحرمة التشريعية يمتنع اتصافها بالحرمة الذاتية؛ لاجتماع المثلين المستحيل.

و خلاصة الكلام في المقام: أن النهي عن العبادة لما لم يدل على الحرمة الذاتية لا تمتنع اتصاف العبادة بها فلم يدل على الفساد أيضا.

فلا يصح الالتزام بدلالته على فساد العبادة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة...» إلخ.

توضيح ذلك: أن العبادة تارة: تكون شأنية بمعنى: أنه لو أمر به كان عبادة كصوم العيدين بناء على حرمة ذاتا، فهو عبادة شأنية بحيث لو ورد الأمر به من الشارع لكان أمره عباديا كالأمر بصوم سائر الأيام.

و أخرى: تكون العبادة عبادة ذاتية فعلية؛ كالسجود مثلا، ثم المراد بالعبادة في العنوان هو العبادة الشأنية لا العبادة الذاتية الفعلية، فما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية ممنوع؛ إذ لا مانع من اتصاف العبادة الشأنية بالحرمة الذاتية، فإن صوم العيدين عبادة شأنية فيه مفسدة ملزمة أوجبت حرمة الذاتية.

أمّا الوجه الثاني في الجواب فحاصله: منع ما ذكره المستشكل من امتناع الاتصاف بالحرمة الذاتية مع الحرمة التشريعية لاجتماع المثلين المستحيل، لأن مورد اجتماع المثلين المحال هو اتحاد الموضوع، و أمّا مع تعدده فلا يلزم اجتماع المثلين و المقام من هذا القبيل؛ ضرورة: أن موضوع حرمة التشريعية هو الالتزام بكون شيء من الدين مع عدم العلم بأنه منه، و من المعلوم: أن الالتزام فعل قلبي، و موضوع الحرمة الذاتية هو نفس الفعل الخارجي؛ كالسجود من الجنب، و مع تعدد الموضوع لا- تجتمع الحرمتان حتى يلزم اجتماع المثلين المحال.

أمّا الوجه الثالث فحاصله: أنه يمكن البناء على فساد العبادة المنهي عنها و إن لم نقل بدلالة النهي على الحرمة؛ إذ لا أقلّ من دلالته على عدم الفرد المنهي عنه مأمورا به؛ إذ لا- معنى للنهي مع الأمر الفعلي، و بدون الأمر يكون حراما تشريعا، فيكون فاسدا لكفاية الحرمة التشريعية في الفساد.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم دفع اجتماع المثلين؛ لأن الحرمة التشريعية ممّا يتصف به الفعل الخارجي، فيلزم اجتماع المثلين.

قوله: «نعم لو لم يكن النهي» استدراك على قوله: «لكان دالا على الفساد»، و حاصله: أن ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية إنّما هو فيما إذا لم يكن النهي عرضياً؛ كالنهي عن ضدّ الواجب كالصلاة المضادّة للإزالة بناء على كون النهي عن ضدّ الواجب عرضياً، حيث إن المنهي عنه حقيقة هو ترك الإزالة، فالنهي عن الصلاة عرضي، و النهي العرضي لا يقتضي الفساد.

6 - عدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات: إذ لا منافاة بين حرمة المعاملة و بين صحتها بمعنى: ترتب الأثر المقصود عليها؛ كالملكية و الزوجية و نحوهما. هذا بخلاف حرمة العبادة، حيث إنّها لا تجتمع مع الصحة كما عرفت.

و كيف كان؛ فلا ملازمة لغة و عرفاً بين حرمة المعاملة و فسادهما سواء كانت الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشر، كالإيجاب و القبول في وقت النداء. أو كانت متعلقة بالمسبّب بما هو فعل تسببي؛ كتملك المصحف من الكافر الحاصل بالسبب الخاص.

نعم؛ يدل النهي على الفساد إذا كان المنهي عنه أكل الثمن نحو قولهم «عليهم السلام» «ثمن العذرة سحت»، أو كان النهي عن شيء لا يكون عند البائع نحو «لا تبع ما ليس عندك»؛ للتلازم بين الحرمة و الفساد - في هذه الموارد.

قوله: «لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادهما» استدراك على نفي الملازمة لغة و عرفاً بين الحرمة و الفساد في باب المعاملات و حاصله: أنّه لا يبعد دعوى كون النهي عن المعاملة ظاهراً في الإرشاد إلى فسادهما؛ لنقص شرطها أو جزئها، أو لوجود مانع بلا دلالة على حكم تكليفي أصلاً، كما أن الأمر بها ظاهر في الإرشاد إلى الصحة.

أما وجه نفي البعد: فلأنّ الغرض الأصلي في المعاملات هو: بيان صحتها و فسادهما، و لذا يكون الأمر بها إرشاداً إلى صحتها، فلا يدل مثل: «أوفوا بالعقود» إلاّ على صحة العقود لا على وجوبها أو استحبابها، و لكن نفي البعد عن ظهور النهي في المعاملة في الإرشاد إلى الفساد إنّما يكون في المعاملات بالمعنى الأخص، و هي العقود و الإيقاعات لا بالمعنى الأعم، و هو ما لا يعتبر فيه قصد القرينة.

7 - «نعم؛ ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه»، وقال المصنف سابقا: إنّ الحرمة لا تستتبع الفساد شرعا، ثم يستدرك ويقول: لكن الحرمة تستتبع الفساد شرعا لأجل الأخبار الواردة في هذا الباب.

منها: ما في المتن بتقريب: أن تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لإذن سيّده ب «إنه لم يعص الله» يقتضي: فساد كل ما يكون عصيانا له تعالى، فالحرمة التكليفية تقتضي الفساد بمقتضى مفهوم: «إنه لم يعص الله»؛ إذ مفهومه: فساد النكاح إذا كان ممّا حرّمه الله تعالى، فالمستفاد من الرواية: أن الحرمة الإلهية تستلزم الفساد.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «و لا يخفى: أن الظاهر»، و حاصل الجواب عن الاستدلال بالرواية: أن المعصية على قسمين:

1 - المعصية التابعة لعدم إمضاء الشارع.

2 - المعصية التابعة للنهي و مخالفة الحرمة التكليفية ثم محلّ الكلام هو المعصية بالمعنى الثاني، و مورد الرواية هو المعصية بالمعنى الأول، فهي أجنبيّة عن المقام؛ إذ لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يستقم معناها؛ لأن مخالفة السيّد شرعا مخالفة لله تعالى، فالمراد بالمعصية المنفية فيها: هو القسم الأول، و هو خارج عن محل النزاع؛ إذ لا نزاع في فساد ما لم يجزه الشارع و لم يمضه.

8 - تذييب: في دلالة النهي على صحّة متعلقه، كما حكى عن أبي حنيفة و الشيباني بتقريب: أن النهي تكليف، و التكليف مشروط بالقدرة؛ إذ كل حكم تكليفي لا يتعلّق إلاّ بما هو مقدور، و لا يكون متعلق النهي في المعاملات مقدورا إلاّ إذا كان المنهي عنه بجميع أجزائه و شرائطه - التي هي مورد النهي - مقدورا.

فلو فرض: أن المكلف أتى بالمنهي عنه، و خالف النهي يعني: أتى بالمنهي عنه بجميع الأجزاء و الشرائط يترتب عليه الأثر بالضرورة، و هذا معنى كونه صحيحا، و حينئذ فالنهي يدل على الصحة.

إلاّ إن المصنف اختار التفصيل و قال: بدلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات، و في مورد من المعاملات.

أحدهما: تعلق النهي بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادرا على التمليك لم يصح النهي عن البيع.

ثانيهما: تعلق النهي بالتسبيب؛ كالظهار، فإنّ التسبيب فيه إلى الفراق بين الزوجين

مبغوض، بخلاف التسبب بالطلاق، فإن لم يترتب الفراق و البينونة على الظهار كان النهي عنه لغوا؛ لأن النهي إنما هو بلحاظ ترتب الأثر عليه؛ لا بلحاظ كونه فعلا مباشريا.

ففي هذين الموردين من المعاملات لا محيص عن دلالة النهي على الصحة.

أما دلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات: فهو فيما إذا كانت العبادة ذاتية غير متوقفة على قصد القرية؛ كالسجود مثلا، فإن النهي عن هذا القسم من العبادات يدل على الصحة؛ لأن متعلقه مقدور للمكلف لقدرته على إيجاد السجود، فلو أتى بالسجود المنهي عنه لكانت عبادة صحيحة؛ إذ لا تتوقف عباديته على الأمر به حتى لا يمكن إيجاده مع النهي عنه.

9- رأي المصنف «قدس سره»:

1- النهي عن العبادة أو جزئها أو وصفها الملازم يقتضي فسادها؛ دون النهي عن شرطها أو وصفها المفارق.

2- النهي عن المعاملات لا يدل على الفساد؛ إلا فيما إذا كان النهي عن الثمن أو المثلّم فيدلّ على الفساد.

3- يدل النهي على الصحة في المعاملات فيما إذا كان متعلقا بالمسبب أو التسبب.

4- يدل النهي على الصحة في العبادة فيما إذا كانت ذاتية.

ص: 136







وهي: أن المفهوم (3) - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو

=====

في بحث المفاهيم

## مقدمة في تعريف المفهوم

### إشارة

(1) كان الأولى أن يقول المصنف: المقصد الثالث في المنطوق والمفهوم، ولعل التعبير الموجود إنما هو لأجل الفرار عن تعرّض حال المنطوق؛ لأنّ المهم هو بيان حال المفهوم، ولذا قال: «المقصد الثالث في المفاهيم».

(2) مقدمة في بيان معنى المفهوم، وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محلّ الكلام في المقام فنقول: إنّه قد يطلق المفهوم ويراد منه كل ما يفهم من اللفظ من المعنى، في مقابل المنطوق بمعنى الملفوظ، فكل لفظ منطوق بهذا المعنى. هذا هو المعنى اللغوي للمفهوم والمنطوق.

وقد يطلق ويراد منه مطلق ما يفهم من الشيء؛ سواء كان ذلك الشيء لفظاً أم كان غيره؛ كالإشارة والكتابة، ولعلّ هذا هو المعنى العرفي للمفهوم، وهذان الإطلاقان خارجان عن محلّ الكلام، فإن محلّ الكلام هو المفهوم الاصطلاحي في مقابل المنطوق الاصطلاحي، وقد وقع الخلاف في تعريف كل من المنطوق والمفهوم في اصطلاح الأصوليين.

وقد عرّف الحاجبي المنطوق: «بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق». والمفهوم: «بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق»، وتبعه صاحب القوانين.

وقال العضدي في تعريف المنطوق: «أن يكون حكماً لمذكور و حالاً من أحواله»، وفي تعريف المفهوم: «أن يكون حكماً لغير مذكور و حالاً من أحواله»، وقد أطيل فيهما الكلام بالنقض والإبرام طرداً وعكساً. وتركنا ما فيه من النقض والإبرام رعاية للاختصار.

(3) والحق عند المصنف: «أن المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور؛ لا أنّه حكم لغير مذكور».

إخباري، تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقريئة الحكمة (1)، و كان يلزمه (2) لذلك، وافقه في الإيجاب و السلب أو خالفه. فمفهوم إن و منه يعرف المنطوق فيكون حكما مذكورا.

=====

و حاصل الكلام في المقام: أن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو: عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري؛ مثل: عدم وجوب الإكرام المستفاد من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» حيث إنه حكم إنشائي لازم لخصوصية من خصوصيات المعنى المراد من كلمة «إن»، و مثل عدم وجوب الإكرام المستفاد من قولنا: «إن جتني أكرمك»، هذا مثال للحكم الإخباري كما أن الأول مثال للحكم الإنشائي.

فمنطوق قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو وجوب إكرام زيد على تقدير المجيء، و مفهومه هو الانتفاء عند الانتفاء، و منطوق قولنا: «إن جتني فأكرمك»: هو وجوب إكرام المخاطب على تقدير المجيء، و مفهومه عدم وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء.

(1) خصوصية معنى الجملة الشرطية هي تعليق الجزاء بالشرط، و هي مستلزمة للمفهوم أعني: الانتفاء عند الانتفاء الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية، و استفادة تلك الخصوصية إما تكون بالوضع، و إما بالانصراف، و إما بمقدمات الحكمة، فحينئذ:

مفهوم جملة «إن جاءك زيد فأكرمه» - على القول به - قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها، و هي: «إن لم يجئك زيد فلا تكرمه».

### ثم المفهوم على قسمين:

أحدهما: أن يكون المفهوم مخالفا للمنطوق في الإيجاب و السلب كالمثالين المذكورين.

و ثانيهما: أن يكون موافقا للمنطوق في الإيجاب و السلب كقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ (1)** حيث يكون المفهوم حرمة الشتم و الضرب، فيكون موافقا للمنطوق - و هو حرمة التأفف - في الإيجاب.

قوله: «بقريئة الحكمة» متعلق بقوله: «أريد من اللفظ» يعني: و لو كان الدال على تلك الخصوصية قريئة الحكمة لا الوضع.

(2) يعني: كان الحكم الإنشائي أو الإخباري من لوازم ذلك المعنى المنطوقي لأجل تلك الخصوصية. فالأولى تبديل «لذلك» ب «لأجلها».

و المتحصل: أنه يعتبر أن يكون ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه

ص: 140

جاءك زيد فأكرمه مثلاً - لوقيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، و تكون لها (1) خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها. فصح (2) أن يقال: إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا إنه (3) حكم لغير مذكور - كما فسر به (4) - وقد وقع فيه (5) النقض خصوصية المعنى المنطوق، بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمى بالمفهوم، فلا بد أن تكون تلك الخصوصية المعتبرة في المنطوق مدلولاً عليها باللفظ حتى يخرج المفهوم عن المداليل الالتزامية، كوجوب المقدمة و حرمة الضد، فإن اللفظ لا يدل فيهما إلا على ذي الخصوصية و هو وجوب ذي المقدمة، و وجوب الضد الآخر، و نفس الخصوصية تستفاد من الخارج، لا من اللفظ.

=====

(1) أي: للقضية الشرطية الموجبة في المنطوق «خصوصية بتلك الخصوصية» أي:

بسبب تلك الخصوصية كانت القضية اللفظية «مستلزمة لها» أي: للقضية المفهومية.

(2) هذا متفرع على ما أفاده من كون المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور في القضية تقتضيه خصوصية المعنى المنطوق، إذ يصح حينئذ أن يقال: إن المفهوم حكم غير مذكور في القضية اللفظية، ضرورة: أن حرمة إكرام زيد غير مذكورة في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و كذا حرمة الضرب و الشتم فإنها غير مذكورة في قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ .

فالمتحصل: هو أن نفس المفهوم - و هو الحكم الإنشائي أو الإخباري - غير مذكور في المنطوق بلا واسطة و إن كان مدلولاً عليه بذكر الخصوصية المشتملة له في المنطوق.

(3) أي: لا- أن المفهوم حكم لموضوع غير مذكور في المنطوق. فالفرق بين المفهوم و المنطوق على هذا التعريف: أن الموضوع في المنطوق مذكور، و في المفهوم غير مذكور، كالضرب و الشتم الموضوعين للحرمة فإنهما غير مذكورين في المنطوق.

(4) أي: كما فسر المفهوم بأنه حكم لغير مذكور كما عرفت ذلك عن الحاجبي و العضدي.

(5) أي: في هذا التفسير «النقض و الإبرام بين الأعلام».

و حاصل الكلام: أن تعريف المفهوم بكونه حكماً لغير مذكور لا يكون جامعاً لأفراده، و لا مانعاً لغير أفراده. و أما عدم كونه جامعاً للأفراد: فلخروج مفهوم الشرط و مفهوم الغاية عن المفهوم بالمعنى المذكور، فإن الموضوع في مفهوم الشرط - في مثل: «إن

و الإبرام بين الأعلام، مع أنه لا موقع له (1) كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي (2).

و منه (3) قد انقده حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك، كما لا يهمننا بيان أنه (4) من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات جاءك زيد فأكرمه» - هو زيد المذكور في المنطوق، وكذا الموضوع في مفهوم الغاية - في مثل «صم إلى الليل» - هو الليل المذكور في المنطوق.

=====

و أما عدم كونه مانعا لغير أفراد: فلدخول مثل مقدمة الواجب فيه؛ لأن وجوب المقدمة المستفاد من وجوب ذبيها حكم لغير مذكور، إذ المقدمة لم تذكر في القضية المفيدة لوجوب ذبيها، ودخول نحو: وَ سئلَ الْقَرْيَةَ (1) فيه، لأن السؤال حكم لغير مذكور وهو «الأهل»، مع إنه ليس من باب المفهوم وإنما هو من باب المجاز في الحذف، فهو من باب المنطوق.

و كيف كان؛ فلازم ما ذكره في تعريف المنطوق والمفهوم هو: خروج بعض أفراد المنطوق، ودخوله في تعريف المفهوم.

(1) أي: لا موقع لما ذكر من النقص والإبرام، كما أشار المصنف إلى عدم موقع للنقص والإبرام في غير مورد من الموارد.

و كيف كان؛ فقولته: «مع إنه لا موقع له» جواب عن الإشكالات التي أوردوها على تعريف المنطوق والمفهوم طردا وعكسا.

و حاصل الجواب: أن تلك الإشكالات لا موقع لها، لعدم كون هذه التعريفات حدودا حقيقية، بل من قبيل شرح الاسم فلا تجب فيها مراعاة ما تجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الطرد والعكس.

(2) أي: الذي يكون الغرض منه المعرفة في الجملة، ولذا قد يقع التعريف منهم بالأعم، كقول اللغوي: «سعدانة نبت»، وقد يقع بالأخص، كقول النحوي: «الفاعل ما صدر عنه الفعل».

(3) أي: و من كون التفسير المزبور من قبيل شرح الاسم ظهر: حال سائر تفاسير المفهوم، فلا يعتبر فيها الطرد والعكس لكونها من قبيل شرح الاسم، «فلا يهمننا التصدي لذلك» أي: لغير هذا التفسير المنسوب إلى العضدي من سائر التفاسير.

(4) أي: ليس المهم بيان أن المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة. هذا الكلام من

ص: 142

1- يوسف: 82.

المدلول أشبه، و توصيف الدلالة أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق (1).

المصنف إشارة إلى نزاع آخر في باب المفهوم و هو: أنه هل المفهوم من صفات المعنى و المدلول، أو من صفات الدلالة؟ و ليس هنا قول: بأنه من صفات الدال.

=====

## المفهوم من صفات المدلول عند المصنف

و توضيح ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة و هي: أن الصفات على ثلاثة أقسام:

الأول: صفات المدلول كالكلية و الجزئية و نحوهما، مثلا: لفظ الإنسان ليس كليا، و كذا دلالة لفظ الإنسان على معناه ليست كلية، وإنما الكلي هو مدلول الإنسان، و على هذا: فلو اتصف لفظ الإنسان أو دلالاته على معناه بالكلية كان من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، إذ الموصوف الحقيقي هو المعنى لا اللفظ و الدلالة.

الثاني: صفات الدال كالثلاثية و الرباعية و المجردية و المزيديّة. فإنها صفات الألفاظ الدالة على المعاني، لا صفات مدلولها، و لا صفات دلالتها، و لو اتصف أحدهما بهذا النحو من الأوصاف كان مجازا.

الثالث: صفات الدلالة كالتوصيفية و الصراحة و الظهور، فإنها صفات دلالة الألفاظ على معانيها، لأن اللفظ بما هو لفظ لا يكون نصا و كذلك المعنى بما هو معنى، و إنما النص هو دلالة اللفظ على معناه حتى لو اتصف اللفظ أو المعنى بإحدى هذه الأوصاف كان مجازا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد وقع النزاع في المفهوم بأنه من صفات المدلول، إذ المفهوم حكم ملازم لخصوصية المعنى، فلا بد من أن يكون من صفات المدلول، و قد أشار إليه المصنف بقوله: «و إن كان بصفات المدلول أشبه»، لما عرفت من: أن المفهوم من لوازم خصوصية المعنى المنطوق، فالمدلول إما منطوق و إما مفهوم، و يشهد له بعض التفاسير كقولهم: «إن المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق»، و المراد بالموصول أعني: ما في قوله: «ما دل» هو المدلول، فالمتصف بالمفهوم هو المدلول.

قوله: «أو الدلالة» إشارة إلى قول آخر. و الوجه في ذلك: أنه لا يتصف بالمفهوم المعنى، و المدلول من حيث هو المعنى، و إنما يتصف به بلحاظ الدلالة - بمعنى: أن الدلالة لو كانت تابعة سميت مفهوما - يقول المصنف: لا يهمننا التعرض للنزاع تفصيلا، و لكن كون المفهوم بصفات المدلول أشبه حيث قيل في تفسير المنطوق بأنه حكم لموضوع مذكور، و المفهوم حكم لموضوع غير مذكور، أو المنطوق هو حكم مذكور، و المفهوم هو حكم غير مذكور، و من البديهي: أن الحكم هو المدلول لا الدلالة.

(1) يعني: توصيف الدلالة أحيانا بالمفهوم كما يقال: الدلالة المفهومية و المنطوقية «كان من باب التوصيف بحال المتعلق» و هو المدلول لا من التوصيف بحال الموصوف.

وقد انقذ من ذلك (1): أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الأخرى (2) أم لا؟

وبعبارة واضحة: أن توصيف الدلالة بالمفهوم إنما يكون بلحاظ متعلق الدلالة - وهو المدلول - لا باعتبار نفسها، فتوصيف الدلالة بالمفهومية يكون بالعناية و المجاز، فالوصف حينئذ بحال المتعلق لا الموصوف.

=====

(1) أي: ظهر من كون المفهوم ناشئاً من خصوصية المعنى المنطوق، و لازماً لها: أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه يرجع إلى: أن تلك الخصوصية المستتعبة للمفهوم ثابتة بالوضع أو بالقرينة العامة أي: مقدمات الحكمة أم لا، فإن دل المنطوق على تلك الخصوصية لزمه المفهوم، وإلا فلا، وبعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصية لا إشكال في دلالة على المفهوم الذي هو لازمه، فالنزاع في حجية المفهوم يرجع حقيقة إلى النزاع في ثبوته، لا إلى حجيته، فقولهم: «مفهوم الشرط حجة» مبني على المسامحة، إذ الصحيح أن يقال: هل للشرط مفهوم أم لا؟ لأن النزاع في الحقيقة في الصغرى و هو ثبوت المفهوم لا في الكبرى أعني: حجيته.

يعني: ليس النزاع في حجية المفهوم بعد ثبوته كالنزاع في حجية خبر الواحد.

و كيف كان؛ فالنزاع إنما هو في أصل الدلالة لا في الحجية بعد الدلالة.

فقولهم: هل المفهوم حجة أم لا؟ يراد به ما ذكرناه من أنه هل للقضية الشرطية مفهوم أم لا؟

(2) أي: القضية المفهومية. ثم معادل القرينة العامة و الوضع هو القرينة الخاصة الدالة على المفهوم، فإن كان الدال على تلك الخصوصية هو الوضع أو القرينة العامة: فلا إشكال في ثبوت المفهوم، لدلالة تلك الخصوصية المدلول عليها بالوضع أو القرينة على الثبوت عند الثبوت، و الانتفاء عند الانتفاء، و لا نعني بالمفهوم إلا هذا.

و إن كان الدال على تلك الخصوصية قرينة خاصة: فلا يترتب عليه المفهوم في جميع الموارد، لاختصاص تلك القرينة بموردها، نظير قرينة تدل على إرادة الوجوب من الأمر الواقع عقيب الحظر في بعض الموارد، بعد كون وقوعه عقيب الحظر قرينة عامة على إرادة رفع المنع من الأمر، فإن تلك القرينة الخاصة - التي تدل على إرادة الوجوب من الأمر الواقع عقيب الحظر في بعض الموارد - تختص بموردها، و لا تكون قرينة على إرادة الوجوب منه في كل مورد يقع الأمر بعد الحظر، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 310» مع تصرف منا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: هو المفهوم بالمعنى الاصطلاحي، وقد عرف بتعاريف عديدة، قال الحاجبي: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، و المفهوم «ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق» (1) العضدي: المنطوق: «أن يكون حكما لمذكور و حالا من أحواله.

و المفهوم «أن يكون حكما لغير مذكور و حالا من أحواله».

و الحق عند المصنف: أن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا إنه حكم لغير مذكور.

فالمفهوم هو حكم إنشائي، كعدم وجوب الإكرام المستفاد من نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو حكم إخباري، كعدم وجوب الإكرام المستفاد من نحو «إن جئتني أكرمك»، فمفهوم الأول: هو انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء الشرط، و مفهوم الثاني هو: عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء.

ثم ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه خصوصية المعنى المنطوق، بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمى بالمفهوم.

2 - خلاصة ما أورده البعض على تعريف العضدي للمفهوم: بأنه حكم لغير مذكور و حال من أحواله. فيرد عليه تارة: بعدم كونه جامعا. و أخرى: بعدم كونه مانعا.

أما عدم كونه جامعا: فلخروج مفهوم الشرط و الغاية عنه، فإنّ الموضوع في مفهوم الشرط في مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» مذكور في المنطوق و هو زيد، و كذا الموضوع في مفهوم الغاية في مثل: «صم إلى الليل» هو الليل مذكور في المنطوق.

و أما عدم كونه مانعا: فلدخول مثل مقدمة الواجب فيه، لأن وجوب المقدمة المستفاد من وجوب ذبيها حكم لغير مذكور، إذ المقدمة لم تذكر في القضية المفيدة لوجوب ذبيها، إلا إن المصنف يقول: إنه لا مجال للإشكال بعد كون هذه التعاريف لفظية لا حقيقية، إذ لا تجب فيها مراعاة ما تجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الطرد و العكس.

3 - هل المفهوم من صفات المعنى و المدلول، أو من صفات الدلالة؟ و ليس هنا قول:

بأنه من صفات الدال.

التوضيح بعد تمهيد مقدمة و هي: إن الصفات على ثلاثة أقسام:

1 - صفات المدلول كالكلية و الجزئية، كمدلول لفظ الإنسان، فلو اتصف لفظ

الإنسان أو دلالاته على معناه بالكلية لكان ذلك من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، إذ الموصوف حقيقة هو المدلول لا اللفظ.

2 - صفات الدال، كالثلاثية والرابعة فإنهما من صفات الألفاظ الدالة على المعاني، لا من صفات مدلولها، ولا من صفات دلالتها، ولو اتصف أحدهما بهذا النحو من الأوصاف كان مجازا.

3 - صفات الدلالة، كالتوصوية والظهورية، فإنهما من صفات دلالة الألفاظ، لأن اللفظ بما هو لفظ لا يكون نصا ولا ظاهرا، فلو اتصف اللفظ بهما كان مجازا.

فنقول بعد هذه المقدمة: إنه قد وقع النزاع في كون المفهوم من صفات المدلول أو من صفات الدلالة.

و ظاهر المصنف: أنه من صفات المدلول، لأن المدلول إما منطوق وإما مفهوم، والشاهد على ذلك: ما ذكر في تعريف المفهوم، بأنه حكم غير مذكور في المنطوق. ومن البديهي: أن الحكم هو المدلول لا الدلالة.

4 - أن النزاع في المفهوم حقيقة يكون صغريا لا- كبرويا، بمعنى: أن النزاع إنما هو في ثبوت المفهوم وعدمه لا- في حجتيه وعدمها، فقولهم: «مفهوم الشرط حجة» مبنى على المسامحة، إذ الصحيح أن يقال: «هل للشرط مفهوم أم لا؟».

و كيف كان؛ فالنزاع إنما هو في أصل الدلالة لا في الحجية.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - المفهوم حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور في المنطوق.

2 - المفهوم من صفات المدلول لا من صفات الدلالة.

3 - النزاع في بحث المفهوم يكون صغريا لا كبرويا.



إشارة

هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء - كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام - أم لا؟ فيه خلاف (2) بين الأعلام. لا شبهة في استعمالها، وإرادة الانتفاء عند الانتفاء

=====

في مفهوم الشرط

إشارة

(1) الكلام في مفهوم الشرط بمعنى: أنه إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه» فهل تدل هذه الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام بحيث لو قال بعد ذلك: «وإن أحسن زيد إليك فأكرمه» كان ذلك مخصصا لمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه»، أم لا؟ بل لا تدل الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، فيه خلاف.

(2) يعني: اختلف الأصحاب في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه، وقد أشار إلى محل النزاع بقوله: «لا شبهة في استعمالها» أي: الجملة الشرطية، «وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام» واحد، وهذا خارج عن محل الكلام، إذ لا خلاف فيه، ولا إشكال، وإنما الخلاف والإشكال في أن هذا الاستعمال هل هو بالوضع أو بقرينة عامة، كوقوع الأمر عقيب الحظر الذي هو قرينة عامة على عدم الوجوب منه، فإنه يحمل الأمر على ذلك إلا إذا قامت قرينة خاصة على إرادة الوجوب منه، بأن يكون المقام من هذا القبيل قامت قرينة عامة كمقدمات الحكمة على المفهوم، بحيث لا بد من الحمل على المفهوم لو لم تقم قرينة على خلافه من حال أو مقال.

و كيف كان؛ فدلالة الجملة الشرطية على المفهوم مبنية على أمور:

الأول: أن يكون الشرط والقيود في القضية الشرطية راجعا إلى مفاد الهيئة دون المادة، بأن يكون مفادها تعليق مضمون جملة على مضمون جملة أخرى، والتعليق هو ربط أحد الشئيين بالآخر بنحو لا يتخلف عنه ولا يمكن تحقيقه بدونه، فهو يساوق العلية المنحصرة، بمعنى: أن ترتب الجزاء على الشرط يكون من قبيل ترتب المعلول على علته المنحصرة.

الثاني: أن تكون ملازمة بين الجزاء و الشرط.

الثالث: أن تكون القضية الشرطية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة، لا من باب ترتب العلة على المعلول، ولا من ترتب أحد المعلولين على الآخر لعللة ثالثة.

الرابع: أن تكون القضية الشرطية ظاهرة في كون الشرط علة منحصرة للحكم فيها،

في غير مقام، إنما الإشكال و الخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة، و أما القائل بعدم الدلالة: ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة أو العلة فمتى تحققت هذه الأمور: تمت دلالتها على المفهوم، فلا بد للقائل من إثبات هذه الأمور.

=====

قوله: «بأحد الوجهين» أي الوضع و القرينة العامة.

«و أما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة» عن إقامة الدليل على العدم، «فإن له» منع دلالة القضية الشرطية من جهات كثيرة:

- 1 - منع دلالة القضية الشرطية على اللزوم بأن يقال: لا نسلم الملازمة بين الشرط و الجزاء حتى يكون انتفاء الشرط سببا لانتفاء الجزاء، بل الجملة الشرطية إنما تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق، نحو: «إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق»، فإن التلازم بين الطرفين من باب الاتفاق، يعني: لا علية في البين، و عليه: فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء.
- 2 - منع دلالة الشرطية على الترتب بأن يقال: لا نسلم ترتب الجزاء على الشرط - و إن سلمنا الملازمة بينهما - بل الجملة الشرطية إنما تدل على عدم الانفكاك بينهما، و من الممكن أن يكونا موجودين في عرض واحد نحو: «إن كان الخمر حراما كان بيعه باطلا»، مع إنه كلا منهما معلول للإسكار مثلا.
- 3 - منع دلالة القضية الشرطية على نحو الترتب على العلة، بعد تسليم الدلالة على الترتب بأن يقال: لا نسلم دلالة الشرطية على كون الجزاء مترتبا على الشرط بنحو الترتب على العلة التامة؛ بل تدل على كون المقدم علة، أما أنها تامة فلا، إذ من المحتمل كونه علة ناقصة.
- 4 - منع دلالتها على ترتب الجزاء على الشرط نحو الترتب على العلة المنحصرة، بعد تسليم الأمور السابقة أي: اللزوم أو الترتب أو العلية، و ذلك لاحتمال أن يكون لشيء واحد علل تامة متبادلة نحو: «إن كانت الشمس طالعة كانت الغرفة مضيئة»، فإنه لا يدل على عدم إضاءة الغرفة حين عدم طلوع الشمس لاحتمال كونها مضيئة بالسراج أو النار أو الكهرباء.

المنحصرة (1) بعد تسليم اللزوم أو العلية، لكن منع دلالتها (2) على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعا.

وأما المنع عن أنه (3) بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع.

=====

(1) يعني: أو منع دلالة القضية الشرطية على كون الترتب بنحو العلة المنحصرة.

والمتحصل: أن ثبوت المفهوم منوط بما ذكر من الجهات الثلاث، وبدلالة القضية الشرطية على كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة، لا مطلق العلة و لو لم تكن منحصرة، فإنكار دلالة القضية الشرطية على كون الترتب بهذا النحو كاف في عدم ثبوت المفهوم.

(2) هذا إشارة إلى دفع المنع الأول الذي أشار إليه بقوله: «فإن له منع دلالتها على اللزوم»، ومعنى العبارة: أن كون الجملة الشرطية اتفاقية لا لزومية في غاية السقوط، لانسباق اللزوم من الجملة الشرطية قطعا، فإنه لو لم تكن قرينة في البين فهم منها التلازم بين الشرط والجزاء. فقوله: «لانسباق اللزوم...» إلخ تعليل لكون القضية الشرطية لزومية لا اتفاقية، كما هو مقتضى المنع الأول.

وحاصل التعليل: تبادل اللزوم من القضية الشرطية قطعا، والتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم.

(3) أي: المنع عن أن اللزوم بنحو الترتب أو المنع عن كون الترتب بنحو الترتب على العلة - فضلا عن كون الشرط علة منحصرة للجزاء - في محله، وله مجال واسع، إذ لم تثبت دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علة للجزاء - فضلا عن دلالتها على الانحصار - وإن كان بينهما تلازم في الوجود غالبا، فإن التصيير في مثل «المسافر إذا قصر الصلاة أفطر» ليس علة للإفطار، بل هما حكمان متلازمان ثابتان للمسافر غير النايي لإقامة عشرة أيام، وعليه: فليس للقائل بالمفهوم دعوى تبادل اللزوم، وترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العلة المنحصرة، إذ استعمالها في الترتب على العلة غير المنحصرة يكون مثل استعمالها في العلة المنحصرة بلا عناية ومجاز، وبلا رعاية علاقة من العلائق المصححة للتجوز، ومعه كيف تصح دعوى التبادر المزبور؟

وكيف كان؛ فالغرض هو إنكار المفهوم لأجل المنع عن كون اللزوم بنحو الترتب على العلة ومن أنكر المفهوم للقضية الشرطية ينبغي له أن ينكر الأمر الثالث من الأمور الأربعة وهو: ترتب الجزاء على الشرط على نحو العلية يعني: لا يكون الترتب المذكور بالعلية، ولا ينبغي أن ينكر اللزوم وأصل الترتب، إذ هما أمران مسلمان لا يقبلان الإنكار.

و دعوى: تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها (1) في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها؛ بل (2) في مطلق اللزوم - بعيدة (3) عهدتها (4) على مدعيها، كيف؟ و لا يرى في استعمالها فيهما (5)

=====

(1) أي: استعمال الجملة الشرطية «في الترتب على نحو الترتب على» العلة «الغير المنحصرة منها» أي: من العلة نحو: «إذا كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة»، إذ لإضاءة الغرفة أسباب عديدة غير طلوع الشمس.

قوله: «مع كثرة استعمالها» في الحقيقة تعليل لبعده هذه الدعوى.

(2) أي: بل كثيرا ما تستعمل الجملة الشرطية في مطلق اللزوم. و بعبارة واضحة: بل كثرة استعمال الجملة الشرطية في مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العلية - ثابتة، و مع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصرة الذي هو أساس المفهوم.

(3) خير قوله: «و دعوى»، و دفع لها، و قد عرفت وجه بعدها في قوله: «مع كثرة استعمالها..» إلخ.

(4) أي: عهدة الدعوى المذكورة على من يدعيها، فاللازم عليه: إما الجواب عن هذه الموارد، و إما رفع اليد عن الدعوى المذكورة.

(5) أي: كيف تصح دعوى تبادر العلة المنحصرة، مع كون الاستعمال في مطلق اللزوم، و الترتب بنحو العلة المنحصرة على نهج واحد؟ إذ لو صح تبادر العلة المنحصرة من الجملة الشرطية لكان استعمالها في مطلق اللزوم استعمالا في غير الموضوع له، و كان بالعناية و المجاز، لأن التبادر علامة الوضع، مع إنه ليس كذلك، لما عرفت: من أن الاستعمال في مطلق اللزوم كالأستعمال في العلة المنحصرة على نهج واحد بلا عناية أصلا، فاستعمال الجملة الشرطية في الموردین على نهج واحد كاشف عن عدم صحة دعوى التبادر.

فقوله: «كيف؟ و لا يرى..» إلخ دليل على عدم صحة الدعوى المذكورة. نعم؛ قد تستعمل الجملة الشرطية في اللزوم و الترتب على نحو الترتب على العلة المنحصرة نحو: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، إذ طلوع الشمس علة منحصرة لوجود النهار.

وقد تستعمل في اللزوم و الترتب على نحو الترتب على العلة غير المنحصرة نحو:

«كلما كان هذا الشيء إنسانا كان حيوانا»، فاللزوم و الترتب بين الشرط - و هو كون الشيء إنسانا - و بين الجزاء - و هو كون الشيء حيوانا - و إن كان ثابتا و لكن ليس الترتب

عناية ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته (1) كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات.

وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم صحته (2) لو كان له ظهور فيه معلوم.

و أما (3) دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة الزومية إلى ما هو أكمل على العلة المنحصرة، بل على العلة غير المنحصرة، إذ كون الشيء فرسا أيضا علة لكونه حيوانا.

=====

وقد تستعمل في اللزوم الاتفاقي و الترتب الاتفاقي نحو: «كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا»، و نستكشف من استعمالها في هذه الموارد على نهج واحد أنها وضعت لمطلق اللزوم بين الشرط و الجزاء، و عليه: فليس لها مفهوم في جميع موارد استعمالها بل لها مفهوم في بعض الموارد لوجود الأمور المقومة للمفهوم.

فالحق هو: التفصيل في المقام و القول بالمفهوم في بعض الموارد، كما يظهر هذا التفصيل لمن أمعن النظر و أجال البصر في موارد استعمالات الجملة الشرطية. و من هنا يظهر: أن القائل بالمفهوم لا يتمكن من إلزام الخصم بالمفهوم في مقام المخاصمات و المرافعات و الاحتجاجات، فلو كان لها مفهوم لألزم الخصم به، و صح أن يقول في جواب الخصم: «ليس لكلامي مفهوم»، فلو كان كلامه ظاهرا في المفهوم لما صح الجواب بنفي المفهوم.

(1) أي: تكون إرادة مطلق اللزوم بلا عناية، مثل إرادة الترتب على العلة المنحصرة.

«كما يظهر على من أمعن النظر» و الغرض من هذا الكلام هو: الاستشهاد على استعمال الجملة الشرطية في الجامع بين العلة المنحصرة و مطلق اللزوم، و كون الاستعمال في كل منهما بلا عناية بوجهين، أحدهما: موارد الاستعمالات، و الآخر: عدم الإلزام بمفهوم الجملة الشرطية في مقام المخاصمات، و لو كان لها مفهوم لم يكن لعدم الإلزام المزبور وجه، لأن المفهوم كالمنطوق حجة، فإنكار المفهوم مخالف للحجة، فلا يقبل إذ مخالفة الحجة غير مقبولة.

(2) أي: عدم صحة الجواب بنفي المفهوم لو كان لكلامه ظهور في المفهوم، فصحته تدل على عدم ظهور الكلام في المفهوم عند أبناء المحاورة.

(3) إشارة إلى دليل آخر أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم، و هو الانصراف.

أفرادها و هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة (1) جدا، لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اللزوم بين الشرط و الجزاء على أقسام:

=====

1 - أدنى 2 - أوسط 3 - أعلى و أكمل.

فالأول: هو اللزوم الاتفاقي، كما بين نطق الإنسان و نهق الحمار في نحو: «إن كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا».

و الثاني: هو اللزوم على نحو الترتب على العلة غير المنحصرة، كما بين طلوع الشمس و ضياء العالم في مثل: «إن كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء».

و الثالث: هو اللزوم على نحو الترتب على العلة المنحصرة، كما بين طلوع الشمس و وجود النهار في مثل: «إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا».

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إطلاق العلاقة اللزومية - التي تدل عليها القضية الشرطية - منصرف إلى القسم الثالث، لأن الشيء إذا ذكر مطلقا ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأكملية توجب انصراف اللزوم إلى خصوص اللزوم الحاصل بين العلة المنحصرة و معلولها، و من المعلوم: أن العلة المنحصرة تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، الذي يتقوم به المفهوم.

و كيف كان؛ فثبت المفهوم للجملة الشرطية لأجل اللزوم بينهما على نحو الترتب على العلة المنحصرة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال للقول بالمفهوم.

(1) أي: «و أما دعوى الدلالة...» إلخ ففاسدة جدا. و حاصل ما أفاده المصنف في فسادها وجوه:

1 - أن الموجب للانصراف المفيد للإطلاق هو أنس اللفظ بالمعنى الناشئ عن كثرة الاستعمال، دون الأكملية، فإنها لا توجب الانصراف المعتد به. هذا ما أشار إليه بقوله:

«لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف..» إلخ.

2 - أن الانصراف المزبور - بعد تسليم كون الأكملية موجبة له - ممنوع في خصوص المقام، إذ يعتبر في الانصراف أن يكون الفرد المنصرف إليه هو الغالب من حيث الاستعمال، و هو مفقود في محل الكلام، إذ ليس الاستعمال في الفرد الأكمل أغلب من غيره و هو العلة الغير المنحصرة.

3 - منع أكملية اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة و معلولها من اللزوم الثابت بين العلة

هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار لا يوجب (1) أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى.

الغير المنحصرة و معلولها، هذا ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما» أي: بين العلة المنحصرة و معلولها «أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة».

=====

توضيح ذلك: على - ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 319» - أن العلة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط و عدم المانع مع عدم سبب آخر، و من المقرر في محله: تفاوت دخل أجزاء العلة في ترتب المعلول عليها، ففي السبب خصوصية تقتضي وجود المعلول، و ليست هذه الخصوصية في غير السبب، و الشرط و عدم المانع دخيلان في تأثير السبب، و إلا فوجود المعلول يستند إليه لا إلى سائر أجزاء العلة، و تلك الخصوصية مقدمة لسببية السبب سواء وجد معه سائر أجزاء العلة أم لا، و سواء كان هناك سبب آخر أم لا. فليس انحصار العلة من الذاتيات المتنوعة للسبب، و لا من الصفات اللازمة له - كالضحك للإنسان - بل ينتزع الانحصار و عدمه من وجود سبب آخر و عدمه، فليس الانحصار موجبا لأكمالية الخصوصية التي يتقوم بها السبب و يستند إليها المسبب، بل إن تحققت في المسبب أثر السبب آثره في وجود المعلول سواء كان منحصرا أم لا، و إن لم تتحقق فيه: فلا يؤثر في وجوده أصلا، بل الانحصار أجنبي عن سببية السبب.

ثم إن الأولى تقديم هذا الوجه على الوجه الأول بأن يقال: أما أولا: فلا أكملية، و أما ثانيا: فبعد تسليمها لا توجب الانصراف فيرجع جواب المصنف عن الدعوى المذكورة إلى منعها صغرى و كبرى.

أما صغرى: فلعدم كون العلاقة بين العلة المنحصرة و معلولها أكد و أقوى من العلاقة بين العلة الغير المنحصرة و معلولها، لما عرفت: من أن الانحصار ينتزع من عدم سبب آخر، لا عن نفس الخصوصية المقومة للسبب حتى يكون اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها أكمل من اللزوم بين العلة الغير المنحصرة و معلولها.

و أما كبرى: فلعدم كون الأكملية موجبة للانصراف، سيما مع كثرة الاستعمال في غير الأكمل أيضا، كما في المقام، ضرورة: كثرة استعمال الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة لو لم يكن بأكثر.

(1) أي: الانحصار لا يوجب أن يكون الربط بين العلة المنحصرة و معلولها أكد و أقوى من الربط بين العلة الغير المنحصرة و معلولها، بل يمكن ادعاء: إن اللزوم لا يتصف بالكمال و النقص أصلا.

إن قلت: نعم (1)، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي.

قلت: أولاً: هذا (2) فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد

=====

## الاستدلال على مفهوم الشرط بمقدمات الحكمة و الجواب عنه

(1) هذا إشارة إلى الاستدلال لإثبات المفهوم بطريق آخر، وهو: التمسك بالإطلاق.

و حاصل الاستدلال: أن ما تقدم من عدم دلالة الجملة الشرطية بالوضع على انحصار العلة في الشرط وإن كان صحيحاً، إلا إن مقتضى مقدمات الحكمة هو الانحصار، نظير صيغة الأمر حيث إن مقتضى إطلاقها - بركة مقدمات الحكمة - هو كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً لا غيرياً كفاثياً تخييرياً، فذلك في المقام مقتضى إطلاق العلاقة اللزومية ببركة مقدمات الحكمة كونها على نحو العلة المنحصرة لا غيرها، بتقريب: أنه لو كان للشرط المذكور عدل لكان على المتكلم بيانه بأن يقول - بدل «إن جاءك زيد فأكرمه»: «إن جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه»، فعدم بيان العدل - مع كونه في مقام البيان - يقتضي كون الشرط علة منحصرة، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغة الأمر كون الوجوب نفسياً، لأن الوجوب الغيري يحتاج إلى مئونة بيان، إذ كون الوجوب للغير يكون قيداً زائداً، فلا بد من بيانه بعد فرض كون المتكلم في مقام البيان.

و المتحصل: أن مقدمات الحكمة تقتضي انحصار العلة الذي يترتب عليه المفهوم.

(2) أي: التمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العلة في الشرط إنما يصح «فيما تمت هناك مقدمات الحكمة».

و حاصل الكلام في المقام: أن المصنف قد أجاب عن الاستدلال المذكور لإثبات المفهوم بوجهين:

الأول: عدم جريان مقدمات الحكمة في المقام، توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن مقدمات الحكمة إنما تجري فيما يكون قابلاً للإطلاق، ولا ينعقد الإطلاق في معنى أدوات الشرط لأنها حروف، وقد ثبت في محله: أن المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد، فما يدل على الخصوصية المستتعبة للمفهوم هو «إن» الشرطية مثلاً غير قابلة للتقييد، فلا ينعقد الإطلاق، لأن التقابل بين الإطلاق و التقييد - على ما سيأتي إن شاء الله - هو تقابل العدم و الملكة، فالإطلاق دائماً يمتنع بامتناع التقييد، فمورد مقدمات الحكمة حينئذ هو: المعنى القابل للإطلاق و التقييد، فينحصر موردها في المعاني الاسمية، لأنها قابلة للإطلاق و التقييد.



الحرف، كما هاهنا، وإلا (1) لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

و ثانيا: تعيينه (2) من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن، و مقايسته (3) مع تعيين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فإن النفسي

=====

(1) أي: وإن تمت مقدمات الحكمة، و جرت في المعنى الحرفي لما كان معنى حرفيا، و انقلب إلى المعنى الاسمي، إذ مورد مقدمات الحكمة هو المعنى الملحوظ استقلالا، لأن جريانها يستدعي لحاظ المعنى الذي تجري فيها مستقلا حتى يحكم عليه بالإطلاق، و لحاظ الاستقلالية ينافي لحاظ الآلية المقومة للمعنى الحرفي.

(2) أي: تعيين اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها من بين أنحاء اللزوم بالإطلاق بلا معيّن،

و هذا هو الوجه الثاني الذي أجاب به المصنف عن إثبات المفهوم بمقدمات الحكمة، و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية ج 3، ص 322» - أنه بعد تسليم جريانها في المعنى الحرفي، و الإغماض عن الجواب الأول لا يمكن أيضا تعيين العلة المنحصرة بمقدمات الحكمة، و ذلك لأن للعلة المنحصرة خصوصية في مقابل الخصوصيات الأخر، و فرد للعلة المطلقة التي نسبتها إلى أفرادها نسبة واحدة. فإثبات إحدى الخصوصيات بالإطلاق الذي نسبتها إلى جميع هذه الخصوصيات على حد سواء تعيين لأحد الأفراد المتساوية بلا معيّن، و ذلك لتساوي العلة المطلقة بالنسبة إلى جميع أفرادها من العلة المنحصرة و غيرها.

(3) أي قياس تعيين العلة المنحصرة بتعيين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر قياس مع الفارق، فيكون باطلا بالإجماع. فقوله: «و مقايسته» ناظر إلى قوله: «كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي».

و حاصل الفرق: أن الوجوب النفسي وجوب مطلق، بمعنى: أن النفسي واجب مطلقا أي: سواء كان هناك واجب آخر أم لا. فلا مانع من تعيينه بالإطلاق، هذا بخلاف الوجوب الغيري، فإنه مشروط بوجوب الغير، فيحتاج إلى مئونة زائدة مثل: «إذا وجبت الصلاة عليك فتوضأ».

أما العلة المنحصرة فليست كالوجوب النفسي، لما عرفت من أنها خصوصية في مقابل الخصوصيات الأخر - يعني: أنها فرد متساوي لسائر أفرادها - و نسبة الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحدة من دون مرجح لخصوص العلة المنحصرة، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فالفرق بينها و بين الوجوب النفسي ظاهر، و قد أشار إليه بقوله: «فإن الوجوب النفسي هو الواجب على كل حال». فنتيجة الفرق: أنه لا مانع من إثبات الوجوب

هو الواجب على كل حال، بخلاف الغيري فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه (1)، وهذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة: أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط (2) بتقريب: أنه لو لم يكن النفسي بإطلاق صيغة الأمر، هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة في المقام، إذ الإطلاق لا يقتضي كون العلة منحصرة حتى يحمل الإطلاق عليه.

=====

و المتحصل: أن الظاهر من الجملة الشرطية هو: مطلق اللزوم و الترتب، الأعم من كونه على العلة المنحصرة و غير المنحصرة، و الإطلاق ظاهر في الجامع، فكل منهما بالخصوص يحتاج إلى قرينة معينة بلا تفاوت بين العلة المنحصرة و غيرها.

(1) أي: على الوجوب النفسي.

(2) هذا إشارة إلى التقريب الثاني من التمسك بالإطلاق للقول بالمفهوم.

و حاصل الكلام: أن المصنف لما فرغ من بيان دعوى تبادل اللزوم، و دعوى الانصراف، و مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة لإثبات المفهوم أخذ بالاستدلال الرابع - و هو التقريب الثاني من التمسك بالإطلاق - و قال: إن مقتضى إطلاق الشرط في مثل:

«إن جاءك زيد فأكرمه» هو عليه الشرط - أعني: المجيء وحده - لوجوب الإكرام، و هذا يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، لأنه لو لم يكن شرط وجوب الإكرام منحصراً في المجيء لما كان هذا الشرط علة و سبباً للجزاء، بل العلة و السبب هو مع غيره، فكان على المولى بيانه و تقييده بذلك الغير.

و الحال: أن إطلاق الشرط يقتضي كونه علة منحصرة لوجوب الإكرام، و الفرق بين الوجه الثالث و هذا الوجه الرابع هو: أن مصب الإطلاق في الوجه الثالث كان في معنى أدوات الشرط مثل: «إن و إذا» و غيرهما، و مصبه هنا كان في نفس الشرط، كالمجيء في المثال المتقدم، فهذا الإطلاق إطلاق أحوالي للشرط بتقريب: أن المقدم إن كان علة منحصرة صح أن يقال: كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالي، و إن لم يكن كذلك لم يصح ذلك، ففي المثال المذكور: إن لم يكن شرط وجوب الإكرام منحصراً في المجيء، بل كان له شرط آخر كالسلام كان الجامع بين الشرطين هو المؤثر في وجود التالي، مع إن إطلاق الشرط - أعني: المجيء - من حيث الأحوال يقتضي أن يكون في

بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة: أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا (1).

وفيه (2): إنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا إنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفائه.

حال انفراده وعدم انضمامه إلى غيره مؤثرا، كما أشار إليه بقوله: «وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا» أي: مقتضى إطلاق الشرط تأثيره وحده، سواء كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا. فلو لم يكن هذا الإطلاق مرادا للمتكلم لكان عليه البيان والتنبيه على خلافه.

=====

(1) أي: سواء كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا.

و المتحصل: أن إطلاق الشرط من حيث الأحوال دليل على حصر وجوب الإكرام في المثال المتقدم على المجيء، فينتفي بانتفائه، فهذا الوجه أيضا من القرائن العامة على ثبوت المفهوم.

(2) أجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله: (و فيه: إنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم)، وهو الانتفاء عند الانتفاء، لأن الإطلاق - بالمعنى المزبور - لو تم لدل على المفهوم قطعا، لكن الكلام في تماميته.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن إطلاق الشرط - كالمجيء في المثال المذكور - يتصور على وجهين:

أحدهما: الإطلاق في مقام حدود العلة، فيرجع إليه عند الشك و التردد في أنها واحدة أو أكثر، ويسمى بالإطلاق الأحوالي و المقامي.

و ثانيهما: الإطلاق في مقام بيان أنه علة تامة أو بعض العلة، بحيث يحتاج إلى انضمام أمر آخر متقدما أو مقارنا، ويسمى بالإطلاق اللفظي، كإطلاق الرقبة في «أعتق رقبة».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإطلاق الذي لو تم لدل على المفهوم وينفع المستدل هو القسم الأول، إلا إنه قليل جدا، إذ الغالب كون المتكلم في مقام الحاجة إلى الضميمة وعدمها، لا في مقام حصر العلة وعدمه، لأن إحراز المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط و ترتب الجزاء عليه فقط مشكل جدا، إذ الظاهر أنه في مقام كون الجزاء مترتبا على الشرط من دون بيان كون الترتب عليه بنحو الترتب على العلة المنحصرة.

و المتحصل: أنه لو فرض في مورد تمامية الإطلاق فلا مجال لإنكار المفهوم فيه.

فتلخص (1) بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة. أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

و أما توهم (2): أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

=====

(1) أي: فتلخص مما ذكرناه من ردّ أدلة إثبات المفهوم للجملة الشرطية: أنه لم يقم دليل متين على وضع أدوات الشرط مثل: «إن» و«لو» الشرطيتين وغيرهما للخصوصية المستتبعة لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، إذ هي وضعت لمطلق السببية واللزوم، لا لخصوص السببية المنحصرة، ولم تقم على العلة المنحصرة قرينة عامة ومقدمات الحكمة والانصراف من إطلاقها إلى الفرد الكامل وهو ترتب الجزاء على الشرط، على نحو الترتب على العلة المنحصرة منتف جدا.

أما قيام القرينة العامة أحيانا سواء كانت مقدمات الحكمة أم غيرها كالانصراف: وإن كان غير قابل للإنكار، ولكنه لا يجدي في إثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطية كما هو المدعى، لأن المثبت للمفهوم كذلك إما وضع أدوات الشرط للعلة المنحصرة المستتبعة للمفهوم، وإما القرينة العامة بأبحاثها - الثلاثة من الانصراف، والإطلاق الناشئ من جريان مقدمات الحكمة في نفس أدوات الشرط، وإن كانت موضوعة لمطلق الربط بين الشرط والجزاء، والإطلاق الجاري في حالات الشرط - فهي غير موجودة في جميع الموارد، ووجودها في بعض الموارد غير مفيد لإثبات ما هو المقصود في المقام.

و المتحصل: أن قيام القرينة العامة النادرة أحيانا في بعض الموارد لا ينفع بحال القائل بالمفهوم في جميع موارد استعمال الجملة الشرطية، لأنه من الأصولي، والأصولي يبحث عن المسائل الأصولية على نحو الكلي الجاري في جميع الموارد.

(2) أي: هذا أيضا تمسك بإطلاق الشرط لإثبات تعيينه في العلية والتأثير، ونفي العدل عنه كما أشار إليه بقوله: «أن مقتضاه تعيينه» أي: مقتضى الإطلاق تعين الشرط في التأثير، ولازم تعيينه هو الانتفاء عند الانتفاء، فالتمسك بإطلاق الشرط لإثبات تعيينه في التأثير ونفي العدل نظير التمسك بإطلاق صيغة الأمر لإثبات الوجوب التعيني ونفي العدل عنه.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الإطلاق في المقام يمكن أن يكون نافيا للانضمام الذي يقتضيه العطف بالواو، ويعبر عنه بالإطلاق الواوي أي: لو كان شيء

ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه - واحداً كان أو متعدداً - دخيلاً في تأثير الشرط لكان معطوفاً عليه بالواو مثل: «إن جاءك زيد و حفظ درسه فأكرمه».

=====

و يمكن أن يكون الإطلاق نافياً للعدل الذي يقتضيه العطف ب «أو» ويعبر عنه بالإطلاق الأوي. أي: لو كان شيء آخر أيضاً علّة لتحقيق الجزاء لكان معطوفاً على الشرط ب «أو» نحو: «إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه». و الفرق بين الإطلاق هنا و الإطلاق السابق الذي تقدم في قوله: «ربما يتمسك...» إلخ هو: أن الإطلاق السابق انضمامي، و الإطلاق هنا عدلي، فيكون مثبتاً لتعين الشرط في العلية و المؤثرية، و نافياً لوجود عدل للشرط، نظير إطلاق صيغة الأمر في كونه معيناً للوجوب التعييني، فإن الوجوب التخييري و إن كان من أقسام الوجوب إلا- إنه محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كأن يقول: «صم أو أطمع». فالإطلاق في المقام كإطلاق صيغة الأمر مثبت للتعيين و الانحصار، و ناف للعدل.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مقتضى الإطلاق هو: عدم وجود عدل للشرط مؤثر وحده في تحقق الجزاء، و لو كان لعطفه المتكلم ب «أو» و يقول: «إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه»، فمن الإطلاق و عدم العطف نستكشف كون الشرط علة منحصرة للجزاء. غاية الأمر: أن الإطلاق العدلي مترتب على الإطلاق الانضمامي بمعنى: أن الإطلاق الانضمامي ينفي الانضمام و يثبت الاستقلال في العلية. و هذا الإطلاق ينفي العدل و يثبت بأن العلة المستقلة واحدة، و ليس له عدل أصلاً.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التوهم هو: فساد قياس العلة المنحصرة بالوجوب التعييني، لكونه مع الفارق.

و حاصل الفرق: أن الوجوب التعييني مغاير للوجوب التخييري ثبوتاً و إثباتاً. أما مغايرتهما ثبوتاً: فلأن مصلحة الوجوب التعييني غير مصلحة الوجوب التخييري، حيث إن المصلحة في الوجوب التعييني قائمة بنفس الواجب، و في الوجوب التخييري قائمة بالجامع بين الأمرين مثل: «صم أو أعتق»، أو قائمة بكل منهما مع عدم إمكان الجمع بين المصلحتين، لسقوط الوجوب بإتيان أحد الشئيين اللذين تقوم بهما المصلحتان.

و أما مغايرتهما إثباتاً: فلاحتياج الوجوب التخييري إلى بيان العدل بمثل كلمة «أو»

كان نحوه واحدا. و دخله (1) في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتا، و كان الإطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج (2) كأن يقول: «صم أو أعتق» بخلاف التعييني فإنه لا يحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الوجوب مثل: «صل»، و لما كان الإطلاق أمرا عدميا، فمقتضاه: عدم جعل العدل، و ليس الوجوب التعييني إلا ذلك و هذا بخلاف العلة المنحصرة و غيرها، فإنه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول، لأن صفة الشرطية منتزعة عن خصوصية ذاتية محضنة، و الذاتيات لا تقبل التخيير، لأنها لا تتخلف، فالشرطية قائمة بالشرط الواحد، و المتعدد على وزان واحد، لا أنها قائمة بالمتعدد تخييرا، و بالواحد تعيينا حتى يكون الإطلاق مقتضيا للثاني، كإطلاق صيغة الأمر.

=====

و كيف كان؛ فاتضح فساد قياس العلة المنحصرة و غيرها بالوجوب التعييني و التخيري بعد ما ذكرناه من الفرق.

و المتحصل: أنه ليست الشرطية في الشرط المتحد مغايرة للشرطية في الشرط المتعدد، بل كلتاهما على نحو واحد كما أشار إليه بقوله: «و ليس في الشرط نحوها يغاير نحوه»، كما كان في الوجوب كذلك أي: نحوها مغايرا، و كان الوجوب في كل من الواجب التعييني و التخيري متعلقا بالواجب بنحو يغاير تعلق الوجوب بالواجب بنحو آخر، بمعنى: أنه لا بد في الوجوب التخيري منهما من العدل، دون الوجوب التعييني، فإن الوجوب فيه يتعلق بالواجب بغير عدل.

(1) أي: و دخل الشرط في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال في النحو الواحد.

أو المتعدد ثبوتا، فلا- تتفاوت الحال إثباتا أيضا لتفرع الإثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان كالوجوب كي يكون أحدهما موافقا للإطلاق أي: ما لا يكون له العدل كالوجوب التعييني يثبت بالإطلاق، إذ فرق واضح بين الوجوب التعييني و التخيري، و بين الشرط الواحد و المتعدد، إذ الأولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتا و إثباتا.

و لذا يمكن إثبات التعيينية بالإطلاق دون الأخيرين، لكون الشرطية فيهما بنحو واحد ثبوتا و إثباتا، بحيث يكون الإطلاق بالنسبة إليهما على حد سواء. فلا يمكن إثبات العلة المنحصرة بإطلاق الشرط، و يمكن إثبات الوجوب التعييني بإطلاق صيغة الأمر، فقياس الشرط بإطلاق صيغة الأمر يكون قياسا مع الفارق.

(2) تعليل لإثبات الإطلاق للوجوب التعييني. و حاصله: أن ما له العدل - كالوجوب التخيري - محتاج إلى زيادة مئونة ثبوتا و إثباتا على أصل الوجوب، و من المعلوم: أن

ما له العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل: أو كذا، واحتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث (1) كان مسوقا لبيان شرطيته بلا مقتضى الإطلاق هو عدم التقييد، والعدل قيد للوجوب التخيري والإطلاق ينفيه، فيثبت به كون الوجوب تعيينيا.

=====

قوله: «و احتياج» إشارة إلى توهم وهو: أن حال العلة المنحصرة وغيرها حال الوجوب التعيني والتخيري في احتياج كليهما إلى البيان، فإن كان الشرط منحصرا لم يحتج إلى العدل، و كان مطلقا، كقوله: «إن سافرت فقصر الصلاة»، كعدم احتياج الوجوب التعيني إلى البيان، وكفاية الإطلاق في إثباته.

و إن لم يكن منحصرا: احتاج إلى بيان العدل، كقوله: «إن سافرت أو خفت على نفسك فأفطر الصوم»، كاحتياج الوجوب التخيري إلى بيان العدل، فبيان العدل يكشف عن اختلاف الشرطية في الشرط المنحصر وغيره سنخا، كاختلاف الوجوب التعيني والتخيري كذلك.

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بقوله: «إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية».

وحاصل هذا الجواب: أن بيان تعدد الشرط في مورده إنما يكون لبيان أن للجزاء شرطين يكون كل منهما بالاستقلال مؤثرا تاما مع كون الشرطية في كل منهما على نهج واحد، من دون تفاوت بينهما في التأثير، فكل منهما شرط مطلق من غير تقييد في شرطية كل منهما بالآخر. هذا بخلاف الوجوب التخيري، حيث إنه مقيد إثباتا ببيان العدل، كتقييده ثبوتا بسبب المصلحة كما تقدم، فبيان العدل في الوجوب التخيري ينافي الإطلاق، بخلاف ذكر العدل في الجملة الشرطية كالمثال: «إذا سافرت أو خفت على نفسك فأفطر الصوم». فأفطار الصوم لا ينافي إطلاق شرطية السفر للإفطار، فأطلاق الشرطية يصدق على كل من الشرطين بوزان واحد، بخلاف الوجوب، فإن التخيري منه ينافي إطلاق الوجوب، إذ لا يصدق عليه إلا الوجوب المقيد بالعدل، فالنتيجة - كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 333» - أن بيان العدل في الجملة الشرطية لا ينافي الإطلاق أي إطلاق الشرطية والمؤثرية بخلاف بيان العدل في الوجوب التخيري، فإنه ينافي الوجوب ثبوتا وإثباتا.

(1) تعليل لقوله: «لا تختلف» يعني: لَمَا كان كل من الشرط المنحصر وغيره تاما في شرطيته كان الإطلاق بالنسبة إلى كل منهما على حد سواء، ولذا لا يكون عدم ذكر

إهمال و لا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف.

هذا، مع إنه لو سلم (1) لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت: أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجه:

=====

الشرط الآخر - على تقدير وجوده واقعا - مخلا بالإطلاق، و لا موجبا للإهمال، بل يكون الشرط المذكور في الكلام مؤثرا تاما. بخلاف إطلاق الوجوب، فإنه لو لم يكن في مقام الوجوب التعييني كان الكلام مهملًا، و لا يستفاد منه خصوص التعييني و لا التخيري.

و المتحصل: أنه إذا قال المولى: «إن سافرت فأفطر الصوم»، و لم يذكر موجبا آخر للإفطار - أعني الخوف على النفس - كان هذا الإطلاق صحيحا، إذ مقتضاه كون السفر علة للإفطار مطلقا، بمعنى: إنه ليس هناك بعض أفراد السفر غير موجب للإفطار. و هذا الإطلاق لا ينافي إيجاب الخوف على النفس للإفطار أيضا، إذ شرطية الشرط موجودة حتى في صورة التعدد، و لا تتفاوت شرطية الشرط حين الوحدة مع شرطيته حين التعدد.

و هذا بخلاف الوجوب، فإن المولى إذا كان في مقام البيان لا بد له أن يبين العدل - لو كان - فلو قال: «أطعم» مطلقا فيما كان الواجب أحد الأمرين - الصيام أو الإطعام - فلا بد و أن يكون في مقام الإهمال، إذ وجود العدل ينافي وجود الإطلاق مطلقا.

و بالجملة: أن إطلاق الشرط لا ينافي وجود شرط آخر، و إطلاق الواجب ينافي وجود العدل. فإطلاق الشرط لا يدل على عدم شرط آخر حتى يدل على المفهوم، بخلاف الواجب فإن إطلاقه يدل على عدم واجب آخر الموجب لكون الواجب تعيينيا.

قوله: «فتأمل تعرف» إشارة إلى دقة النظر حتى يعرف حال قياس إطلاق الشرط بإطلاق صيغة الأمر بأنه قياس مع الفارق، إذ لا يمكن إثبات كون الشرط علة منحصرة للجزاء بسبب الإطلاق، كما يمكن إثبات كون الواجب تعيينيا من جهة إطلاق صيغة الأمر.

(1) أي: لو سلم كون الشرطية مختلفة بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخا، و قيل: بأن إطلاق الشرط يكون مثبتا للشرطية المنحصرة، كإثبات الإطلاق للوجوب التعييني كان هذا المقدم غير مجد للقائل بالمفهوم، لكون هذا الإطلاق نادرا، و اتفاقيا لعدم كونه بمقتضى الوضع أو القرينة العامة، كما يدعيه القائل بالمفهوم، و قد عرفت سابقا: أن إطلاق الشرط قد يكون لبيان كون الشرط علة منحصرة للجزاء.



ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه (2) شرطا، فإن قوله تعالى (3): **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ** (4) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن

=====

### أدلة المنكرين للمفهوم

أدلة المنكرين للمفهوم (1) أحد الوجوه التي استدلت بها المنكرون للمفهوم: ما نسب إلى السيد المرتضى «قدس سره» (1)، و حاصل هذا الوجه: أن فائدة الشرط هو تعليق الحكم به كتعليق وجوب الإكرام بالمجيء في نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فمعنى كون المجيء شرطا لوجوب الإكرام هو: توقف الحكم بوجوب الإكرام على وجود المجيء ولا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، إذ من الممكن أن يقوم شرط آخر مقام هذا الشرط، فلا ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط المذكور في القضية، لأنه ليس بممتنع أن يكون للحكم في الجزء شروط متعددة ينوب بعضها عن بعض، ولا يخرج الشرط الأول عن كونه شرطا حين نابه شرط آخر، فالنتيجة: إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء، إذ يمكن أن يخلفه شرط آخر، والأمثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا و شرعا و عرفا. (2) أي: لا يخرج الشرط الأول عن كونه شرطا، وعدم الخروج يكشف عن عدم كونه علة منحصرة حتى يدل على المفهوم.

(3) سورة البقرة، آية 282.

(4) هو من أمثلة قيام شرط آخر مقام الشرط الأول شرعا، لأن المستفاد من قوله تعالى هو: تعليق الحكم أعني: قبول قول الشاهد الواحد بانضمام شاهد آخر إليه، فانضمام الشاهد الثاني إلى الشاهد الأول شرط في قبول الشاهد الأول. ثم علمنا من جملة أخرى في الآية - وهي قوله تعالى: **فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ** (2) - أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول أيضا، ثم علمنا من الرواية: أن ضم يمين المدعي يقوم مقام الثاني، فقيام بعض الشروط مقام بعضها مما لا إشكال فيه، فحينئذ

ص: 163

1- الذريعة إلى أصول الشريعة، ق 1، ص 406.

2- البقرة: 282.

ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا، فنيابة بعض الشرط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا.

و الجواب (1):

أنه «قدس سره» إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في لا ينتفي الجزء عند انتفاء الشرط لقيام آخر مقامه، وهذا دليل على عدم كون الشرط علة منحصرة حتى يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

=====

و كيف كان، فنيابة بعض الشروط عن بعض كثيرة شرعا وعقلا و عرفا. أما شرعا:

فكنيابة غسل الجنابة و التيمم عن الوضوء و أما عقلا: فكنيابة شق البطن عن قطع الرأس، إذ كلاهما شرط عقلي لزهوق الروح.

أما عادة فكنيابة الدرج عن السلم في الصعود إلى السطح. ثم إن المراد بالشرط في الآية المباركة هو جملة: إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (1) فمعنى الآية «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم».

فالحاصل: إنه مع قيام بعض الشروط مقام بعض لا ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط حتى يقال: بأن الشرط يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(1) توضيحه: يتوقف على مقدمة وهي: أن إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض تارة: يكون بحسب مقام الثبوت و في الواقع. و أخرى: بحسب مقام الإثبات و دلالة القضية الشرطية عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن مراد السيد المرتضى «قدس سره» بإمكان نيابة بعض الشروط عن بعض: إن كان إمكانها بحسب مقام الثبوت فهو غير قابل للإنكار، و لا ينكره المدعي للمفهوم، و إنما يدعي دلالة القضية الشرطية على عدم وقوع هذا الممكن الذاتي في مقام الإثبات. و من البديهي: إن مجرد إمكان قيام بعض الشروط مقام بعض في القضية الشرطية لا ينفي المفهوم بعد دلالة القضية على عدم قيامه مقامه في مقام الإثبات.

و أما إن كان مراده: احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور في القضية الشرطية في

ص: 164

1- البقرة: 282.

مقام الثبوت، وفي الواقع: فهو مما لا يكاد ينكر ضرورة: أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه: فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً (1)، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً كما لا يخفى.

ثانيها (2):

أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات، و الملازمة - كبطلان التالي - ظاهرة.

مقام الإثبات ففيه: أن مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لأنه يدعي ظهور الجملة الشرطية في الانتفاء عند الانتفاء، و عدم نيابة شرط مقام الشرط المذكور فيها، و من البديهي: أن الاحتمال لا يصادم الظهور وإلا لا يبقى اعتبار للظهور أصلاً.

=====

وعليه: فلا مانع عن حجية الظهور في المفهوم والأخذ به، و عدم الاعتناء بالاحتمال على خلاف الظهور في المفهوم في القضية الشرطية.

(1) أي: لو كان احتمال قيام شرط مقام الشرط المذكور في الجملة الشرطية راجحاً أو مساوياً للدلالة على المفهوم، لمنع ذلك عن الأخذ بالمفهوم في القضية الشرطية، و لكن ليس في كلام السيد ما يثبت رجحان الاحتمال أو مساواته للدلالة على المفهوم.

(2) و هذا الوجه الثاني - من الوجوه التي استدلت بها المنكرون - استدلال بالقياس الاستثنائي على نفي المفهوم للشرط.

و الاستدلال بالقياس الاستثنائي إنما يتم بعد ثبوت أمرين: هما الملازمة و بطلان التالي.

فيقال في تقريب القياس الاستثنائي: أنه لو دل الشرط على المفهوم - الانتفاء عند الانتفاء - لكان بإحدى الدلالات الثلاث أي: المطابقة أو التضامن أو الالتزام، و التالي باطل فالمقدم مثله.

فأما الملازمة بين المقدم و التالي: فظاهرة لانحصار الدلالة اللفظية في الدلالات الثلاث.

و أما بطلان التالي: فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقياً و لا تضمنياً و لا التزامياً للجملة الشرطية، إذ ليس الانتفاء عند الانتفاء تمام الموضوع له، و لا جزؤه لأن الجملة الشرطية موضوعة للثبوت عند الثبوت. و من البديهي: أن بين الثبوت كذلك و الانتفاء عند الانتفاء بون بعيد، و ليس أحدهما عين الآخر كي تكون الدلالة بالمطابقة، و ليس جزؤه حتى تكون تضمنية، فبطلانها ظاهر.

ص: 165

وقد أجيب عنه: بمنع بطلان التالي (1)، وأن الالتزام ثابت، وقد عرفت (2) بما لا مزيد عليه: ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها (3):

قوله تبارك و تعالى: **وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا** (4).

وأما الدلالة الالتزامية: فلأنها مشروطة باللزوم العقلي كما بين العمى والبصر، أو باللزوم العرفي كما بين الحاتم والجود، ولا ملازمة عقلا ولا عرفا بين الثبوت، وبين الانتفاء عند الانتفاء فإذا فات الشرط فات الدلالة الالتزامية. هذا معنى بطلان التالي. وبطلان التالي - أعني انتفاء الدلالات الثلاث - ينتج بطلان المقدم، وهو دلالة الشرط على المفهوم بإحدى الدلالات الثلاث.

=====

فالنتيجة هي: عدم دلالة الجملة الشرطية بشيء من الدلالات الثلاث على المفهوم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه الثاني على نفي المفهوم.

(1) و حاصل الجواب عن هذا الوجه هو: أن الشرط وإن كان لم يدل على المفهوم بالمطابقة أو التضمن إلا إنه يدل عليه بالالتزام، فالمفهوم مدلول التزامي للقضية الشرطية، إذ لازم الثبوت عند الثبوت هو: الانتفاء عند الانتفاء، وإلا فلا معنى لتعليق حكم الجزاء على الشرط.

(2) أي: عرفت عند أدلة القائل بالمفهوم ما قيل في الدلالة على المفهوم، أو يقال في منع الدلالة عليه أي: الجملة الشرطية لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء لا وضعاً ولا انصرافاً ولا إطلاقاً.

**تقريب الاستدلال على عدم المفهوم بقوله تعالى: وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا 166**

(3) تقريب الاستدلال بهذا الوجه الثالث من وجوه المنكرين هو: أن الجملة الشرطية قد استعملت في هذه الآية الشريفة، ولا مفهوم لها، إذ لو كان لها مفهوم لكان المعنى جواز الإكراه على البغاء حين عدم إرادة التحصن، ومن المعلوم: حرمة الإكراه على البغاء والزنا مطلقاً أردن التحصن أم لا. فيثبت المدعي وهو عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم؛ إذ آية القرآن أقوى شاهد على المدعى.

وبعبارة أخرى: أنه لو كان للشرط مفهوم لدل على جواز إكراههن على الزنا إن لم يردن التحصن، مع إنه من الضروري: حرمة إكراههن على البغاء مطلقاً من دون فرق بين إرادة التحصن وعدمها، فلا محيص عن إنكار المفهوم والالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية عليه.

(4) سورة النور آية: 33.

وفيه (1): ما لا يخفى، ضرورة: إن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له - أحيانا وبالقرينة - لا يكاد ينكر كما في الآية وغيرها.

وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة كما عرفت (2).

=====

(1) و حاصل ما أجاب به المصنف عن هذا الوجه الثالث: إن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحيانا وبالقرينة الخاصة الدالة على عدم المفهوم مما لا يكاد ينكر. و القائل بالمفهوم إنما يدعي دلالة الشرط عليه وضعا أو انصرافا أو إطلاقا بمقدمات الحكمة، و من المعلوم: أن تلك القرينة الخاصة على عدم المفهوم لا تنافي دلالة الشرط عليه بالوضع أو الانصراف أو الإطلاق. هذا ملخص الجواب عن الاستدلال بالآية المباركة.

و أما تفصيل ذلك فيتوقف على مقدمة وهي: أن الشرط على قسمين:

1 - ما يكون شرطا للحكم من دون دخل له في تحقق موضوع الحكم أيضا؛ بحيث إذا انتفى الشرط فالموضوع باق على حاله كما في نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه».

2 - ما يكون شرطا للحكم مع دخله في تحقق موضوع الحكم أيضا؛ بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلا كما في نحو: «إن رزقت ولدا فاختنه»، و «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، ويعبر عن هذا القسم الثاني بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع بين الأعلام من حيث ثبوت المفهوم وعدمه إنما هو القسم الأول من الشرط، و أما القسم الثاني الذي إذا انتفى الشرط ينتفي موضوع الحكم فهو خارج عن محل البحث و الكلام، لأنه إذا لم يرزق الولد أو لم يركب الأمير فلا ولد كي يجب ختانه أو لم يجب، أو لا ركاب حتى يجب الأخذ به أو لم يجب، و الشرط في الآية من القسم الثاني دون الأول؛ حيث إن الإكراه لا يتحقق إلا على ما لا يريده النفس، ففي الآية المباركة: لا يتحقق الإكراه موضوعا في صورة إرادة البغاء، فإن الفتيات إذا لم يردن التحصن فلا إكراه هناك كي يحرم أو لا يحرم، فوزان الآية الشريفة وزان إن رزقت ولدا فاختنه، فالجملة الشرطية فيها سيقت لبيان تحقق الموضوع، فالآية الشريفة خارجة عن محل الكلام، فلا وجه للتمسك بها لنفي المفهوم أصلا.

و المراد من غيرها في قوله: «و غيرها» هي: القضايا الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع كمثال: «إن رزقت ولدا فاختنه».

(2) أي: كما عرفت عند نقل أدلة المثبتين للمفهوم.

بقي هاهنا أمور:

الأمر الأول (1):

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، و حاصل الكلام في المقام: أن القائل بالمفهوم إنما يدعي ظهور الجملة الشرطية في المفهوم وضعا أو إطلاقا ناشئا عن مقدمات الحكمة التي هي قرينة عامة، و من المعلوم: أنه لا يدعي الدلالة الوضعية أو الإطلاقيّة على المفهوم حتى في موارد قيام القرينة الخاصة على عدمه، فهو كمن يدعي وضع صيغة الأمر للوجوب، مع اعترافه باستعمالها كثيرا في النذب بالقرائن.

=====

(1) في قانون أخذ المفهوم، و المقصود من عقد هذا الأمر الأول: بيان ما هو ضابط كلي لأخذ المفهوم: هل هو انتفاء شخص الحكم الحاصل بإنشائه في القضية المنطوقة أو انتفاء سنخ الحكم ونوعه.

وقد توهم بعض: أن المناط فيه هو انتفاء شخصه لا نوعه، و استدل عليه بأن الشرط الواقع في القضية المنطوقة - في: مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» - إنما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه في تلك القضية، و قضيتها هو: انتفاء ذلك الحكم الشخصي بانتفاء شرطه لا سنخه ونوعه، لأن الشرط في ظاهر القضية لم يقع شرطا لسنخ الحكم.

وقد أورد عليه المصنف بقوله: «لا انتفاء شخصه، ضرورة: انتفائه عقلا...» إلخ.

و حاصل إيراد المصنف: أن انتفاء شخص الحكم قطعي عقلا، لأن الحكم الشخصي ينتفي بانتفاء الشرط بضرورة العقل، و ليس انتفاؤه من باب المفهوم، بل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، ولذا ينتفي شخص الحكم في اللقب أيضا مع إنه لا مفهوم له بالاتفاق، مثلا: إذا قيل: «أكرم زيدا» ينتفي شخص هذا الحكم بانتفاء زيد بحكم العقل، و ليس ذلك من باب المفهوم، ولذا لو قيل: «أكرم عمروا» لا ينافي ذلك قوله: «أكرم زيدا»، لأن إثبات الشيء كوجوب إكram زيد لا ينفى ما عداه كوجوب إكram عمرو.

و كيف كان؛ فالحق عند المصنف: أن المعيار في كون القضية الشرطية ذات مفهوم هو انتفاء طبيعة الحكم المعلقة في المنطوق على شرط.

و الوجه في ذلك: أنه لو لم يكن المعلق طبيعة الحكم، بل كان شخصه لما كان انتفاؤه من باب المفهوم، بل كان انتفاؤه بانتفاء موضوعه عقليا، كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه، نظير القضية المسوقة لبيان وجود الموضوع مثل: «إن رزقت ولدا فاختته»، فإن مثل هذه القضية لا مفهوم لها و ليست موردا للنفي و الإثبات عند القائلين للمفهوم

ص: 168

ضرورة: انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام (1) في أن والمنكرين له، فلا بد أن يكون مورد النزاع هو الحكم الذي يمكن وجوده مع انتفاء ما علق عليه من الشرط، كوجوب الإكرام الذي يمكن وجوده حين انتفاء المجيء أيضا، فلا محيص حينئذ عن كون الحكم المعلق في المنطوق على الشرط كليا ذا أفراد حتى يمكن بقاءه بعد انتفاء ما علق عليه، ويصح البحث عن كون انتفاء الشرط موجبا لانتفاء الحكم أم لا، فلو كان الحكم شخصا، فلا معنى لهذا النزاع فيه، إذ لا يعقل بقاء الحكم الشخصي بعد انتفاء موضوعه حتى ينازع في بقاءه، و انتفائه بانتفاء ما علق عليه.

=====

و المتحصل: أنه ليس المعيار في المفهوم كون المنفي شخص الحكم، بل المعيار فيه كون المنفي سنخ الحكم، بحيث إذا قام دليل على ثبوت الحكم في صورة انتفاء الشرط كان معارضا للمفهوم، فإذا دل دليل على وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء كان معارضا للمفهوم، و هو عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء.

فقد ظهر من هذا البيان: أنه يعتبر في المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتقاء ما علق عليه من الشرط، فلو لم يمكن بقاءه كذلك فهو خارج عن المفهوم كما في مثل: «إن رزقت ولدا فاخنته»، مما ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه عقلا، و كما في مثل الوقف أو الوصية أو النذر على الأولاد إن كانوا فقراء، أو الفقهاء إن كانوا متهمجين، فإذا انتفى الفقر أو التهمجد عنهم انتفت الوقفية و الوصية وغيرهما، لكن لا من ناحية المفهوم، بل من جهة عدم قابلية مال إنشاء الوقف له ثانيا، فبعد حكم الشارع بعدم جعل الوقفية لمال مرتين يكون الحكم بها شخصا، و قد عرفت: أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، و ليس من باب المفهوم أصلا.

نعم، يكون الفرق بين مثل: «إن رزقت ولدا فاخنته»، و بين مثل: «وقفت داري على أولادي إن كانوا فقراء» في أن تشخص الموضوع في الأول حقيقي لا يحتاج إلى جعل و إنشاء بخلاف الثاني، فإن عدم قابلية مال لإنشاء الوقفية له مرتين إنما هو بحكم الشارع، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 341» مع توضيح و تصرف منا.

(1) أي: فلا- يتمشى النزاع في المفهوم، و إنما يعقل النزاع فيما إذا كان الشرط دخيلا في الحكم لا في الموضوع كما في المثال المعروف، فإن المجيء دخيل في الوجوب لا في الإكرام؛ فإنه معقول و ممكن جاء أو لم يجئ، فيعقل النزاع في المفهوم أي: انتفاء سنخ الحكم بانتفاء المجيء، و أما إذا كان دخيلا في الموضوع أيضا كما في قولك: «إن رزقت ولدا فاخنته» حيث إن رزق الولد دخيل في الوجوب و في الختان، إذ لو لا الولد لا مورد للختان، فلا يعقل النزاع في المفهوم، إذ هذا الحكم ينتفي بانتفاء الولد بضرورة العقل،

للقضية الشرطية مفهوما، أو ليس لها مفهوم إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا (1). وإنما وقع النزاع في أن لها (2) دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

و من هنا (3) انقدح: أنه ليس من المفهوم و دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء وإنشاء وجوب آخر غير معقول لانتفاء المورد و الموضوع.

=====

(1) خير «كان» في قوله: كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء ممكنا.

(2) أي: «إنما وقع النزاع في أن» للجملة الشرطية «دلالة على الانتفاء عند الانتفاء» كما يدعيه القائل بالمفهوم، «أو لا يكون لها دلالة» كما يدعيه من لا يقول بالمفهوم.

فتحصل من جميع ما ذكر: أن الجزاء لو كان شخسيا لم يعقل النزاع في المفهوم، إذ الحكم الشخصي تابع لموضوعه، فليس ارتفاعه عند انتفاء الشرط من جهة المفهوم، بل من جهة ارتفاع الحكم الشخصي برفع موضوعه. هذا بخلاف ما لو كان الجزاء كليا فإنه يمكن أن يقع النزاع في أن هذا اللفظ المعلق فيه الكلي على الشرط هل يدل على انتفاء الكلي أم لا يدل؟ بل ساكت عن وجوده و عدمه.

(3) أي: من اعتبار كون المنفي في المفهوم سنخ الحكم لا شخسه انقدح: أنه إذا قيل مثلا: «وقفت أو ملكت أو أوصيت أو نذرت داري لأولادي إن كانوا فقراء» ينتفي الحكم عند انتفاء الشرط، و لا- يجوز إعطاؤها لغيرهم، و لكن ليس ذلك من باب المفهوم كما توهم، بل بضرورة العقل كما عرفت، حيث تكون دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء من باب انتفاء شخص الحكم عقلا بسبب انتفاء موضوعه، و المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم و نوعه في الموارد التي يمكن فيها ثبوت سنخ الحكم في الجزاء عند ثبوت الشرط منطوقا حتى يمكن نفيه مفهوما. و في الأمور المذكورة لا يمكن ثبوت سنخ الحكم كي يمكن نفيه بالمفهوم.

و الوجه في ذلك: إن قصد الواقف الوقف على خصوص الفقراء من أولاده، فكان الوقف بالقصد المذكور وقفا على خصوص الفقراء منهم، و ليس وقفا على غيرهم لا- بهذا الوقف المشخص لانتفائه بانتفاء موضوعه، و لا بالوقف الشخصي الآخر لامتناع اجتماع وقفين على مال واحد، مثلا: الدار إذا صارت وقفا على الفقراء فهي لا تقبل أن تصير وقفا على غيرهم بإنشاء آخر، لتحقق التعارض بين «وقفت داري على أولادي الفقراء» مثلا، و بين «وقفت داري على أولادي مطلقا» أي: و إن كانوا أغنياء.

فتوهم: أن دلالة الشرطية في مثل الوقف و الوصية التمليلية و النذر على المفهوم فاسد جدا، لأن الدلالة المفهومية إنما تتحقق في الموارد التي يمكن فيها تعليق سنخ الحكم في



في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان، كما توهم بل عن الشهيد (1) في تمهيد القواعد: أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم.

وذلك (2) لأن انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة في العقد (3) أو مثل العهد ليس (4) بدلالة الشرط الجزاء عند ثبوت الشرط حتى يمكن نفيه بالمفهوم، ولكن العين الموقوفة كالدرا لا تقبل أن تصير وقفا بإنشاء آخر لغير الموقوف عليهم، وكذلك العين الموصى بها أو المنذورة لا تقبل أن تصير وصية لغير الموصى لهم بإنشاء آخر، أو أن تصير نذرا لغير المنذور لهم. فليس ضابط المفهوم بوجود فيها، إذ لا يمكن ثبوت سنخ الحكم فيها، فلا تكون الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من باب المفهوم.

=====

(1) أي: حكي عن الشهيد «قدس سره» في كتاب «تمهيد القواعد»: دلالة القضية الشرطية على المفهوم في الأوقاف والوصايا والندور حيث قال: لا إشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والندور والأيمان، كما إذا قال: - «وقفت داري هذه على أولادي الفقراء»، أو «إن كانوا فقراء»، أو نحو ذلك (1)، ولعل الوجه في تخصيص المذكور هو:

عدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم، وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك:

«وقفت على أولادي مطلقا».

(2) تعليل لقوله: «و من هنا انقدح» يعني: لأن انتفاء تلك الأمور أي: الأوقاف والوصايا وأخواتهما «عن غير ما هو المتعلق لها»، أي: لتلك الأمور «من الأشخاص التي تكون بألقابها» نحو «وقفت داري على أولادي»، «أو بوصف شيء» نحو: «وقفت داري على أولادي الفقراء»، «أو بشرطه» أي: بشرط شيء نحو: «وقفت داري على أولادي إن كانوا فقراء».

(3) أي: في عقد الوقف والوصية ونحوهما أي: تكون الأشخاص «بألقابها..» إلخ «مأخوذة في العقد، أو مثل العهد»، كالنذر واليمين.

(4) أي: ليس الانتفاء «بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه» أي: على الانتفاء.

وحاصل الكلام: أن انتفاء الوصايا وأخواتها عن غير الأشخاص الذين تعلقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط أو الوصف أو اللقب، بل لأجل عدم قابلية شيء للوقف أو الوصية أو النذر مرتين، ومن المعلوم: أن الانتفاء حينئذ عقلي، لكون الحكم المعلق شخصيا فيكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه، وقد عرفت: أن صلاحية الحكم المعلق في

ص: 171

أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفا على أحد، أو أوصى به أو نذر له (1) إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره، أو وصية أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت: أنه عقلي (2) مطلقا، و لو قيل (3) بعدم المفهوم في مورد صالح له.

إشكال و دفع:

لعلك تقول: كيف (4) يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم، لا نفس شخص المنطوق على الشرط أو الوصف للإنتفاء ثانيا - حتى يكون المنفي في المفهوم طبيعة الحكم لا شخصه - معتبرة في المفهوم.

=====

(1) أي: نذر ذلك الشيء لأحد و كل من «أوصى» و «نذر» يكون مبنيا للمفعول.

(2) لأنه من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، نظير: انتفاء العرض بانتفاء محله.

(3) بيان للإطلاق. و معنى العبارة: أن انتفاء شخص الوقف و نحوه عن غير متعلقه يكون عقليا، و لو قيل بعدم المفهوم في مورد يمكن أن يكون له مفهوم، فالانتفاء هنا ليس من باب المفهوم، بل هو عقلي، فيكون أجنيا عن المفهوم.

و المتحصل: أن مورد النزاع هو: ما علق السنخ و النوع لا الشخص. أما لو علق الشخص: فلا إشكال في الانتفاء عند الانتفاء، لكنه ليس من باب المفهوم، بل من جهة حكم العقل بانتفاء الحكم لأجل انتفاء موضوعه.

### في الإشكال و دفعه

(4) الاستفهام إنكاري أي: لا يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم و نوعه، فهذا الإشكال إشكال على ما تقدم من المصنف من: أن المناط في المفهوم هو انتفاء نوع الحكم المعلق لا انتفاء شخصه. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الحكم المنفي في المفهوم يمكن أن يكون كليا، و يمكن أن يكون جزئيا.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب الإشكال: إننا لا نسلم كون المفهوم انتفاء نوع الحكم المعلق، بل انتفاء شخصه، فيكون الحكم المنفي في المفهوم جزئيا.

و الوجه في ذلك: أن الشرط مما علق عليه شخص الحكم لا سنخ الحكم و نوعه، لأن الموجود في قضية «إن جاءك زيد فأكرمه» هو الحكم المنشأ شخصيا، و الشرط إنما هو شرط لهذا الحكم المذكور المنشأ و ليس شرطا للنوع حتى يستلزم انتفاؤه انتفاء سنخ الحكم، إذ ليس في القضية ذكر عن النوع.

الحكم في القضية (1)، و كان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره (2)، فغاية (3) قضيتها: انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

ولكنك غفلت (4) عن أن المعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد النتيجة هي: منع اعتبار كلية الحكم المنفي في المفهوم، لأن الحكم المنشأ في المنطوق بالإنشاء الخاص شخصي لا كلي، والشرط إنما جعل قيده لذلك الحكم الشخصي، فلو كان للقضية الشرطية مفهوم لكان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصي، فأين الحكم الكلي حتى ينفي في المفهوم؟

=====

فدعوى: اعتبار كون الحكم المنفي طبيعة الحكم و سنخه لا شخصه خالية عن الدليل.

(1) أي: في القضية المنطوقية، و تشخص الحكم إنما يكون بسبب الإنشاء. و الواو في قوله: «و كان الشرط...» إلخ للحالية، يعني: و الحال: أن الشرط في القضية الشرطية إنما هو شرط للحكم الجزئي الحاصل بالإنشاء. كما أشار إليه بقوله: «إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه».

و من المعلوم: أن إنشاء الحكم عبارة عن إيجاد الموجب لتشخصه، لما ثبت في محله من: إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا يتصور كلية الحكم المنشأ حتى ينفي في المفهوم، بل انتفاء الشرط يوجب انتفاء ذلك الحكم الشخصي.

(2) أي: دون غير ذلك الحكم المنشأ، بل الحكم المعلق في المنطوق هو شخص ذلك المنشأ.

(3) يعني: فغاية ما تقتضيه القضية الشرطية هو: انتفاء ذلك الحكم الشخصي المنطوق بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخ الحكم و نوعه، هذه نتيجة كون الشرط في القضية الشرطية شرطاً بالنسبة إلى الحكم المنشأ في المنطوق.

### **دفع الإشكال عن كون المناط في المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم**

(4) دفع للإشكال: توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا فرق بين المعاني الاسمية و الحرفية على ما هو مختار المصنف «قدس سره»، لما عرفت في بحث معنى الحرف من: أن المعنى في كل من الاسم و الحرف واحد.

و إنما الاختلاف في اللحاظ، حيث إن المعنى في الاسم ملحوظ استقلالاً، و في الحرف آلة، و هذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى جزئياً، فالتشخص و الخصوصية من أطوار الاستعمال و شؤنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المعلق على الشرط كالمجيء في نحو: «إن جاءك

الصيغة و معناها، و أما الشخص (1) و الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى (2)، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به و استعمل فيه إخباراً لا إنشاء.

و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط (3) خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه. و قد عرفت بما حققناه زيد فأكرمه» هو نفس الوجوب الكلي الذي وضعت له الصيغة لا الشخص، و ذلك لما عرفت في المقدمة من: أن التشخص و الخصوصية من شئون الاستعمال، فلا تكون الخصوصية من قيود معنى صيغة الأمر حتى يقال: إن معنى الصيغة من حيث الهيئة هو:

=====

الوجوب الجزئي، إذ من المعلوم: عدم إمكان دخل الخصوصية الناشئة من الاستعمال في المعنى المستعمل فيه لتأخرها عنه على ما تقدم تفصيله من المصنف في بحث المعنى الحرفي فراجع.

(1) الأولى أن يقال: «و أما التشخص»، لأن الشخص هو الجزئي، و الغرض بيان وجه تشخصه لا بيان شخصيته، كما أن الأولى تبديل الضمير في قوله: «معناها» بالصيغة، بأن يقال: «من خصوصيات معنى الصيغة المستعملة فيه»، حيث إن المستعملة صفة للصيغة لا للضمير، فإن توصيف الضمير بالظاهر غير معهود.

(2) يعني: أنه لا فرق بين الإنشاء و الإخبار في أنهما من خصوصيات الاستعمال لا من خصوصيات المستعمل فيه.

و حاصل الكلام في المقام: أنه كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به دخيلة في المعنى المخبر به، و موجبة لتشخصه كذلك لا تكون الخصوصية الناشئة من ناحية الاستعمال دخيلة في المستعمل فيه المنشأ بالصيغة و موجبة لتشخصه، بل المعنى باق على كليته في كلا الموردین، فالمتحصل: أن الخصوصية الحاصلة من قبل الإنشاء لا تكون من خصوصيات المستعمل فيه.

(3) أي: لا فرق بين الإنشاء و الإخبار في عدم دخل لهما في تخصيص المستعمل فيه، فكما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط - في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه واجب» - «خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به»، بل هو على حاله قبل الاستعمال من الكلية، فكذلك المنشأ بالصيغة المعلق على الشرط لا يكون خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإنشاء. فالإخبارية و الإنشائية ليستا من خصوصيات نفس المعنى حتى توجبا جزئيته، بل هما من خصوصيات الاستعمال.

في معنى الحرف (1) وشبهه: أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية - والحالية لغيره - من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك (2)، فيكون اللحاظ الآلي كالأستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه.

وبذلك (3) قد انقده: فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا

=====

(1) يعني: قد تقدم من المصنف في المعنى الحرفي كون الموضوع له في الحروف كلياً كالموضوع له في أسماء الأجناس، ولحاظ الآلية في الحروف كالحاظ الاستقلالية في الأسماء لا يوجب تشخص المعنى. وعليه: فالمعلق على الشرط في القضية الشرطية حكم كلي سواء كان بنحو الإنشاء أو الإخبار، وهذا تعريض بما في التقريرات. كما سيأتي في قوله: «وبذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات» فانتظر.

(2) يعني: من خصوصية الاستعمال، «فيكون اللحاظ الآلي» في الحروف كالحاظ الاستقلالي في الأسماء من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى بسبب ذلك اللحاظ خاصاً. و كأن القائل بالجزئية توهم كون الوجوب في الجزاء مقيداً بقيد الإنشاء، و عليه: فالوجوب المقيد بهذا القيد جزئي؛ إذ إنشاء الوجوب معناه إيجاده، و من المعلوم: أن كل موجود جزئي حقيقي؛ إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

وقد غفل المتوهم عن: أن الإنشاء كالإخبار ليس قيماً للموضوع له بل من كيفية الاستعمال، فإن الإنسان قد يستعمل بلباس الإنشاء فيقول: «افعل»، و قد يستعمله بلباس الإخبار فيقول: «يجب عليك».

(3) أي: بما ذكرناه من كون المعنى في الحرف - كالمعنى في الاسم - كلياً، و عدم صيرورته باللحاظ الآلي و الاستقلالي اللذين هما من خصوصيات الاستعمال جزئياً. قد انقده و اتضح فساد ما ذكره في التقريرات (1) في مقام دفع الإشكال المذكور، فلا بد من ذكر ما في التقريرات في مقام دفع الإشكال حتى يتضح فساد، و حاصل ما أفاده في التقريرات في مقام دفع الإشكال و الجواب عنه: هو أنه فرّق في التقريرات بين قوله: «إن جاءك زيد و جب إكرامه»، و قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، بأن الوجوب المخبر به في الأول كلي، فانتفاء السنخ بانتفاء الشرط معقول فيه. و أما الوجوب المنشأ بالهيئة في المثال الثاني جزئي خارجي؛ لأن المنشأ المتحقق بالإنشاء هو شخص الوجوب، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. و بعبارة أخرى: أن الوجوب المعلق على الشرط إن كان

ص: 175

الإشكال من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي بأنه كلي في الأول و خاص في الثاني، حيث دفع الإشكال (1) بأنه لا يتوجه في الأول (2): لكون الوجوب كلياً، بالإخبار، كقولك: «إن جاءك زيد وجب إكرامه» فلا يرد عليه إشكال، لكون الوجوب فيه كلياً، فيكون الحكم المعلق على الشرط كلياً لا شخصياً، حيث إن المادة قد استعملت في معناها الكلي. وإن كان بالإنشاء، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالحكم المعلق على الشرط - كوجوب إكرام زيد - وإن كان جزئياً لكونه معنى الهيئة الذي يكون معنى حرفياً، لأنها موضوعة لإنشاء النسبة الطلبية بين المادة - كالإكرام - و المخاطب، و النسبة قائمة بالطرفين فهي معنى حرفي إلا إن المنفي هو سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم، لأن أداة الشرط مثل كلمة «إن» تدل على انحصار علة سنخ الحكم و طبيعته بالشرط المذكور في المنطوق، و إن كان الحكم المذكور فيه فرداً من أفراد طبيعة الحكم، فأداة الشرط قرينة على انحصار علية الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه.

=====

و الوجه في قرينة الشرط على ذلك: أنه لو كان الحكم جزئياً لا كلياً، كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً و أجنبياً عن باب المفهوم، و إلا كان للقضية اللقبية أيضاً مفهوم، لانتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه و هو باطل بالضرورة؛ لما عرفت من: أن انتفاء شخص الحكم في كل قضية بانتفاء موضوعه عقلي و أجنبي عن المفهوم.

فالنتيجة هي: دلالة القضية الشرطية على المفهوم مطلقاً أي: سواء كان الحكم المذكور في المنطوق بلسان الإخبار أم الإنشاء.

(1) حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث دفع الإشكال على الأول: بكون الوجوب كلياً، و على الثاني: بأن ارتقاع مطلق الوجوب في الوجوب الإنشائي من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية»، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 350».

هذا تمام الكلام فيما أفاده في التقريرات في الجواب عن الإشكال، و أما وجه فساد هذا الجواب ظهر مما ذكره المصنف من أنه لا فرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي في الكلية، و إنما الجزئية فيهما تكون من ناحية الاستعمال لا دخل لها في الموضوع له.

(2) الأولى تبديل «في» ب «على» حتى يكون مع قوله «و على الثاني» على نسق واحد، و المراد من الأول: هو الوجوب الإخباري، قوله: «لكون الوجوب كلياً» علة لعدم توجه الإشكال عليه، فحاصل دفع الإشكال على الأول: بكون الوجوب كلياً. و على الثاني: بأن ارتقاع مطلق الوجوب في الوجوب الإنشائي من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، فتدل القضية الشرطية على المفهوم على كلا التقديرين، فيرتفع الإشكال من البين.

و على الثاني: بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه (1) يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب و الوصف.

و أورد (2) على ما تقصّي به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه بما حاصله:

=====

(1) أي: شخص الوجوب، و هذا تعليل لقوله: «ليس مستندا...» إلخ و معنى العبارة:

أن ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه لا يختص بالقضية الشرطية، بل يكون في غيرها كالقضية اللقبية و الوصفية، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيها من المفهوم، فلا بد أن يكون للشرط خصوصية تستتبع المفهوم، و ليست تلك الخصوصية إلا دلالة أداة الشرط على انحصار العلية في مدخولها.

(2) يعني: أورد صاحب التقريرات (1) على ما أوجب به عن الإشكال المتقدم في قوله: - «إشكال و دفع» - بجواب يرجع إلى ما أجاب به المصنف من عدم الفرق بين الوجوب في الكلام الخبري و الإنشائي من حيث كلية المعنى بمعنى: أنه كما أن الوجوب في الكلام الخبري كلي فكذلك في الكلام الإنشائي. و كما أن قصد خصوص الحكاية عن تحقق المعنى الخبري في الخارج يكون من خصوصيات الاستعمال؛ فكذلك قصد خصوص إيجاد معنى الكلام الإنشائي في الخارج يكون من خصوصيات الاستعمال و أطواره، و قد أورد على هذا الجواب صاحب التقريرات بما حاصله: من إنه لا حاجة إلى هذا التكلف و التعسف، بل الصواب في المقام ما ذكرناه في الجواب من: أن الوجوب في الكلام الإنشائي و إن كان جزئيا إلا إن انتفاء الوجوب الكلي عند انتفاء الشرط من نتائج انحصار علة سنخ الحكم الثابت في الجزاء في الشرط، هذا مضافا إلى أنه لا دليل على كون الموضوع له في الإنشاء عاما كليا، بل قام الدليل على خلافه، حيث إن الخصوصيات من حيث هي هي مستفادة من ألفاظ الإنشاء، إذ الغرض منه: إيجاد المنشأ في الخارج بصيغة الأمر، فلا يستفاد الوجوب الكلي من صيغة الأمر؛ لأن الشيء الموجود في الخارج جزئي و ليس بكلي، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب إيراد صاحب التقريرات على ما تقصي به عن الإشكال.

و قد قال في التقريرات - بعد ذكر الإشكال المتقدم - ما هذا لفظه: «و قد يذب عنه:

بأن الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقا من حيث كون اللفظ موضوعا له بالوضع العام و اختصاصه و شخصيته من فعل الأمر، كما أن شخصية الفعل المتعلق

ص: 177

1- مطارح الأنظار، ج 2، ص 38.

إن التفصلي لا يبتني على كلية الوجوب لما أفاده، وكون الموضوع له في الإنشاء عاما لم يقد عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث إن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ.

وذلك (1) لما عرفت: من أن الخصوصيات في الإنشاءات والإخبارات إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما (2).

للوجوب من فعل المأمور، فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم». هذا هو الجواب الذي ذكره صاحب التقريرات، ثم أورد عليه بما عرفت توضيحه فلا حاجة إلى تكرار ذلك.

=====

فالمتحصل: أن التفصلي عن الإشكال المذكور لا يبتني على كون الوجوب كليا من ناحية الوضع، لإمكان استفادة كليته من عليه الشرط، كما عرفت توضيحه ذلك.

(1) بيان لانقذاح فساد ما في التقريرات وتعليل له أي: قد عرفت سابقا: أن الموضوع له في كل من الاسم والحرف كلي، وأن الآلية والاستقلالية والإخبارية والإنشائية من خصوصيات الاستعمال، وخارجة عن نفس المعنى، فالوجوب كلي وهو المعلق على الشرط، وانتفاؤه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم.

(2) يعني: الإنشاء والإخبار من حيث الكلية سيان «بلا- تفاوت بينهما أصلا»، فالتفصيل بينهما بكون المعنى في الإنشاء جزئيا، وفي الإخبار كلياً - كما في التقريرات - غير وجيه، ولذا تعجب منه المصنف وقال: «ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي..» إلخ يعني: أني أقسم ببقاء حياتي لا- ينقضي تعجبي من صاحب التقريرات كيف جعل خصوصيات الإنشاء من قيود المعنى المستعمل فيه، مع إنها كخصوصيات الإخبار ناشئة من قبل الاستعمالات؟ ولا يعقل أن يدخل في المعنى المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، لأن الاستعمال متأخر عن المستعمل فيه برتبة، فالخصوصية الناشئة من قبل الاستعمال المتأخر عن المستعمل في الإخبار والإنشاء لا يعقل أن تكون من خصوصيات المعنى المستعمل فيه المتقدم فيهما.

وحاصل وجه تعجب المصنف هو: أن خصوصية الإنشائية كخصوصية الإخبارية في إمكان الدخول في نفس المعنى وامتناعه، ولا وجه للتفرقة والتفكيك بينهما أصلا بالتزام كلية المعنى الخبري، فيكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فيه من باب المفهوم، هذا بخلاف الإنشاء حيث تكون خصوصية الإنشائية فيه داخلية في المعنى الإنشائي، ولذا تشبث في استفادة المفهوم حينئذ من القضية الشرطية بدلالة أداة الشرط على انحصار العلية بالشرط، وكيف كان؛ فالتفرقة بين الإخبار والإنشاء غير سديدة.



ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع إنها كخصوصيات الإخبار تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثاني (1):

أنه إذا تعدد الشرط مثل: (إذا خفي الأذان فقصر) (1) و (إذا خفي الجدران فقصر) (2) فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف ورفع اليد

=====

### في تعدد الشرط ووحدة الجزاء

(1) محل البحث في هذا الأمر الثاني هو: ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في الشرطين لفظاً ومفهوماً نحو: «إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر»، فالقائل بعدم المفهوم في راحة، إذ شرط التقصير عنده هو خفاء كليهما نظراً إلى منطوق القضيتين، ولا تعارض بينهما حينئذ أصلاً.

وأما القائل بالمفهوم بالوضع أو بالقرينة العامة، فلا بد له من التصرف فيهما بأحد الوجوه الأربعة لحل التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، لأن مقتضى مفهوم «إذا خفي الأذان فقصر» هو: عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وإن خفي الجدران، ومقتضى منطوق «وإن خفي الجدران فقصر» هو: عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران وإن خفي الأذان، فيقع التعارض بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر كما عرفت.

وقد تعرض المصنف للتصرف في ظهور كل منهما في المفهوم بأحد الوجوه الأربعة:

1 - ما أشار إليه بقوله: «إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر»، لأن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم فيقال: «إذا لم يخف الأذان فلا تقصر» إلا إذا خفي الجدران. وكذا يخصص مفهوم إذا خفي الجدران بمنطوق الآخر فيقال: «إذا لم يخف

ص: 179

1- الرواية في التهذيب، ج 4، ص 230، ح 50 هكذا: عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: سألته عن التقصير. قال: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر، وإذا قدمت من سفر فمثل ذلك».

2- الرواية كما في الكافي، ج 3، ص 434، ح 1/التهذيب، ج 2، ص 120، ح 1/الفتاوى، ج 1، ص 435، ح 1266: عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: الرجل يريد السفر متى يقصر؟ قال: «إذا توارى من البيوت...».

عن الظهور، إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال: بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين (1).

الجدران فلا- تقصر» إلا- إذا خفي الأذان، ومقتضى تخصيص المفهومين هو: عدم انحصار الشرط في كل من الخفاءين وأن كلا من الشرطين عدل للآخر، إذ المتحصل بعد تخصيص المفهومين بالمنطوقين هو: «إذا خفي الأذان أو الجدران وجب القصر»، ومفهومه: «إذا لم يخفيا لا يجب القصر»، وأما إذا خفي أحدهما وجب القصر، لأنه مقتضى ثبوت العدل للشرط في إحدى القضيتين، فيكون مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في عموم المفهوم، ونتيجته: إثبات عدلية كل من الشرطين للآخر، ونفي الجزاء عند انتفاء كليهما، فينتفي وجوب القصر بانتفاء الخفاءين.

=====

(1) يعني: خفاء الأذان والجدران في المثال المذكور، لأن المفهوم حينئذ هو انتفاء وجوب القصر عند انتفاء الخفاءين.

2 - ما أشار إليه بقوله: «وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما»، وهذا الوجه هو ثاني الوجوه الأربعة وحاصله: هو رفع اليد عن المفهوم في الشرطيتين، بأن تكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم، فيكون كل منهما من قبيل زيد قائم، حيث لا يدل على نفي القيام عن عمرو، لأن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفي ذلك الشيء عن غيره، فإثبات وجوب القصر عند خفاء الأذان لا يدل على نفيه عند خفاء الجدران، بمعنى: أن خفاء الأذان بالاستقلال موجب للقصر، وخفاء الجدران كذلك موجب للقصر، فمفادهما: مجرد الثبوت عند الثبوت، بلا دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، فالنتيجة حينئذ: إنكار المفهوم، إذ لا تدل القضية الشرطية في كل منهما على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول هو: أن هذا الوجه لا يدل على المفهوم أصلاً يعني: لا تدل الشرطيتان على عدم دخل شيء آخر في ثبوت الجزاء فلا يقع بينهما تعارض أصلاً، هذا بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على المفهوم وعدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، فيقع التعارض بينهما ويخصص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر كما عرفت، فالوجه الأول من قبيل أكرم زيدا ولا تكرم غيره، وأكرم عمرو ولا تكرم غيره، والوجه الثاني من قبيل أكرم زيدا وأكرم عمرو.

و كيف كان؛ فحاصل هذا الوجه الثاني هو: الالتزام بعدم المفهوم في كل منهما.

3 - ما أشار إليه بقوله: «وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر». هذا هو

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول فإن فيهما الدلالة على ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

ثالث الوجوه الأربعة و حاصله: أن تكون العلة لوجوب القصر مجموع خفاء الأذان و الجدران معا، لا كل منهما بنحو الاستقلال.

=====

توضيح ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي: أن الشرط له دخل في موضوع الحكم، فتارة:

يكون تمام الموضوع للحكم المذكور في الجزاء، و أخرى: يكون جزء الموضوع، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إطلاق الشرط في كل منهما يدل على كون الشرط تمام الموضوع للحكم المذكور في الجزاء، فخفاء الأذان موضوع تام لوجوب القصر، وكذا خفاء الجدران، و نرفع اليد عن هذا الإطلاق اللفظي، و نقيّد إطلاق كل منهما بالآخر، و نتيجة ذلك: صيرورة كل من الشرطين جزء الموضوع، بمعنى: أن خفاء الأذان مع الجدران يوجب القصر، و يكون مفادهما وجوب القصر بخفاء كليهما، فكأنه قيل: «إذا خفي الأذان و توارى عنه البيوت و جب عليه القصر»، و عليه: يجب القصر عند تحققهما جميعا، و لا يجب عند انتفاء أحدهما فضلا عن انتفاء كليهما، لأن الحكم في الجزاء مترتب على كلا الشرطين، و لا يترتب على أحدهما، فمرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في الاستقلال، و جعل كل منهما جزء الموضوع و المجموع شرطا واحدا نافيا لدخل غيرهما في الجزاء، و لازم ذلك: أن يكون القصر واجبا عند خفاء الأذان و الجدران معا، و لا يجوز القصر عند خفاء الأذان فقط، أو خفاء الجدران فقط، أو عند عدم خفاء كليهما، فهذا الوجه عكس الوجهين الأولين في النتيجة، حيث إن الشرط فيهما هو تمام الموضوع للحكم في الجزاء، و في هذا الوجه جزء الموضوع.

4 - ما أشار إليه بقوله: «و إما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما»، هذا هو رابع الوجوه الأربعة و حاصله: أن يكون الشرط هو الجامع بين الشرطين، للقاعدة المشهورة بين الفلاسفة وهي: أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، و هي مبنية على مقدمتين:

إحدهما: اعتبار الربط و السنخية بين العلة و المعلول، كالسنخية بين النار و الإحراق مثلا، و إلا لصدر كل شيء من كل شيء و هو غير معقول.

و أخراهما: إن الشيء الواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يكون مرتبطا و متسنا

و إما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على إن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

بالأمور المتعددة من حيث هي متعددة، مختلفة عنوانا و أوصافا، و إلا لزم اجتماع الأضداد فيه، مثلا: الحرارة لو كانت مرتبطة بالنار و الماء من حيث هما نار و ماء للزم اجتماع الحر و البارد فيها، و هو محال عقلا، فتعدد الشرط في المقام قرينة عقلية واضحة على أن الشرط في كل من الجملتين ليس مؤثرا في الجزء بعنوانه الخاص المعين و هو خفاء الأذان و خفاء الجدران، و إلا لزم أن يكون الشيء الواحد - و هو وجوب القصر - مرتبطا بالشيئين بما هما شيئان، بل المؤثر فيه هو القدر الجامع بينهما، و هو البعد الخاص عن محل السكنى، و جعل الشارع المقدس خفاءهما علامة لذلك البعد الخاص تسهيلا على العباد، فيكون كل منهما مصداقا لذلك.

=====

و مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزء، فيثبت الجزء بأحدهما، و ينتفي بانتفائهما، و يدلان على عدم دخل شيء في ثبوت الجزء، و هذا الوجه على عكس الوجه الأول حيث إن مرجع الوجه الأول إلى التصرف في الإطلاق العدلي، و رفع اليد عنه مع انحفاظ خصوصية كل من الشرطين بعنوانه الخاص، بخلاف هذا الوجه الرابع حيث يكون مرجعه إلى رفع اليد عن خصوصية كل من الشرطين، و جعل الشرط ما يعمهما و يصدق عليهما - هذا تمام الكلام في الصور و الاحتمالات بحسب مقام الثبوت -

و أما بحسب مقام الإثبات: فقد أشار إلى استظهار ما هو مختاره فيه بقوله: «و لعل العرف يساعد على الوجه الثاني» أي: العرف يساعد الوجه الثاني و هو انتفاء المفهوم عند تعدد الشرط، لأن الجملة الشرطية تكون ظاهرة في المفهوم لديهم إذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف، و ذلك أن المفهوم - كما تقدم - تابع للخصوصية التي يدل عليها المنطوق، و تلك الخصوصية لما كانت بالوضع أو بالإطلاق المتقوم بعدم البيان على خلافه.

و من المعلوم: كون تعدد الشرط بيانا أو قرينة على المجاز، فلا تدل القضية الشرطية مع تعدد الشرط و وحدة الجزء على تلك الخصوصية حتى تدل على المفهوم، فالنتيجة: أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، و عدم دلالتها على المفهوم أصلا، فانتهاء خفاء الأذان و الجدران معا لا يدل على انتفاء سنخ الحكم، لإمكان قيام شرط آخر لثبوت الجزء.

و كيف كان؛ فيساعد العرف على الوجه الثاني، «كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه» أي: الوجه الرابع و هو كون الشرط هو الجامع، إذ الواحد كوجوب القصر لا يصدر إلا

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة: إن الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منها مؤثرا في واحد، فإنه لا بدّ من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو مرتبط بالآخرين بما هما اثنان، ولذلك (1) أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد، من الواحد وهو الجامع، إذ لا بد من السنخية بين العلة والمعلول، وإلا كان كل شيء علة لكل شيء، والشيء الواحد - كجوب القصر - لا يعقل أن يكون مسانخا لشيئين متباينين أعني: خفاء الأذان و خفاء الجدران، بل يكون مسانخا لشيء واحد وهو الجامع، فلا بد من رفع اليد عن خصوصية كل من الشرطين، وجعل الشرط ما يعمهما وهو الجامع بينهما.

=====

وقد أشار إلى تقريب حكم العقل بتعيين هذا الوجه، وحاصله: أن قاعدة عدم صدور الواحد إلا عن الواحد تقتضي عدم تأثير الشرطين المختلفين بما أنهما متعددان في واحد وهو الجزء، بل لا بد من إرجاع المتعدد إلى الواحد حتى يكون هو المؤثر، فكل من الشرطين إنما يؤثر بلحاظ الجامع الذي هو الشرط حقيقة وينطبق عليه. والحاصل: أن هذه القاعدة تعين الوجه الرابع، وتجعل الشرط المؤثر الجامع الوحداني المنطبق على كل واحد من الشرطين.

(1) أي: ولا اعتبار الربط الخاص بين العلة والمعلول لا يصدر من الواحد أيضا إلا الواحد

يعني: لا يصدر من العلة الواحدة إلا معلول واحد.

فالمتحصل: أن السنخية المخصوصة بين العلة والمعلول والربط الخاص بينهما تقتضي صدور الواحد عن الواحد، لا عن المتعدد بما هو متعدد لعدم السنخية بين الواحد والمتعدد، كما تقتضي أن لا يصدر من الواحد إلا الواحد، وعلى هذا فيمتنع تأثير الشرطين بما هما اثنان، بل لا بد أن يستند الأثر الواحد إلى الواحد وهو الجامع بين الشرطين.

قوله: «فلا بد من المصير...» إلخ متفرع على حكم العقل بعدم صدور الواحد إلا من الواحد، وعلى قوله: «ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني» وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 364» - أنه - بعد بناء العرف على الوجه الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، وجعلهما كالقضية اللقبية بالتقريب المتقدم سابقا، وبعد بناء العقل على امتناع تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاص في الجزء - لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقبية الشرطية عند التعدد، لبناء العرف على ذلك كما عرفت

فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، و بقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله، و إن كان بناء العرف و الأذهان العامة على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم (1).

أنفاً، و بين القول بثبوت المفهوم لها، لكون الشرط هو الجامع بين الشرطين للقاعدة العقلية و هي عدم صدور الواحد عن الاثنين، برفع اليد عن المفهوم، و بقاء إطلاق الشرط في كل من الشرطين على حاله، فيقال في المثال المذكور: بوجود القصر عند خفاء الأذان مطلقاً و إن لم يخف الجدران، و بالعكس، فالمراد بإطلاق الشرط: كون كل من الشرطين تمام السبب لا جزؤه. انتهى هذا عين ما في «حقائق الأصول» ج 1، ص 461 «للسيد محسن الحكيم قدس سره».

=====

و لكن ما في «حقائق الأصول» إنما يتم مع بقاء إطلاق الشرط بحيث يؤثر كل بسبب وجود الجامع في ضمنه، حتى لا ينافي القاعدة العقلية، و يستقيم كلام المصنف، «فلا بد من المصير...» إلخ، لأن مقتضى القاعدة العقلية هو: أن الشرط في الحقيقة واحد و هو الجامع بين الشرطين، و أن المؤثر في ترتب الجزاء هو هذا الجامع لا كل شرط بخصوصه و عنوانه الخاص.

(1) لعله إشارة إلى عدم تمامية القاعدة العقلية و هي «عدم صدور الواحد إلا من الواحد» كما ذكر في محله، لأن تلك القاعدة العقلية لو تمت فهي مختصة بالعلل الطبيعية في التكوينات، فلا- تجري في الأحكام التي هي من الاعتباريات، و على فرض عدم اختصاصها بالتكوينات فهي لا تجري في المقام، لأن المراد بالواحد في موردها - أصلاً و عكساً - هو الواحد الشخصي، و الواحد في المقام هو الواحد النوعي، إذ المفروض: كون سنخ الخفاء في المنطوق مراداً، كما أن سنخ الوجوب مراد في ناحية الجزاء، و على طبيعة الحال يصدر الواحد النوعي من المتعدد، كما يصدر المتعدد من الواحد النوعي، و الأول: كضيء البيت فإنه يتولد من نور القمر و الكهرباء و المصباح، و الثاني: كتولد نمو الإنسان و الشاة و النبات من الحرارة، سواء كانت من الشمس أو الرحم أو غيرهما، فيصح في المقام أن يكون وجوب القصر مستندا إلى الشرطين.

و المتحصل من الجميع: أنه قد رجح المصنف الوجه الثاني بلحاظ النظر العرفي فقال:

إن العرف يساعد على الوجه الثاني، و رجح الوجه الرابع بحسب النظر الدقي العقلي، فذهب إلى أن العقل يعينه لاستحالة تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فوحدة الجزاء تكشف عن وحدة المؤثر، و هو يقتضي أن يكون المؤثر هو الجامع بين الشرطين.

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء (1) فلا إشكال على الوجه الثالث، وأما على سائر

=====

### في تداخل الأسباب أو المسببات و عدمه

(1) وقبل الخوض في أصل البحث - و تحقيق المصنف فيه - ينبغي تقديم أمور:

1 - بيان ما هو المقصود بالبحث في هذا الأمر الثالث فنقول: إن المقصود الأصلي بالبحث في هذا الأمر الثالث هو: التداخل و عدمه، كما أن المقصود الأصلي بالبحث في الأمر الثاني هو دلالة القضية الشرطية على المفهوم، فيقع التعارض بين منطوق كل منهما و مفهوم الأخرى، و عدم دلالتها عليه فلا موضوع للتعارض، فالنزاع هنا إنما هو في تداخل المنطوقين مع قطع النظر عن المفهوم.

و لو لا هذا التفاوت لكان كلا الأمرين من باب واحد و هو تعدد الشرط و وحدة الجزاء إلا أن يقال: إن الأمر الثاني بمنزلة الصغرى، و الأمر الثالث بمنزلة الكبرى، بمعنى: أن البحث في الأمر السابق عن أصل سببية كل من الشرطين في الجزاء، و أن كلا منهما سبب مستقل أم لا؟ هذا بخلاف البحث في الأمر الثالث، فإن البحث هنا في السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بأن يستتبع مسببا واحدا - كوضوء واحد عقب النوم و البول - أم لا؟

2 - إن التداخل على قسمين، أحدهما: التداخل في الأسباب. و ثانيهما: التداخل في المسببات. و أما الفرق بينهما: فلأن التداخل في الأسباب معناه عدم تأثير الشرط الثاني في الوجوب مثلا.

و تداخل المسببات بمعنى: أن الشرط الثاني قد أثر في الوجوب كالأول، غير إنه يندك الوجوب الثاني في الوجوب الأول، و يتأكد الأول بالثاني، فيكون هناك وجوب مؤكد متعلق بالجزاء، فيكتفي بإتيانه مرة واحدة، و يمكن أن يقصد بتداخل الأسباب: أن مقتضى القاعدة في مورد تعدد الشرط هل هو تعدد الجزاء أم عدم تعدده؟ و يقصد بتداخل المسببات: أنه لو ثبت تعدد المسببات فهل مقتضى القاعدة تحقق امتثال الجميع بواحد أم لا؟ بل لا يتحقق إلا بالإتيان بالمتعلق بعدد أفراد الأسباب.

3 - إن محل الكلام في التداخل أو عدمه إنما هو: فيما إذا لم يعلم من الخارج ذلك، و إلا فهو خارج عن محل الكلام، كما هو الحال في الوضوء و الغسل حيث علم من الخارج أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه إلا وضوء واحد، و كذا الحال في الغسل، و منشأ هذا العلم هو الروايات الدالة على ذلك في كلا البابين.

الوجه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددًا حسب تعدد الشروط، أو يتداخل و يكتفي بإتيانه دفعة واحدة فيه أقوال، و المشهور عدم التداخل، و عن جماعة منهم أما في باب الوضوء: فلأن الوارد في لسان عامة رواياته هو التعبير بالنقض مثل: «لا ينقض الوضوء إلا حدث»، و من الطبيعي أن صفة النقض لا تقبل التكرار و التكثر، فالنتيجة هي: أن التداخل في باب الوضوء إنما هو في الأسباب دون المسببات.

=====

و أما في باب الغسل: فلأن الوارد في لسان عدة من رواياته هو: أجزاء و كفاية غسل واحد من المتعدد، كصحيحة زرارة: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنازة و الجمعة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة، فإذا جمعت عليك حقوق الله أجزاءها عنك غسل واحد». ثم قال: و لذلك «المرأة يجزيها غسل واحد لجنازتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها».

و كيف كان؛ فالنتيجة: أن الاستفادة من هذه الروايات هو أن التداخل في باب الغسل إنما هو في المسببات لا في الأسباب.

هذا فيما إذا علم بالتداخل في الأسباب أو المسببات، و أما إذا لم يعلم بذلك، كما إذا أفطر الصائم في نهار شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع مرات عديدة، فالمرجع فيه ما تقتضيه القاعدة. و تفصيل البحث في محله.

4 - يعتبر في موضوع بحث التداخل أمران:

أحدهما: قابلية الجزاء للتكرار، فيخرج من محل النزاع ما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل مثلاً، فإذا قال الشارع: «من زنى بمحصنة فاقتله، و من ارتد عن الدين فاقتله»، إذ لا يمكن قتل من زنى بمحصنة و ارتد عن الدين مرتين.

و ثانيهما: سببية كل واحد من الشرطين لترتب الجزاء عليه حتى يصح البحث عن التداخل فيقال: إن تعدد السبب هل يوجب التداخل في المسبب حتى يجوز الاكتفاء، بمسبب واحد أم لا يوجب؟ فيجب عقيب كل سبب من مسبب.

## الأقوال في التداخل و عدمه

5 - الأقوال:

1 - عدم التداخل: و هو المشهور بين العلماء، و عليه: فيتعدد الجزاء و يتكرر العمل.

2 - التداخل: و هو المنسوب إلى جماعة منهم المحقق الخوانساري، و عليه: فلا يتعدد الجزاء، و يكفي الإتيان به مرة واحدة.

3 - التفصيل بين اختلاف جنس الشرطين كالبول و النوم، فيتعدد العمل و اتحاد جنسهما كالبول مرتين فيتداخل. هذا هو المنسوب إلى الحلبي «قدس سره».

4 - هناك قول رابع لم يذكره المصنف و هو منسوب إلى نجل العلامة الحلبي «قدس سره».



المحقق الخوانساري «رحمه الله» التداخل، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده.

و التحقيق: أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ أن التداخل و عدمه يتفرعان على كون العلل الشرعية من قبيل الأسباب أو من قبيل المعارف، فعلى الأول: لا يمكن التداخل؛ لعدم إمكان اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد كما برهن عليه في علم الفلسفة.

=====

و على الثاني: يمكن التداخل، لأن جواز اجتماع معارف عديدة على شيء واحد بمكان من الإمكان، و لا يحتاج إلى إقامة البرهان.

إذا عرفت هذه الأمور فيقع الكلام فيما هو التحقيق عند المصنف حيث قال:

«و التحقيق: أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه» يعني: ظاهر الجملة الشرطية في كون الشرط علة و سببا للجزاء، و هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسبب الشرط، فيما إذا كان الشرط سببا حقيقيا للجزاء مثل قول الشارع: «إذا سافرت فقصر»، أو بكشف الشرط عن سببه فيما إذا كان معرّفا و مشيرا إلى ما هو الشرط حقيقة؛ كخفاء الأذان الذي يكون يكون أمانة على الشرط أعني به: البعد الخاص الذي هو حد الترخص.

و لا يخفى: أن الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في الأمر الثاني خارج عن القول بالتداخل و عدمه كما أشار إليه بقوله: «فلا إشكال على الوجه الثالث»؛ لأن الإشكال في تداخل المسبب و عدمه لا يتمشى على ثالث الوجوه، إذ الوجه الثالث كان مبنيا على تقييد الإطلاق في كل من الشرطين، بحيث يكون المجموع شرطا واحدا، فلا مورد حينئذ لإشكال تداخل المسببات جوازا و منعا؛ لأن الشرط الواحد لا يقتضي إلا جزءا واحدا، فنفي التداخل على هذا الوجه الثالث يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ ليس في البين إلا مسبب واحد.

نعم؛ إن الإشكال في التداخل و عدمه يتمشى على سائر الوجوه الثلاثة الأخرى، المبنية على استقلال كل شرط في التأثير في الجزاء، و استتباع كل شرط جزءا مستقلا، و لازم ذلك: تعدد الجزاء بتعدد الشرط، فيجري النزاع حينئذ في التداخل و عدمه، أنه هل يكتفي بجزء واحد أم لا بد من تعدده بتعدد الشرط؟ و كيف كان؛ فيقع الكلام فيما أفاده المصنف تحت عنوان «و التحقيق».

و توضيح ما أفاده يتوقف على مقدمة وهي: أن القضية الشرطية ظاهرة في حدوث

بظواهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة: أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة في مثل: (إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متمثلين، وهو واضح الاستحالة كالمضادين.

الجزء عند حدوث الشرط؛ إذ هو مقتضى عليه الشرط للجزاء، لأن أدوات الشرط وضعت لسببية الأول للثاني.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا بد من الالتزام بعدم التداخل، حيث إن التداخل مستلزم لاجتماع المثليين؛ لما عرفت في المقدمة: من عليه الشرط للجزاء المستلزمة لحدوثه عند حدوث الشرط، ومقتضى هذا الاستلزام: تعدد الجزاء بتعدد الشرط. والأخذ بهذا الظاهر محال؛ للزوم اجتماع حكمين مثليين - كوجوبين - في موضوع واحد وهو الجزاء كالوضوء - في مثل: «إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً» - إذ المفروض: أن الوضوء حقيقة واحدة. ومن المعلوم: أن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال، ويلزم هذا المحذور على القول بالتداخل.

### **عدم لزوم اجتماع المثليين على القول بعدم التداخل**

و أما على القول بعدم التداخل: فلا يلزم اجتماع المثليين، ولا التصرف في ظاهر القضية الشرطية؛ من حدوث الجزاء بحدوث الشرط بأن يقال: إن المسبب في كل واحد من الشرطين هو وجود من الطبيعة مغاير لوجودها في الشرط الآخر.

و أما على القول بالتداخل: فيلزم المحذور المذكور، و حينئذ: فلا بد من التصرف في ظاهر القضية الشرطية، إذ لا يمكن التفصي عن محذور اجتماع المثليين إلا بالتصرف بأحد وجوه ثلاثة:

1 - ما أشار إليه بقوله: «إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث»، و مرجع هذا الوجه إلى التصرف في ظهور الشرط في كونه علة لحدوث الجزاء برفع اليد عن ظهوره في ذلك، وإرادة ثبوت الجزاء عند ثبوته، و الثبوت أعم من الحدوث و البقاء، ففي صورة تقارن الشرطين زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى الجامع بينهما، و في صورة ترتبهما و تقدم أحدهما على الآخر زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى المتقدم منهما، فقولته: «إذا نمت فتوضاً» يدل على ثبوت وجوب الوضوء عند ثبوت النوم، فإن لم يسبقه البول مثلاً استند حدوث الجزاء إلى النوم، و إن سبقه استند إليه، و إن قارنه استند إلى الجامع بينهما. فمعنى العبارة: إما بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية في حال تعدد الشرط على كون وجود الجزاء ناشئاً من قبل الشرط مستقلاً.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول - أما الوجه الثاني من وجوه التصرف - فقد أشار إليه

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط، إلا- إن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها، كما في (أكرم هاشميا، و أضف عالما)، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة: أنه بضيفته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلهما، بقوله: «أو بالالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة...» إرخ؛ لأن الجزاء في كلتا الجملتين هو قوله: «فتوضاً» «إلا إنه حقائق متعددة حسب تعدد الشروط» حقيقة، كأن نام وبال، أو وجودا، كأن نام مرتين أو بال كذلك، «متصادقة على» جزاء «واحد»؛ بأن بال و نام مرارا ثم توضاً وضوء واحدا، فهذا الوضوء وإن كان شيئا واحدا صورة إلا إنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، مثلا: إن وجد الشرط مرتين كان هذا الوضوء حقيقتين، وإن وجد الشرط ثلاث مرات كان الوضوء حقائق متعددة، وهكذا، «فالذمة» حين تعدد الشرط «وإن اشغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشرط إلا إن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها» أي: للتكاليف المتعددة. فقوله: «لكونه» تعليل للاجتزاء بواحد، يعني: لكون الواحد مجمعا للتكاليف المتعددة، فالافتناء بوضوء واحد في المثال المذكور إنما هو لتصادق الوضوءات العديدة الواجبة بموجبات مختلفة عليه، وصدق الامتثال بالنسبة إلى الجميع.

=====

قوله: «ضرورة» تعليل للاجتزاء بالواحد الذي هو المجمع.

و حاصل التعليل: أن الإتيان بالمجمع بداعي الأمرين يوجب صدق امتثال الأمرين الموجب لسقوطهما.

و كيف كان؛ فمرجع هذا الوجه الثاني - من وجوه التصرف - إلى إبقاء الشرط على ظاهره من كونه علة لحدوث الجزاء، وإلغاء ظهور الجزاء في كونه بعنوانه موضوعا للحكم، فيقال: إن الوضوء مثلا- الذي وجب تارة: بالنوم، وأخرى: بالبول و ثالثة: بمس الميت مثلا ليس حقيقة واحدة، بل هو حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، حيث إن ظاهر كل شرط عليته لحدوث تكليف غير التكليف المسبب عن شرط آخر، فيكون الوضوء كالغسل من حيث وحدته صورة و تعدده حقيقة، لكنه مع كونه حقائق متعددة يصدق على واحد، كوجوب إكرام هاشمي، و ضيافة عالم، فإن الذمة وإن اشغلت بتكليفين - و هما وجوب إكرام الهاشمي و وجوب إضافة العالم - إلا إنه إذا أضف عالما هاشميا، فقد برئت ذمته من كليهما؛ لأنه يصدق حينئذ امتثالهما معا.

و لا محالة يسقط الأمر بامثاله و موافقته، و إن كان له امثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، و أضاف العالم الغير الهاشمي.

إن قلت (1): كيف يمكن ذلك - أي: الامثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه (2) محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه ؟

قلت (3): انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له، مع إنه - على

=====

(1) و حاصل الإشكال: أنه لا يندفع محذور اجتماع المثلين فيما إذا تصادق على المصداق الخارجي طبيعتان كصدق طبيعة الإكرام و طبيعة الضيافة على الإكرام بالضيافة؛ إذ يلزم اجتماع وجوبين في الضيافة الخارجية التي هي مصداق للطبيعتين المزبورتين، فيجتمع فيها وجوبان متماثلان، فجعل الجزاء حقائق عديدة لا يجدي في دفع إشكال اجتماع المثلين في المصداق الخارجي. و الضمير في قوله: «فيه» يعود إلى ما الموصولة أعني: ما في قوله: «بما تصادق عليه».

(2) أي: مع استلزام الامثال بما تصادق عليه العنوانان محذور اجتماع المثلين، حيث يلزم أن يكون ضيافة العالم الهاشمي واجبا بوجوبين و هو مستحيل.

(3) هذا دفع للإشكال المذكور و حاصله: أن انطباق عنوانين واجبين على شيء واحد لا يوجب اتصافه بوجوبين؛ إذ العقل لا يجوّز اجتماع المثلين في محل واحد لاستحالة عقلا. فلا بد من كون هذا المصداق محكوما بوجوب واحد مؤكد؛ لكون منشأ انتزاعه شيئين و هما وجوب الإكرام و وجوب الضيافة، و لا يتصف بالوجوبين للمحذور العقلي و هو لزوم اجتماع المثلين في محل واحد، هذا مضافا إلى القول بجواز اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد ذي عنوانين، فلا مانع من اتصاف ضيافة العالم الهاشمي بالوجوبين لتعدد العنوان فيها و هما العالمية و الهاشمية.

و بعبارة أخرى: أنه لا محذور في اجتماع وجوبين في شيء واحد إذا كان فردا لعنوانين؛ لأن تعدد العنوان يكفي في رفع محذور اجتماع المثلين، فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد على القول بجواز الاجتماع، و هذا الجواب الثاني، ما أشار إليه بقوله:

«مع إنه على القول بجواز الاجتماع».. إلخ.

و كيف كان؛ فالجواب الأول ناظر إلى عدم لزوم اجتماع المثلين بمجرد انطباق عنوانين.

و الثاني: ناظر إلى عدم لزوم محذور في الاجتماع إذا كان بعنوانين.

القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد (1)، فافهم (2).

أو الالتزام (3) بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الموضوع في المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر.

و لا يخفى (4): أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا

=====

(1) أي: كما هو ظاهر القضيتين في المثال المتقدم؛ لوحدة الجزاء فيهما في نحو: «إذا نمت فتوضأ، وإذا بليت فتوضأ».

(2) لعل إشارة إلى لزوم اجتماع المثلين حتى على القول بجواز الاجتماع؛ إذ جواز الاجتماع إنما يصح في متعدد العنوان لا في متحد العنوان كالمثال المذكور، حيث إن الموضوع الواقع عقيب شرطين ليس إلا عنوانا واحدا، فيلزم اجتماع وجوبين في فرد واحد بعنوان واحد، و هو مستحيل حتى عند القائل بالجواز، فالجواب الثاني لا يخلو عن الضعف، بل عن الإشكال.

(3) هذا ثالث الوجوه من وجوه التصرف، و مرجعه إلى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في كون الشرط سببا مستقلا لوجود الجزاء، فيكون الشرط الأول مؤثرا في وجود الجزاء في الجملة، و الشرط الثاني مؤثرا في تأكده الذي هو مرتبة شديدة من مراتب وجوده، فكل مرتبة من مراتب وجود الجزاء مستندة إلى أحد الشرطين، مع المحافظة على ظهورها في كون موضوع الجزاء بعنوانه موضوعا للحكم.

فالمتحصل: أن وجوب الموضوع - في المثال المذكور - ثابت عند حدوث الشرط الأول كالنوم مثلا، و لكن يتأكد وجوبه عند حدوث الشرط الآخر، كالبول مثلا، و لا يتولد وجوب آخر مثل الوجوب الأول عند حدوثه حتى يلزم اجتماع حكمين متماثلين فيه.

هذا تمام الكلام في الوجوه الثلاثة التي يمكن بها التفصي عن محذور اجتماع المثلين على القول بالتداخل.

(4) أي: لا يخفى ورود الإشكال في الوجوه الثلاثة المذكورة بأنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها؛ لأنها احتمالات في مقام الثبوت، و هي لا- تجدي في دفع إشكال اجتماع المثلين ما لم يتم دليل عليها في مقام الإثبات؛ بل هي على خلاف الدليل إثباتا لكونها خلاف ظاهر الجملة الشرطية، فلا يصار إلى واحد منها لكونه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه يوجب كما أشار إليه بقوله: «فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه» يعني:

فإن المصير إلى واحد منها رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

وجه، مع ما في الأخيرين (1) من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحدا سمي باسم واحد، كالغسل، و إلى (2) إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول، و مجرد الاحتمال (3) لا يجدي، ما لم يكن في البين ما يشته.

إن قلت (4): وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم إمكان

=====

(1) أي مع ما في الوجه الثاني و الثالث من الإشكال، مضافا إلى الإشكال المشترك بينهما و بين الوجه الأول، و حاصل الإشكال المختص بالوجهين الأخيرين اللذين يكون أحدهما: التصرف في ظاهر الجزء بجعله حقائق متعددة بتعدد الشرط متصادقة على واحد، و ثانيهما: الالتزام بكون الأثر الحادث في الشرط الأول نفس الوجوب، و في الشرط الثاني: تأكده.

### **الإشكال في الوجوه الثلاثة لحل التعارض بين منطوق شرط و مفهوم الآخر**

و ملخص الإشكال المختص بهما هو: أنه لا بد في التصرف الأول منهما من إثبات كون الموضوع في قوله: «إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً» متعددا حقيقة، حتى يكون الموضوع الخارجي مصداقا لطبيعتين، و إثبات ذلك مشكل جدا، لعدم نهوض دليل عليه.

كما أنه لا بد في التصرف الثاني منهما من إثبات دلالة الشرط الأول على حدوث أصل الوجوب، و دلالة الشرط الثاني على تأكد الوجوب، و إثبات ذلك أيضا في غاية الإشكال.

و من المعلوم: أن مجرد احتمال هذين التصرفين لا يجدي في دفع محذور اجتماع المثليين، و حيث إنه لا دليل على شيء من التصرفات المذكورة فهي ساقطة عن الاعتبار، و لا يندفع بها غائلة اجتماع المثليين.

قوله: «كالغسل» مثال لما يكون واحدا صورة و متعددا حقيقة، فإن الغسل واحد صورة متعدد حقيقة، لتغاير آثاره الكاشف عن تعدد ماهيته.

(2) عطف على قوله: «إلى إثبات»، و المعطوف عليه راجع إلى التصرف في متعلق الجزء بجعله حقائق متعددة، و المعطوف راجع إلى التصرف في ظهور الجملة الشرطية في حدوث الأثر عند وجود كل شرط، بجعل الأثر عقيب الشرط الأول نفس الوجوب، و عقيب الشرط الثاني تأكده، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 378».

(3) أي: مجرد احتمال التصرفات المذكورة لا يجدي في دفع اجتماع المثليين ما لم يشتهها دليل.

(4) هذا اعتراض على قول المصنف: «أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها»، فيقال في تقريبه: إن وجه المصير إلى أحد الوجوه المتقدمة - على القول بالتداخل مع كونها

الأخذ بظهورها، حيث إن قضيته (1): اجتماع الحكمين في الموضوع في المثال، كما مرت الإشارة إليه (2).

قلت: نعم (3) إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب الموضوع، مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر (4)، ولا ضمير (5) في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً، كما لا يخفى.

خلاف الظاهر - هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطية من لزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً، فيجب التصرف في ظهور الجملة الشرطية لئلا يلزم محذور اجتماع الوجوبين في فعل واحد، و من المعلوم: أن الاستحالة العقلية قرينة جلية على ارتكاب خلاف الظاهر، فليس المصير إليه بلا وجه.

=====

(1) أي: قضية ظهور الجملة الشرطية في اجتماع الحكمين المتماثلين في الموضوع، وهو مستحيل.

فتجنباً عن المحذور المذكور لا بد من الالتزام بإحدى التصرفات الثلاثة المذكورة.

(2) أي: مرت الإشارة إليه في أوائل البحث حيث قال: «ضرورة: أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الموضوع - بما هي واحدة... محكوماً بحكمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالمضادين».

(3) هذا جواب عن لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية في اجتماع الحكمين المتماثلين.

و حاصل الجواب: أن التصرف وإن كان مسلماً إلا إنه لا يتعين أن يكون بأحد الوجوه المذكورة؛ بل يمكن صرف الجمل الشرطية عن ظاهرها بوجه آخر، وهو أن يكون متعلق الحكم في الجزء في إحدى الجمل الشرطية فرداً غير الفرد المتعلق له في الأخرى، فالوضوع الواجب في قوله: «إذا نمت فتوضاً» غير الفرد الواجب منه في قوله: «إذا بليت فتوضاً»، فالواجب في كل شرطية فرد لا نفس الطبيعة حتى يجتمع فيها الوجوبان، فيقال بلزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً، وعلى هذا الفرض - أعني: تعدد الموضوع في المثال المزبور - لا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، وذلك لتباين الموضوع الواجب بشرط للوضوع الواجب بشرط آخر.

وبهذا التصرف يرتفع محذور اجتماع المثليين مع المحافظة على ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، بلا حاجة إلى ارتكاب إحدى التصرفات المذكورة.

(4) أي: غير الموضوع الذي وجب بالشرط الآخر، فالآخر صفة للشرط المقدر.

(5) أي: لا ضمير في كون فردين من طبيعة محكومين بالوجوب؛ لعدم استلزام ذلك

إن قلت: نعم (1)، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت: نعم (2)، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية - في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب (3) - مقتضياً لذلك أي: لتعدد الفرد، وبياناً لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء (4)، وظهور الإطلاق، اجتماع الحكمين المتماثلين في محل واحد لتعدد متعلق الوجوب و تباينه لتباين أفراد طبيعة. كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: نعم يجب الحمل على تعدد الجزاء بتعدد الفرد، حتى لا يحتاج إلى التصرفات المذكورة، لو لم يكن فرض تعدد الفرد على خلاف إطلاق مادة الجزاء، أما لو كان على خلاف إطلاق مادة الجزاء: فاللازم هو التحفظ على الإطلاق، والذهاب إلى إحدى التصرفات المذكورة، فجعل متعلق الحكم في الجزاء الفرد دون الطبيعة ليكون الوضوء الواجب بالشرط الأول مغايراً للوضوء الواجب بالشرط الثاني، و إن كان دافعاً لمحدور اجتماع المثليين إلا- إنه خلاف الظاهر أيضاً، حيث إن ظاهر إطلاق مادة الجزاء أعني: قوله: «إذا بليت فتوضاً» هو وجوب مطلق الوضوء لا وجوب وضوء آخر، فإن تقييد الوضوء الواقع في الجزاء بقيد خلاف الإطلاق، فهذا الاحتمال كالاتصالات السابقة مما لا يصار إليه، لكونه خلاف الظاهر.

(2) و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب هو: منع الإطلاق المذكور المقتضي لتعلق الحكم بطبيعة الجزاء؛ لأن الإطلاق يتوقف على مقدمات الحكمة منها: عدم البيان، وعدم ما يصلح للبيان، ومن المعلوم: كون ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط - المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط بياناً - يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادة الطبيعة في الجزاء، فلا بد من إرادة وجودات الطبيعة لا نفسها، ولازم ذلك تعدد الجزاء بتعدد الفرد؛ إذ كل فرد يحدث عقيب شرط مغاير لفرد يحدث عقيب شرط آخر، فلا يتحد الجزاء حتى يلزم اجتماع مثليين.

(3) أي: كما إذا كان الشرط معرّفاً لما هو المؤثر كخفاء الجدران على فرض كونه أمانة، على البعد الذي هو الشرط حقيقة لوجوب القصر.

(4) أي: المقتضي للتعدد، بمعنى: أن كل شرط يقتضي جزاء غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخر، ولازم هذا الظهور هو: تعدد الجزاء بتعدد الشرط أي: لا دوران بين ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء المقتضي لتعدد بتعدد الشرط، وبين ظهور إطلاق مادة الجزاء كالوضوء في نفس الطبيعة المقتضي لوحدة الجزاء، الموجبة لاجتماع المثليين على واحد.



ضرورة: أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، و ظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا (1) ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف (2) أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلك، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشروط.

وقد انقدح مما ذكرناه (3): أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي وجه عدم الدوران بينهما: ما تقدم من عدم الإطلاق بعدم تامة مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان؛ لأن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط صالح لأن يكون بياناً لما هو المراد من الجزاء وهو الفرد لا الطبيعة، فلا وجه مع هذا الظهور لإرادة الطبيعة حتى يلزم اجتماع الحكمين المتمثلين في واحد. وكيف كان؛ فلا دوران أصلاً بعد ما يصلح للبيان وتوقف الإطلاق على عدم ما يصلح للبيان.

=====

(1) هذا متفرع على كون ظهور الشرط مقتضياً للتعدد، و بياناً لما أريد من إطلاق متعلق الحكم في الجزاء، فمع هذا الظهور لا ينعقد ظهور إطلاق الجزاء في إرادة نفس الطبيعة.

(2) فلا يلزم تصرف في ظهور الجملة الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة أصلاً، وذلك لتعدد الجزاء بتعدد الشرط الذي يقتضيه ظاهر الشرط من حدوث الجزاء عند كل شرط، فالحادث عند كل شرط جزء غير الجزاء الذي يقتضيه شرط آخر.

هذا بخلاف القول بالتداخل، حيث لا بد من التصرف في ظاهر الشرطية بأحد الوجوه المتقدمة، لئلا يلزم اجتماع المثليين في واحد.

فتلخص بما ذكر؛ من عدم الدليل على شيء من التصرفات المذكورة: أن مقتضى ظاهر الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند كل شرط، بحيث يكون لكل شرط جزء مستقل، وهذا يقتضي عدم التداخل عند تعدد الشرط.

(3) أي من ظهور القضية الشرطية في تعدد المسبب بتعدد السبب، فلا بد من أحد وجوه التصرفات المتقدمة على القول بالتداخل. هذا هو المجدي للقول بالتداخل، «لا مجرد كون الأسباب الشرعية معارف لا مؤثرات».

وهذا من المصنف إشارة إلى ردّ ما نسب إلى الفخر وغيره من ابتناء القول بالتداخل وعدمه على كون الأسباب الشرعية معارف أو مؤثرات، فعلى القول بأنها معارف:

يلتزم بالتداخل، وعلى القول بأنها مؤثرات: يلتزم بعدم التداخل، فيقع الكلام تارة: في توضيح ما نسب إلى الفخر من ابتناء القول بالتداخل على المعرفية وعدمه على المؤثرية.

ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معارف لا مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء المسألة على أنها معارف أو مؤثرات، مع إن الأسباب وأخرى: فيما أفاده المصنف في ردّ كلام الفخر «قدس سره».

=====

وأما توضيح ما نسب إلى الفخر فيتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين كون الأسباب الشرعية معارف، وبين كونها مؤثرات.

و خلاصة الفرق: أنه يجوز أن يكون لشيء واحد معارف عديدة وعلامات متعددة كالإنسان مثلا، حيث إنه قد يعرف بالحيوان الناطق، وقد يعرف بالحيوان الضاحك، وقد يعرف بالناطق أو الضاحك وحده. ولا يجوز أن يكون لشيء واحد مؤثرات كثيرة، وذلك لاستحالة توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد كما برهن عليه في محله.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه لا بد من الالتزام بالتداخل بناء على المعرفية؛ لإمكان أمارية أمور متعددة على مؤثر واحد و حكايتها عنه بأن يقال: إن ما جعله الشارع سببا لشيء ليس في الحقيقة مؤثرا وإنما كاشف عن مؤثر حقيقي واقعي، مثلا: خفاء كل من الأذن و الجدران و إن كان في ظاهر الدليل سببا لوجوب القصر، و لكن في الحقيقة إنما هما معرفان عن البعد الخاص عن محل السكنى، و كذا جعل كل من النوم و البول سببا لوجوب الوضوء في مثل: «إذا نمت فتوضأ، و إذا بلت فتوضأ» ليس على نحو الحقيقة، بل هما كاشفان عن السبب الحقيقي. و هكذا غيرهما من سائر الأمثلة، فالمؤثر في الواقع يكون واحدا، و كان كل من النوم و البول من علامات ذلك المؤثر، و مع احتمال وحدة المؤثر واقعا لا وجه للحكم بتعدد المسبب هذا هو معنى التداخل.

و أما بناء على المؤثرية: فلا بد من الالتزام بعدم التداخل؛ لاقتضاء كل مؤثر أثرا مستقلا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما نسب إلى الفخر؛ من ابتناء القول بالتداخل و عدمه على المعرفية و المؤثرية.

و أما ما أفاده المصنف في ردّ كلام الفخر فحاصله: أن كلام الفخر مخدوش بوجهين، الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «وقد انقذ مما ذكرناه: أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها». و الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها».

و خلاصة الكلام في الوجه الأول: أن مجرد معرفية الأسباب الشرعية لا تقتضي المصير إلى التداخل؛ لإمكان معرفية الأسباب الشرعية المتعددة لأسباب حقيقية متعددة، و يكفي في إرادة احتمال تعدد السبب الحقيقي من الأسباب الشرعية المتعددة: ظهور

الشرعية حالها حال غيرها في كونها معارف تارة، و مؤثرات أخرى، ضرورة (1): أن الشرطية في تعدد المسبب بتعدد السبب، فإن هذا الظهور يدل على تعدد السبب الحقيقي.

=====

فالنتيحة: أن مجرد كون الأسباب الشرعية معارف لا يوجب القول بالتداخل؛ إذ تعدد الكاشف مستلزم لتعدد المنكشف، فإذا كشف النوم عن ظلمة باطنية - وهي موجبة للوضوء - كشف البول عن ظلمة باطنية أخرى وهي أيضا موجبة له، فتعدد الظلمات يقتضي تعدد المسبب. أعني: وجوب الوضوء، فلا مجال للتداخل. والمراد بقوله:

«المسألة» هو مسألة التداخل. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فحاصله: أنه لا فرق بين السبب الشرعي والعرفي، فإنهما قد يكونان كاشفين كما في قوله: «إن لبس الأمير أصفر فاحذره وإذا أذن المؤذن فصلًا»، وقد يكونان مؤثرين كما في قوله: «إن غضب الأمير فاحذره، وإن كثر الماء لا يفعل بالملاقاة»، وإن كان ظاهر التعليق في كليهما المؤثرية.

و كيف كان؛ فمرجع هذا الوجه الثاني إلى ضعف المبنى وهو كون الأسباب الشرعية مطلقا معارف لا غير.

وجه الضعف: أنه لا دليل على كون الأسباب الشرعية معارف، وأنه لا أصل لما اشتهر: من أن الأسباب الشرعية معارف، بل هي على نوعين كما عرفت كالأسباب الغير الشرعية، فالسبب الشرعي المؤثر كالأستطاعة الموجبة للحج، والمعرف كخفاء الأذان الذي هو معرف لما هو المؤثر في وجوب القصر، وهو البعد الخاص. والسبب الغير الشرعي المؤثر كطلوع الشمس المؤثر في ضوء العالم، والمعرف كضوء العالم الذي هو المعرف لطلوع الشمس.

كما أشار إليه بقوله: «في كونها معارف تارة، و مؤثرات أخرى».

### **رد المصنف على القول بأن التداخل مبني على كون الأسباب الشرعية المعارف لا المؤثرات 196**

(1) تعليل لكون الأسباب الشرعية كغيرها في كونها معارف تارة، و مؤثرات أخرى و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 384» - أنه قد يكون شرط الحكم الشرعي مؤثرا في ترتب الحكم عليه؛ بحيث لولاه لما وجدت للحكم علة، كقوله: «إذا شككت فابن على الأكثر»، وقد يكون أمانة على ما هو المؤثر في الحكم، كخفاء الجدران الذي هو أمانة على التجاوز عن حد الترخص الذي يترتب عليه وجوب القصر.

كما أنه قد يكون شرط الحكم غير الشرعي مؤثرا؛ كطلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار، وقد يكون أمانة على ما هو المؤثر؛ كضوء العالم الذي هو أمانة لطلوع الشمس، الذي هو المؤثر في وجود النهار.

الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطية، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما أنه في الحكم الغير الشرعي قد يكون أمانة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم (1)؛ لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية إنها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها (2)، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب الغير الشرعية، فهو وإن كان له وجه إلا إنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد.

و الحاصل: أن الشرط الشرعي كغيره قد يكون مؤثرا، وقد يكون أمانة، فجعل الأسباب الشرعية معرفات دائما مما لا وجه له.

=====

و الضمائر في «لولاه» «أنه» «له» ترجع إلى الشرط، وفي قوله: «فيهما» يرجع إلى الحكم الشرعي وغيره. كما أن الضمير في «حدوثه» يرجع إلى الحكم الغير الشرعي.

(1) استدراك على الإشكال الثاني الذي أفاده بقوله: «مع إن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها».

و حاصل الاستدراك: أن المعرف في الأسباب الشرعية إن أريد به ما لا يكون ملاكا للحكم - أعني به: المصالح و المفسد التي هي من الخواص الثابتة في الأشياء - فالمعرف حينئذ يكون نفس موضوع الحكم، أو مما هو دخيل في قوامه كأجزائه و شرائطه، لا خارجا عنه و أمانة عليه. فإن كان المراد بالمعرف هذا المعنى: فلا مانع من دعوى الإيجاب الكلي و هو كون الأسباب الشرعية طرًا معرفات بمعنى: عدم كونها مصالح و مفسد.

(2) أي: للأحكام. و وجه عدم كون الأسباب الشرعية دواعي الأحكام: أن الداعي هو الملاك الموجب لترجح وجود فعل المكلف على عدمه، و يعبر عنه بالمصلحة، أو ترجح عدم فعله على وجوده، و يعبر عنه بالمفسدة، و السبب الشرعي الواقع في حيز أداة الشرط حاك عن الملاك الذي بوجوده العلمي دخيل في تشريع الحكم، فلا يمكن أن يكون ملاك الحكم و كاشفا عنه، ضرورة: أن الأسباب الشرعية الواقعة عقيب أدوات الشرط دائما إما بنفسها موضوعات الأحكام، و إما دخيلة في موضوعاتها كأجزائها و شرائطها، فهي حينئذ متأخرة رتبة عن ملاكات الأحكام، فلا- يعقل أن تكون هي ملاكات لها، و كواشف عنها؛ و إلا لزم كون ما هو متأخر رتبة متقدما، فإذا قال: «إذا قرأت آية السجدة فاسجد، و إذا سهوت في الصلاة فاسجد» فإن قضية الشرطية لزوم الإتيان

ثم إنه (1) لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأول، والتداخل في الثاني إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم بالسجدة مرتين، و من المعلوم: عدم كون القراءة والسهو في هاتين القضيتين سببا واقعيا أي: ملاكا لوجوب السجود، ولا لازما للسبب الواقعي؛ بل لهما دخل في الموضوع الذي تقوم به المصلحة الداعية إلى إيجاب السجود، فالمصلحة مترتبة على الموضوع، ومتأخرة عنه وجودا، وليست في عرضه، فيمتنع أن يكون الموضوع بقيوده لازما متأخرا وجودا عن العلة الغائية، بعد وضوح كون العلة الغائية متأخرة وجودا عن الموضوع وقيوده، فلا- يكون الموضوع المتقدم عليها كاشفا عنها. نعم؛ إيجاب الشارع كاشف عن العلة الغائية، ككشف سائر المعلولات عن عللها.

=====

وبالجملة: لو كان المراد بكون السبب الشرعي معرفا: إنه ليس علة غائية للحكم وإن كان علة مادية له؛ بأن يكون موضوعا له، أو مما له دخل في موضوعه كان له وجه، لكنه لا يجدي فيما أفاده الفخر «قدس سره» كما سيأتي، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 387».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية: والضمير في قوله: «لها دخل» يعود إلى الأسباب الشرعية، فمعنى العبارة: وإن كان للأسباب الشرعية دخل في تحقق موضوعات الأحكام، بخلاف الأسباب غير الشرعية التي هي علة لأحكامها.

«فهو وإن كان له وجه» أي: فكون المراد بالمعرفية عدم كون الأسباب الشرعية دواعي الأحكام وإن كان له وجه، حيث إن الأسباب الشرعية حينئذ لا تكون مصالِح ومفاسد حتى تستتبع آثارا متعددة بتعددتها، فلا يتحقق التداخل، لكنه لا يجدي فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفية، وذلك لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي، و من المعلوم: أن كل موضوع يقتضي حكما، وكل شرط يقتضي حدوث جزاء «إلا إنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما همّ وأراد» أي: إلا إن كون المراد بالمعرفية عدم كونها علة الأحكام ودواعيها لا يجدي فيما أراد من التداخل بناء على معرفية الأسباب الشرعية.

فالنتيجة: أنه بناء على معرفية الأسباب الشرعية لا يلزم القول بالتداخل.

### **عدم صحة التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه**

(1) الضمير للشأن. هذا إشارة إلى ما اختاره ابن ادريس الحلبي «قدس سره» من التفصيل بين اتحاد جنس الشروط: كالبول مرتين أو مرات، وبين اختلاف جنس الشروط، كالبول والنوم والجنابة، فقال بالتداخل في الأول، وبعده في الثاني. قال في السرائر في مسألة وطء الحائض ما لفظه: «فإذا كرر الوطء فالأظهر أن عليه تكرار

اللفظ في الثاني، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا الكفارة، لأن عموم الأخبار يقتضي أن عليه بكل دفعة كفارة، و الأقوى عندي والأصح:

=====

أن لا- تكرر في الكفارة، لأن الأصل براءة الذمة و شغلها بواجب يحتاج إلى دلالة شرعية. فأما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع، لأن هذه أسماء الأجناس و المصادر، ألا ترى أن من أكل في شهر رمضان متعمداً، و كرر الأكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف». و قال في بحث موجبات سجدي السهو من كتاب السرائر:

«فإن سهها المصلي في صلاته بما يوجب سجدي السهو مرات كثيرة في صلاة واحدة، أوجب عليه في كل مرة سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع؟ قلنا: إن كانت المرات من جنس واحد فمرة واحدة بحسب سجدة السهو، مثلاً: تكلم ساهياً في الركعة الأولى، و كذلك في باقي الركعات، فإنه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدة السهو فحسب، لأنه لا دليل عليه». إلى أن قال: «فأما إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي؛ بل الواجب الإتيان عن كل جنس بسجدي السهو، لأنه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ.» إلخ.

و أما وجه هذا التفصيل فهو: أن الشرط فيما إذا كان من أسماء الأجناس هي نفس الطبيعة، و لا يتعدد بتعدد أفرادها، فإذا كانت واحدة فالشرط واحد و كان المسبب و المشروط أيضاً واحداً، و هذا معنى التداخل.

و أما إذا كان جنس الشرط مختلفاً: فمقتضى ظاهر الجملة الشرطية هو كون الشرط طبيعتين أو طبائع، فإذا كان الشرط متعدداً كان المسبب و المشروط متعدداً قهراً، و هذا معنى عدم التداخل.

و المتحصل: أنه لا وجه لهذا التفصيل إلا توهم عدم صحة التشبث بعموم اللفظ في الثاني - كما أشار إليه بقوله: «إلا توهم...» إلخ.

و توضيح هذا التوهم: أن اسم الجنس قد وضع لنفس الطبيعة المهملة التي لا تدل على العموم، فالنوم مثلاً الذي هو مادة «نمت» في قوله: «إذا نمت فتوضاً» (1) لا يدل إلا على نفس الطبيعة، فإذا علق عليها حكم - كوجوب الوضوء - لا يفهم منه إلا كون صرف الوجود من الطبيعة موضوعاً لذلك الحكم؛ لا كل وجود من وجوداتها، فموضوعية كل وجود من وجوداتها للحكم منوطة بالدليل. و هذا بخلاف الشروط المختلفة جنساً، فإن صرف الوجود من كل طبيعة من طبائع الشروط المتعددة شرط

ص: 200

1- في التهذيب، ج 1، ص 7، ح 7: «.. إذا نام مضجعاً فعليه الوضوء».

السبب الواحد، بخلاف الأول، لكون (1) كل منها سببا فلا وجه لتداخلها، و هو فاسد، فإن قضية إطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً هو حدوث الوجوب عند كل مرة لوبال مرات، وإلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

مستقل للحكم، له أثر مستقل، فلا وجه للتداخل بخلاف الشروط المتحدة جنساً، فإنه لا بد من التداخل فيها، ولا يصح نفي التداخل بعموم اللفظ، وهذا التوهم فاسد كما أشار إليه بقوله: «و هو فاسد»، لأن مقتضى إطلاق الشرط في مثل: «إذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب للوضوء عند كل مرة إذا بال المكلف مرتين أو مرات على طبق الشرطين المختلفين جنساً كالنوم والبول، وإن لم يكن الأمر كذلك فيقال:

=====

يجب في الشروط المختلفة - كالنوم والبول والجنابة مثلاً - أن يرجع إلى قدر جامع بينها يكون هو الشرط والمؤثر واقعا، فلا بد من القول بالتداخل، لاستحالة صدور الواحد عن المتعدد؛ بل لا يصدر الواحد إلا من الواحد كما هو المعروف بين الفلاسفة.

فإذا قال الحلبي بالتداخل: فليقل به في كلا الموردين، وإذا قال بعدمه: فليقل به فيهما، فلا يصح التفكيك بينهما.

وهذا البحث إنما يصح فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتكرار والتعدد كالوضوء والغسل والتميم مثلاً، وأما ما لا يكون قابلاً للتعدد: فلا بد من القول بتداخل الأسباب، بأن تكون الأسباب المتعددة سبباً واحداً لئلا يلزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد، ومعنى رجوع الأسباب المتعددة إلى سبب واحد هو: كون المؤثر هو الجامع بينها المنطبق على الجميع.

(1) تعليل لتعدد الجزاء، وحاصله: أن كل قضية تقتضي جزاء مستقلاً، فقوله:

«إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً» يدل على وجوب وضوء عقيب كل من الشرطين المختلفين حقيقة، فإن صرف الوجود من كل شرط يقتضي جزاء على حدة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا وجه لتداخلها» أي: فلا وجه لتداخل الأجناس إذا كانت الشروط من الأجناس المختلفة.

قوله: «فإن قضية» تقريب لفساد التوهم المزبور، وقد عرفت ذلك، فلا حاجة إلى التكرار. وفي المقام بحث طويل أضربنا عنه تجنباً عن التطويل الممل.

و أما ما لا يكون قابلا لذلك (1): فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه (2) فيما يتأكد.

=====

(1) كما إذا قال: «إذا ارتد زيد فاقتله، و إن لاط فاقتله»، حيث لا يكون القتل قابلا للتكرار، «فلا بد من تداخل الأسباب»، لئلا يلزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد.

(2) أي: لا بد من التداخل في المسبب فيما يتأكد، مثل تأكد الوجوب الأول بالوجوب الثاني في بعض الأمثلة. و من أمثلة تأكد المسبب: كما لو مات في البئر حيوانان، فإن النجاسة و إن لم تكن قابلة للتعدد إلا إنها قابلة للتأكد، كما ذهب إليه قدماء الأصحاب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - إنه لا خلاف في استعمال القضية الشرطية و إرادة الانتفاء عند الانتفاء منها - و هو المفهوم - و إنما الخلاف في كون هذا الاستعمال بالوضع أو بقرينة عامة كمقدمات الحكمة، بحيث لا بد من الحمل على المفهوم لو لم تقم قرينة على خلافه من حال أو مقام.

و دلالة الشرطية على المفهوم مبنية على أمور:

الأول: أن يكون الشرط راجعا إلى مفاد الهيئة، بأن يكون مفاد الشرطية تعليق مضمون جملة على جملة أخرى؛ بأن يكون ترتب الجزاء على الشرط من قبيل ترتب المعلول على علته المنحصرة.

الثاني: أن تكون الملازمة بين الشرط و الجزاء ثابتة.

الثالث: أن تكون الشرطية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة.

الرابع: أن تكون الشرطية ظاهرة في كون الشرط علة منحصرة.

فعلى القائل بالمفهوم إثبات هذه الأمور حتى تمت دلالتها عليه.

و أما القائل بعدم الدلالة: فلا يحتاج إلى إقامة الدليل، بل يكفي له منع دلالة الشرطية على المفهوم بعدم ثبوت واحد من هذه الأمور بأن يقول بمنع الملازمة، أو منع ظهور الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط، أو منع ظهورها في كون الترتب من قبيل الترتب على علته المنحصرة.



2 - هناك وجوه استدلل بها على المفهوم:

الأول: دعوى تبادل اللزوم والترتب على العلة المنحصرة من الشرطية.

و حاصل الجواب عن هذه الدعوى: أن هذه الدعوى مع كثرة استعمالها في الترتب على العلة الغير المنحصرة بل في مطلق اللزوم بعيدة؛ إذ كيف تصح هذه الدعوى مع كون الاستعمال في مطلق اللزوم والترتب على نحو العلة الغير المنحصرة و العلة المنحصرة على نهج واحد و ليس استعمالها في مطلق اللزوم بالعناية و المجاز.

وعليه: فليس لها مفهوم في جميع موارد استعمالها؛ بل لها مفهوم في بعض الموارد لوجود الأمور المقومة للمفهوم.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و أما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها»، و هو اللزوم على نحو الترتب على العلة المنحصرة؛ لأنه أكمل أفراد العلاقة اللزومية، فيثبت المفهوم لأجل هذا اللزوم.

إلا إن هذه الدعوى فاسدة بوجوه:

1 - أن الموجب للانصراف المفيد للإطلاق هو أنس اللفظ بالمعنى الناشئ عن كثرة الاستعمال دون الأكملية.

2 - أن الانصراف المزبور بعد تسليم كون الأكملية موجبة له ممنوع في خصوص المقام، لانتفاء ما يعتبر في الانصراف من كون الفرد المنصرف إليه هو الغالب من حيث الاستعمال، و ليس الأمر في المقام كذلك.

3 - منع أكملية اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة و معلولها، من اللزوم بين العلة الغير منحصرة و معلولها..

و كيف كان؛ فالانحصار لا يوجب أن يكون بين العلة المنحصرة و معلولها أقوى من الربط بين العلة الغير المنحصرة و معلولها.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «إن قلت: نعم، و لكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة».

تقريب هذا الوجه الثالث على المفهوم أن يقال: إن ما تقدم من عدم دلالة الشرطية بالوضع على انحصار العلة في الشرط و إن كان صحيحاً إلا إن مقتضى مقدمات الحكمة هو الانحصار؛ إذ لو كان هناك شرط آخر لكان على المتكلم بيانه فيقول: بدل «إن جاءك زيد فأكرمه»: «إن جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه»، فعدم بيان العدل مع كونه في مقام البيان يقتضي كون الشرط علة منحصرة، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق.

و حاصل جواب المصنف: أن التمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العلة في الشرط المذكور في القضية الشرطية إنما يتم فيما جرت فيه مقدمات الحكمة؛ بأن يكون قابلاً للإطلاق والتقييد، وليس معنى أدوات الشرط قابلاً للتقييد لأنها حروف. وثانياً إن تعيّن اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها من بين أنحاء اللزوم بلا معيّن.

وقياسه بتعيّن الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر قياس مع الفرق. والفرق: أن الوجوب النفسي ثابت على كل حال، والوجوب الغيري ثابت على تقدير وجوب آخر فيحتاج إلى بيان.

هذا بخلاف اللزوم والترتب، فإن كل قسم من أقسام اللزوم يحتاج في تعيّنه إلى بيان وقرينة بلا تفاوت بينها أصلاً.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: «ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن منحصراً يلزم تقييده»، فعند الإطلاق يعلم أنه يؤثر مطلقاً فيكون علة منحصرة.

و حاصل الجواب عن هذا الوجه الرابع: أنه لو تم الإطلاق لدل على المفهوم، ولكن الكلام في تماميته؛ إذ محل الكلام هو الإطلاق الأحوالي والمقامي، لا الإطلاق اللفظي بأن يكون المتكلم في مقام بيان حدود العلة، ولم يعلم كون المتكلم في بيان انحصار الشرط، غاية ما علم أنه في مقام بيان كون الجزء مترتباً على الشرط؛ من دون بيان كون الترتب عليه بنحو العلة المنحصرة.

فالنتيجة: أنه لم يقم دليل على وضع أدوات الشرط للخصوصية المستلزمة للمفهوم.

3 - «أما توهم: أنه قضية إطلاق الشرط»، يعني: مقتضى إطلاق الشرط هو: تعيّن الشرط في التأثير، و لازم تعيّنه كذلك هو: الانتفاء عند الانتفاء، كما أن مقتضى إطلاق الأمر هو تعيّن الوجوب التعيني في مقابل الوجوب التخيري.

توضيح ذلك: أن الإطلاق في المقام يمكن أن يكون نافياً للانضمام الذي يقتضيه العطف بالواو، ويعبر عنه بالإطلاق الواوي، ويمكن أن يكون نافياً للعدل الذي يقتضيه العطف بأو ويعبر عنه بالإطلاق الأوي، والفرق بين هذا الإطلاق والإطلاق المتقدم الذي تقدم في قوله: «ربما يتمسك..» إلخ هو: أن الإطلاق هناك هو الإطلاق الواوي والإطلاق هنا هو الإطلاق الأوي، فيكون مثبتاً لتعيّن الشرط في العلة والمؤثرية، و نافياً لوجود عدل للشرط، نظير إطلاق صيغة الأمر حيث كان نافياً للعدل و مثبتاً للوجوب

التعيني - وكيف كان؛ فمقتضى الإطلاق هو: عدم عدل للشرط، فيكون علة منحصرة للجزاء، فينتفي الجزء عند انتفاء الشرط و هو المفهوم.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التوهم هو: فساد قياس العلة المنحصرة بالوجوب التعيني، لكونه مع الفارق، و الفرق بينهما: أن الوجوب التعيني مغاير للوجوب التخيري ثبوتا وإثباتا.

أما ثبوتا: فلأن مصلحة الوجوب التعيني غير مصلحة الوجوب التخيري حيث إن المصلحة في الأول قائمة بنفس الواجب، و في الثاني قائمة بالجامع بين أمرين أو أمور.

و أما إثباتا: فلأن دليل الوجوب التخيري متضمن لبيان العدل، بخلاف الوجوب التعيني، حيث لا يحتاج إلى بيان أمر زائد على بيان أصل الوجوب.

هذا بخلاف العلة المنحصرة و غيرها، فإنه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول؛ لأن الشرط في المشروط بنحو واحد، سواء كان الشرط واحدا أو متعددا، فالشرطية المنتزعة عن خصوصية ذاتية قائمة بالشرط الواحد و المتعدد على وزن واحد، لا أنها قائمة بالواحد تعيينا و بالمتعدد تخيرا حتى يكون الإطلاق مقتضيا للأول، و كان نظير إطلاق صيغة الأمر.

فالمحصل: أنه ليست الشرطية في الشرط المتحد مغايرة للشرطية في الشرط المتعدد؛ بل كلتاهما على نحو واحد، فثبت بطلان قياس العلة المنحصرة بالوجوب التعيني.

4 - أدلة المنكرين للمفهوم:

الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى حيث قال في مقام الاستدلال: إن فائدة الشرط هو تعليق حكم الجزء به فقط، كتعليق وجوب الإكرام بالمجيء في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و معناه: ثبوت وجوب الإكرام عند ثبوت المجيء، و لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط - لإمكان قيام شرط آخر مقام هذا الشرط - إذ ليس من الممتنع أن يكون للحكم في الجزء شروط متعددة ينوب بعضها عن بعض، فتعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم أعني: الانتفاء عند الانتفاء، إذ يمكن أن يخلفه شرط آخر.

و حاصل جواب المصنف: أن مراد السيد المرتضى بإمكان نيابة بعض الشروط عن بعض إن كان إمكانها بحسب مقام الثبوت فهو صحيح، و لا ينكره المدعي للمفهوم، وإنما يدعي المفهوم في مقام الإثبات، و من البديهي: أن مجرد إمكان قيام بعض الشروط عن بعض لا ينفي المفهوم بعد دلالة الشرطية على عدم قيامه مقامه في مقام الإثبات.

ص: 205

أما لو كان مراده: احتمال وقوع شرط آخر مقام الشرط المذكور في القضية في مقام الإثبات، ففيه: أن مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لأنه يدعي عدم قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور، وظهور الشرطية في الانتفاء عند الانتفاء.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات»، فيقال في تقريب الاستدلال بالقياس الاستثنائي: أنه لو دل الشرط على المفهوم لكان بإحدى الدلالات الثلاث - المطابقة أو التضمن أو الالتزام - و التالي باطل فالمقدم مثله، و الملازمة ثابتة لانحصار الدلالة اللفظية في الدلالات الثلاث. و أما بطلان التالي: فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقياً و لا تضمنياً و لا التزامياً للقضية الشرطية، فالنتيجة هي:

عدم الدلالة على المفهوم.

و حاصل جواب المصنف عن هذا الاستدلال: أن الشرط و إن كان لم يدل على المفهوم بالمطابقة أو التضمن إلا إنه يدل عليه بالالتزام، فالمفهوم مدلول التزامي للشرطية، إذ لازم الثبوت عند الثبوت هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلا فلا معنى لتعليق حكم الجزاء على الشرط.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و لا تُكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا، بتقريب: أن الجملة الشرطية قد استعملت في هذه الآية المباركة، و لا مفهوم لها، إذ لو كان لها مفهوم لكان المعنى جواز الإكراه على البغاء حين إرادة عدم التحصن، و من الضرورة من الدين: حرمة الإكراه على البغاء مطلقاً، فيثبت المدعى و هو: عدم دلالة الشرطية على المفهوم.

و حاصل الجواب: أن الشرط في الآية المباركة لبيان تحقق الموضوع، و الشرط إذا كان كذلك لا مفهوم له؛ لانتفاء الحكم حينئذ بانتفاء الموضوع، فلا وجه للتمسك بها لنفي المفهوم أصلاً، لأن الجملة الشرطية فيها مسوقة لبيان تحقق الموضوع يعني: لا يتحقق الإكراه مع إرادة البغاء.

بقي هاهنا أمور:

5- الأول: في مقام بيان قانون أخذ المفهوم: و الضابط الكلي في أخذ المفهوم هل هو انتفاء شخص الحكم الحاصل بإنشائه في القضية الشرطية، أو انتفاء سنخ الحكم و نوعه؟

ص: 206

وقد توهم بعض: أن المعيار فيه هو انتفاء شخص الحكم لا نوعه؛ لأن الشرط الواقع في المنطوق إنما هو الشرط للحكم الحاصل بالإنشاء، و ما يحصل بالإنشاء هو الشخص لا النوع، لأن الشرط في ظاهر الشرطية شرط لشخص الحكم لا لنوعه و سنخه، و لازم ذلك هو: انتفاء الشخص بانتفاء شرطه.

وقد أورد عليه المصنف بما حاصله: من أن انتفاء شخص الحكم قطعي عقلا، فيكون انتفاؤه بضرورة من حكم العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، لا من باب المفهوم، فالحق عند المصنف: أن المعيار في كون الشرطية ذات مفهوم هو: انتفاء طبيعة الحكم المتعلقة في المنطوق على الشرط، لا شخص الحكم.

و من هنا يظهر: أنه يعتبر في المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما علق عليه من الشرط، بأن لا يكون الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع نحو: «إن رزقت ولدا فاختنه»، مما ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه عقلا و كذلك الوقف أو الوصية أو النذر على الأولاد، إذ لا يكون المال قابلا للوقف ثانيا، و كذا الوصية و النذر، فيكون الحكم في الموارد المذكورة شخصا كان انتفاؤه من باب انتفاء الموضوع لا المفهوم.

إشكال و دفع: أي: الإشكال على أن المناط في المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم و نوعه بأن يقال: إن الحكم المنفي في المفهوم و إن كان يمكن أن يكون كليا كما يمكن أن يكون جزئيا، و لكن لا- نسلم أن يكون المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم و نوعه، بل هو انتفاء شخص الحكم، فيكون الحكم المنفي في المفهوم جزئيا.

و الدفع: أن المعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة، و معناها، و أما الشخص و الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه.

6 - فساد ما في التقريرات في مقام دفع الإشكال المذكور: فلا بد أولا من ذكر ما في التقريرات في دفع الإشكال حتى يتضح فساد ما ذكره المصنف، و خلاصة ما في التقريرات هو: الفرق بين الإنشاء مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و بين الإخبار مثل: «إن جاءك زيد فوجب إكرامه» بأن الوجوب المنشأ بالهيئة في المثال الأول جزئي خارجي؛ لأن المنشأ المتحقق بالإنشاء هو شخص الحكم لكونه معنى الهيئة الذي يكون جزئيا. و أما الوجوب المنخبر به في المثال الثاني فهو كلي، فانتفاء السنخ بانتفاء الشرط معقول فيه؛ لكونه معنى المادة الذي يكون اسميا، و لا يرد عليه الإشكال لكون الوجوب كليا لا

شخصياً، وأداة الشرط قرينة على انحصار عليّة الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه، والوجه في قرينة الشرط لذلك: أنه لو كان الحكم جزئياً كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً أجنبياً عن باب المفهوم.

فالنتيجة هي: انتفاء الحكم بانتفاء الشرط مطلقاً، سواء كان جزئياً أو كلياً. غاية الأمر: على الأول: يكون الانتفاء من فوائد الشرط، وعلى الثاني: يكون من باب المفهوم.

وأما وجه فساد ما في التقريرات من دفع الإشكال المذكور: فقد ظهر مما ذكره المصنف من: أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي في الكلية، وإنما الجزئية فيهما تكون من ناحية الاستعمال لا دخل لها في الموضوع له.

هذا وقد أورد صاحب التقريرات على ما أجيب عن الإشكال المذكور في قوله:

«إشكال و دفع» بجواب يرجع إلى ما أجاب به المصنف، من عدم الفرق بين الوجوب في الكلام الخبري والإنشائي من حيث كلية المعنى، وقد أورد صاحب التقريرات على هذا الجواب بما حاصله: من أنه لا حاجة إلى هذا التكلف والتعسف؛ بل الصواب في المقام ما ذكرناه في الجواب من: أن الوجوب في الكلام الإنشائي وإن كان جزئياً إلا أن انتفاء الوجوب الكلي عند انتفاء الشرط من نتائج انحصار علة سنخ الحكم الثابت في الجزء في الشرط، فالتفصي عن الإشكال المذكور لا يبتني على كلية الوجوب. هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على كون الموضوع له في الإنشاء عاماً كلياً، بل قام الدليل على خلافه، حيث إن الخصوصية من حيث هي هي مستفادة من ألفاظ الإنشاء؛ إذ الغرض منه إيجاد المنشأ في الخارج بصيغة الأمر، فلا يستفاد الوجوب الكلي من صيغة الأمر، لأن الشيء الموجود في الخارج جزئي وليس بكلي. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب إيراد التقريرات على ما تفصي به عن الإشكال.

وقد ظهر: فساد ما في التقريرات بما ذكره المصنف من: أن الموضوع له في كل من الاسم والحرف كلي، والخصوصيات - كالإنشائية والإخبارية - تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت بين الإنشاء والخبر.

قوله: «و ذلك» بيان لانتقاح فساد ما في التقريرات وتعليل له.

فالمتحصل: أن الإنشاء والإخبار من حيث الكلية سيان بلا تفاوت بينهما أصلاً.

فالفرق بينهما بكون المعنى جزئياً في الإنشاء وكلياً في الإخبار - كما في التقريرات - غير

وجيه بل غير صحيح، ولذا تعجب منه المصنف وقال: «ولعمري لا يكاد يتقضي تعجبي».

7 - في تعدد الشرط ووحدة الجزء: نحو: «إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر»، ولا إشكال على القول بعدم المفهوم حيث إن الشرط عليه هو خفاء كليهما نظرا إلى منطوق القضيتين، فلا تعارض بينهما أصلا، وإنما الإشكال على القول بالمفهوم، حيث يقع التعارض بين منطوق كل منهما وبين مفهوم الأخرى، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجوه أربعة:

الأول: تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلا إذا خفي الجدران، وكذا إذا لم يخف الجدران فلا تقصر إلا إذا خفي الأذان، و لازم تخصيص المفهومين: عدم انحصار الشرط في كل من الخفاءين، وأن كل منهما عدل للآخر.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم فيهما، بأن تكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقبية في عدم الدلالة على المفهوم. فالنتيجة هي: إنكار المفهوم فلا يقع بينهما تعارض أصلا.

الثالث: تقييد إطلاق كل منهما بالآخر؛ بأن تكون العلة لوجوب القصر مجموع خفاء الأذان والجدران معا، لا كل منهما بنحو الاستقلال، و لازم ذلك كون كل من الشرطين جزء الموضوع، فكأنه قيل: «إذا خفي الأذان والجدران وجب القصر».

الرابع: جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، وذلك لقاعدة: أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فالمؤثر في وجوب القصر هو الجامع بينهما وهو البعد الخاص عن محل السكنى، وجعل الشارع خفاءهما علامة لذلك البعد الخاص تسهيلا على العباد. هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الإثبات: فقد أشار إلى استظهار ما هو مختاره بقوله: «ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني» وهو عدم المفهوم للشرط، كما أن العقل ربما يعين الوجه الرابع نظرا إلى قاعدة: إن الواحد لا يصدر إلا من الواحد..

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى عدم تمامية القاعدة العقلية، حيث إنها لو تمت لكانت مختصة بالعلل الطبيعية في الأمور التكوينية، فلا تجري في الأحكام التي هي من الأمور الاعتبارية.

8 - في تداخل الأسباب أو المسببات أو عدمه:

لما فرغ المصنف عن بيان تنقيح الصغرى، شرع في بيان تطبيق الكبرى عليها فقال:

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء نحو: «إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً» فلا إشكال على الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة - في الأمر الثاني - و هو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين.

و أما على سائر الوجوه الباقية ففيه أقوال، و عن جماعة - و منهم المحقق الخوانساري - التداخل، و عليه: فلا يتعدد الجزاء، و يكفي الإتيان به مرة واحدة. و عن الحلبي: التفصيل بين اتحاد جنس الشروط كالبول مرتين أو مرات، و بين تعدده و اختلافه كالبول و النوم فيتعدد الجزاء.

و أما ما أفاده المصنف تحت عنوان: «و التحقيق» فحاصله: أن القضية الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط؛ إذ هو مقتضى عليه الشرط للجزاء، فلا بد عندئذ من الالتزام بعدم التداخل، حيث إن التداخل مستلزم لاجتماع المثلين، فالأخذ بظاهر الشرطية محال، لاستلزامه اجتماع حكمين مثلين - كوجوبين - في موضوع واحد و هو الوضوء في مثل: «إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً»، و حينئذ فلا بد من التصرف في ظاهر الشرطية، إذ لا يمكن التفصي عن محذور اجتماع المثلين إلا بالتصرف بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: الالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، و مرجع هذا الوجه إلى التصرف في ظهور الشرط في كونه علة لحدوث الجزاء، برفع اليد عن ظهوره بذلك و إرادة ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط.

الثاني: الالتزام بكون متعلق الجزاء متعدد حقيقته؛ و إن كان واحدا صورة، فالوضوء في المثال المذكور و إن كان شيئا واحدا صورة إلا إنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، فلا يلزم حينئذ اجتماع حكمين مثلين في موضوع واحد.

«إن قلت»:

و حاصل الإشكال هو: عدم اندفاع محذور اجتماع المثلين فيما إذا تصادق على المصداق الخارجي طبيعتان - كصدق طبيعة الإكرام و طبيعة الضيافة على الإكرام بالضيافة - يلزم اجتماع وجوبين في الضيافة الخارجية التي هي مصداق للطبيعتين، فيجتمع فيها وجوبان متماثلان، فجعل الجزاء حقائق عديدة لا يجدي في دفع إشكال اجتماع المثلين.

و حاصل الدفع: أن انطباق عنوانين واجبين على شيء واحد لا يوجب اتصافه



بوجوبين؛ إذ العقل لا يجوّز اجتماع المثليين في محل واحد، فلا بد من كون هذا المصداق محكوماً بوجوب واحد مؤكد. هذا مضافاً إلى القول بجواز الاجتماع في شيء واحد ذي عنوانين؛ إذ تعدد العنوان يكفي في دفع محذور اجتماع المثليين.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى لزوم اجتماع المثليين حتى على القول بجواز الاجتماع؛ إذ جوازه إنما يصح في متعدد العنوان لا في متحد العنوان كالمثال المذكور.

الثالث: الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، بأن يكون الشرط الأول مؤثراً في وجود الجزء في الجملة، والثاني: مؤثراً في تأكده الذي هو مرتبة شديدة من مراتب وجوده، فكل مرتبة من مراتب وجود الجزء مستندة إلى أحد الشرطين، مع المحافظة على ظهور الشرطية في كون موضوع الجزء بعنوانه موضوعاً للحكم، هذا تمام الكلام في التفصي عن محذور اجتماع المثليين على القول بالتداخل.

وقد أورد المصنف على هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة بقوله: «و لا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها»، لأنها مجرد احتمالات في مقام الثبوت، فلا تجدي في دفع إشكال اجتماع المثليين ما لم يتم دليل عليها في مقام الإثبات - و لا دليل عليها؛ بل الدليل على خلافها - لأن تلك الوجوه على خلاف ظاهر الجملة الشرطية.

9 - إيراد المصنف على نفسه بوجهين و جوابه عنهما:

الوجه الأول: أن وجه المصير إلى أحد الوجوه المتقدمة على القول بالتداخل مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطية من لزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً، فيجب المصير إلى أحد الوجوه المذكورة لئلا يلزم اجتماع المثليين فليس المصير إليه بلا وجه.

و حاصل الجواب عن هذا الوجه: أن التصرف وإن كان مسلماً إلا إنه لا يتعين أن يكون بأحد الوجوه المذكورة، بل يمكن صرف الجمل الشرطية عن ظاهرها بوجه آخر وهو: أن يكون متعلق الحكم في الجزء في إحدى الجملة الشرطية فرداً، وفي الأخرى فرداً آخر، وبهذا التصرف يرتفع محذور اجتماع المثليين مع المحافظة على ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، بلا حاجة إلى ارتكاب إحدى التصرفات المذكورة.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إن قلت: نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق» يعني: نعم يجب الحمل على تعدد الجزء بتعدد الفرد، حتى لا

يحتاج إلى التصرفات المذكورة لو لم يكن فرض تعدد الفرض على خلاف إطلاق مادة الجزاء، وأما لو كان على خلاف الإطلاق فالواجب هو التحفظ على الإطلاق، والذهاب إلى ارتكاب إحدى التصرفات المذكورة، فجعل متعلق الحكم في الجزاء الفرد خلاف الظاهر أيضا؛ إذ ظاهر إطلاق مادة الجزاء هو: وجوب مطلق الوضوء، لا وجوب وضوء آخر، فهذا الاحتمال كالاتيحات السابقة مما لا يصار إليه، لكونه خلاف الظاهر.

وحاصل الجواب عنه: هو منع الإطلاق المذكور، المقتضي لتعلق الحكم بطبيعة الجزاء؛ لأن الإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم ما يصلح لليانية، ومن المعلوم: كون ظهور الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط بيانا، فيكون مانعا عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادة الطبيعة في الجزاء.

10 - ردّ ما نسب إلى الفخر وغيره، من ابتناء القول بالتداخل على المعرفية وعدمه على المؤثرية، بتقريب: أنه يجوز أن يكون لشيء واحد معرفات عديدة وعلامات متعددة، ولا يجوز أن يكون لشيء واحد مؤثرات كثيرة؛ لاستحالة توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد، و عليه: فلا بد من الالتزام بالتداخل على المعرفية، وبعدهم التداخل بناء على المؤثرية.

وقد أفاد المصنف في ردّ كلام الفخر بما حاصله: أن كلام الفخر مخدوش بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وقد انقذ مما ذكرناه أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها».

و خلاصة الكلام في الوجه الأول هو: أن مجرد معرفية الأسباب الشرعية لا تقتضي المصير إلى التداخل؛ لإمكان معرفية الأسباب الشرعية المتعددة لأسباب حقيقية متعددة، و يكفي في إرادة احتمال تعدد السبب الحقيقي من الأسباب الشرعية المتعددة: ظهور الشرطية في تعدد المسبب عند تعدد السبب؛ إذ تعدد الكاشف مستلزم لتعدد المنكشف، فحينئذ مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا يوجب القول بالتداخل.

وأما خلاصة الوجه الثاني: فلأنه لا فرق بين السبب الشرعي والعرفي، فإنهما قد يكونان كاشفين، كما في قوله: «إذا لبس الأمير أصفر فاحذره، وإذا أذن المؤذن فصل»،

وقد يكونان مؤثرين كما في نحو: «إن غضب الأ-مير فاحذره، وإن كثر الماء لا ينفعل بالملاقاة»، فلا أصل لما اشتهر من أن الأسباب الشرعية معارف، بل هي على نوعين كما عرفت، فجعل الأسباب الشرعية معارف دائما مما لا وجه له أصلا.

قوله: «نعم لو كان المراد بالمعرفية..» إلخ استدراك على الوجه الثاني الذي أفاده بقوله:

«مع إن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها».

وحاصل الاستدراك: أن المعرف في الأسباب الشرعية إن أريد به ما لا يكون ملاكا للحكم أعني: به المصالح والمفاسد، التي هي من الخواص الثابتة في الأشياء فله وجه؛ إذ حينئذ لا مانع من دعوى الإيجاب الكلي وهو كون الأسباب الشرعية طرًا معارف، بمعنى: عدم كونها مصالح ومفاسد؛ ولكنه لا يجدي فيما أفاده الفخر من ابتناء القول بالتداخل على المعرفية؛ لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي، و كل موضوع يقتضي حكما، و كل شرط يقتضي حدوث جزء.

11 - التفصيل بين اتحاد جنس الشرط؛ كالبول مرتين أو مرات، و بين اختلاف جنس الشرط، كالبول والنوم والجنابة، فقال ابن ادريس الحلبي: بالتداخل في الأول، و بعده في الثاني.

و هذا التفصيل فاسد، فتوهم التفصيل بين اتحاد الجنس و اختلافه لا يرجع إلى محصل صحيح؛ لأن مقتضى إطلاق الشرط في مثل: «إذا بليت فتوضأ» هو: حدوث الوجوب للوضوء عند كل مرة، فلا فرق بين الشرطين المتحددين جنسا و بين الشرطين المختلفين جنسا، فإذا قال الحلبي بالتداخل فليقل به في كلا الموردين، و إذا قال بعده فليقل به فيهما، فلا يصح التفكيك بينهما.

12 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - لا مفهوم للقضية الشرطية.

2 - المنفي بالمفهوم على القول به هو سنخ الحكم ونوعه، لا شخص الحكم.

3 - حكم تعدد الشرط و وحدة الجزء هو رفع اليد عن المفهوم فيهما عرفا، و جعل الجامع بين الشرطين شرطا عقلا. هذا هو مختار المصنف من بين الوجوه الأربعة.

4 - عدم الإشكال على الاحتمال الثالث المتقدم في الأمر الثاني و على سائر الوجوه الباقية، فالحق عند المصنف هو: عدم التداخل، و تعدد الجزء بتعدد الشرط؛ لئلا يلزم اجتماع المثليين في شيء واحد.

ص: 213



الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم

=====

## فصل في مفهوم الوصف

### إشارة

(1) وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع، و تنقيح محل النزاع يحتاج إلى ذكر أمور:

الأمر الأول: أن الوصف من حيث المعنى على أقسام:

1 - الوصف بمعنى: كل ما تتصف به ذات، و هو المشتق بالمعنى الذي تقدم في مبحث المشتق الشامل لمثل العبد و الزوج من الجوامد.

2 - الوصف بمعنى: كل ما يكون قيذا للموضوع، سواء كان نعتا أو حالا أو غيرهما ما عدا الغاية و الاستثناء.

3 - الوصف بمعنى: النعت النحوي نحو: «أكرم زيد العالم»، حيث يكون العالم نعتا لزيد.

الأمر الثاني: أن الوصف من حيث اعتماده على موصوفه و عدم اعتماده عليه على قسمين:

1 - الوصف المعتمد على الموصوف: ما يكون موصوفه مذكورا في الكلام نحو: «أكرم رجلا عالما».

2 - الوصف غير المعتمد على الموصوف: ما لا يكون موصوفه مذكورا في القضية نحو: «أكرم عالما».

الأمر الثالث: الوصف من حيث لحاظ النسبة بينه و بين موصوفه على أقسام:

1 - أن يكون مساويا لموصوفه كقولنا: «أكرم إنسانا ضاحكا».

2 - أن يكون الأعم منه مطلقا كقولنا: «أكرم إنسانا ماشيا».

3 - أن يكون أخص منه كذلك كقولنا: «أكرم إنسانا عالما».

4 - أن يكون أعم منه من وجه كقوله «عليه السلام»: «في الغنم السائمة زكاة».

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن الداخل في محل النزاع هو القسم الثالث من

الأقسام المذكورة في الأمر الأول.

و القسم الأول من القسمين المذكورين في الأمر الثاني.

و القسم الثالث و الرابع من الأقسام المذكورة في الأمر الثالث.

و أما القسم الأول من الأقسام المذكورة في الأمر الأول، و القسم الثاني من القسمين المذكورين في الأمر الثاني، و القسم الأول و الثاني من الأقسام المذكورة في الأمر الثالث، فلا إشكال في خروجها؛ و ذلك لأن المعيار في دخول الوصف في محل النزاع أن يكون موجبا للتضييق في ناحية الموصوف، و من المعلوم: أن الوصف المساوي للموصوف أو الأعم منه لا يوجب تضييقا في ناحية الموصوف، حتى يكون له دلالة على المفهوم.

و أما القسم الثاني من الأقسام المذكورة في الأمر الأول - أعني الوصف بمعنى ما يكون قييدا للموضوع - فيمكن دخوله أيضا في محل النزاع.

و قد أشار إليه بقوله: «و ما بحكمه» أي: كالحال مثلا في مثل: «أكرم العالم عادلا»، فقوله: «و ما بحكمه» يشمل الوصف الضمني كقوله: «صلى الله عليه و آله»: «لئن يمتلئ بطن الرجل قيحا خيرا من أن يمتلئ شعرا»، حيث إن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه - بناء على القول بمفهوم الوصف - عدم البأس بالشعر القليل. هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في المقام.

و يقول المصنف: «الظاهر أنه لا مفهوم للوصف»، بحيث يفيد انتفاء الحكم بانتفاء الوصف «مطلقا» يعني: سواء كان الوصف معتمدا على الموصوف كقوله «عليه السلام»:

«و في الغنم السائمة زكاة»، أم لا كقوله: «في السائمة زكاة». و سواء كان الوصف مساويا للموصوف، أو أعم منه مطلقا أو من وجه، أو أخص منه، و سواء كان الوصف مثبتا أم منفيًا كقوله: «لا تصل في أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم». نعم، لو كان الوصف علة منحصرة للحكم نحو: صل خلف العادل، لزم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، و لكن ليس ذلك من جهة المفهوم؛ بل من جهة كون العلة منحصرة. و قد أشار إلى بعض الوجوه التي استدلت بها على عدم مفهوم الوصف بقوله: «لعدم ثبوت الوضع»، و بقوله: «و عدم لزوم اللغوية بدونه».

و حاصل الاستدلال بالوضع على المفهوم: أن الوصف قد وضع للدلالة على العلية المنحصرة التي هي الخصوصية المستلزمة لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، و يقول المصنف في رد هذا الاستدلال لعدم ثبوت الوضع.

اللغوية بدونها، لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له، وعليته (1) فيما إذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى، و مع كونها بنحو الانحصار - وإن كانت و حاصل الاستدلال بلزوم اللغوية لو لم يكن للوصف مفهوم: أنه لو لم يكن للوصف مفهوم، و لم يدل على المفهوم لكان ذكره لغوا، إذ لا فائدة فيه إلا ذلك، فلا بد من الالتزام بالمفهوم صوتا لكلام الحكيم عن اللغوية.

=====

و حاصل ما أفاده المصنف في ردّ هذا الاستدلال: أن فائدة الوصف ليست منحصرة بالمفهوم، حتى يكون ذكره - مع عدم دلالة على المفهوم - لغوا موجبا للالتزام بدلالته عليه صوتا لكلام الحكيم عن اللغوية؛ بل لذكر الوصف فوائد أخرى، كالاهتمام بشأن الموصوف ببيان فضائله و مزيائه.. إلى غير ذلك من الفوائد المقصودة من ذكر الأوصاف.

الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على عدم المفهوم: ما أشار إليه بقوله:

«وعدم قرينة أخرى ملازمة له»، و حاصل هذا الوجه هو: إثبات المفهوم للوصف، بدعوى الانصراف إلى كون الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

وقد أجاب عنه المصنف: بمنع الانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد فوائد أخرى غير كون الوصف علة منحصرة للحكم، حتى يقال بدلالته على المفهوم فليست هناك قرينة أخرى ملازمة للمفهوم.

(1) يعني: وعلية الوصف في موارد عليته - نحو: أكرم زيدا لأنه عالم - غير مقتضية للمفهوم. هذا من المصنف إشارة إلى تضعيف تفصيل العلامة «قدس سره» بين الوصف الذي يكون علة نحو: «أكرم زيدا لأنه عالم»، و بين الوصف الذي لا يكون علة، نحو:

«أكرم زيد العالم»، حيث ذهب العلامة إلى المفهوم في الأول، و عدمه في الثاني.

و حاصل تضعيف التفصيل المذكور و ردّه: أن علية الوصف فيما إذا استفيدت لا تقتضي المفهوم - أعني انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف - ما لم يحرز كونها علة منحصرة، و مع إحراز كونها كذلك فهو ليس من باب مفهوم الوصف، بل من باب اقتضاء العلية المنحصرة المستفادة من القرينة عليها بالخصوص. كما أشار إليه بقوله: «و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضية له، إلا إنه لم يكن من مفهوم الوصف» يعني:

و مع كون العلية بنحو الانحصار و إن كانت مقتضية للمفهوم، إلا إنه أجنبي عن محل الكلام، بل عن موضوع البحث إذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالا على الانحصار المستلزم للمفهوم، لا بقرينة خارجية.

مقتضية له - إلا إنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة: (1) أنه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، و هو (2) مما لا إشكال فيه و لا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع، و موردا للنقض و الإبرام.

و لا ينافي ذلك ما قيل: من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا، لأن (3)

=====

(1) أي: المفهوم، وقوله: «ضرورة» تعليل لعدم كونه من مفهوم الوصف المقصود في محل النزاع، بل هو مقتضى العلة المنحصرة المستفادة من القرينة الخارجية في خصوص مقام قامت القرينة على كون الوصف علة منحصرة فيه، فإن قيام قرينة في مورد خاص على ذلك لا يثبت المدعى و هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم.

(2) أي: كون المفهوم مقتضى القرينة مما لا إشكال فيه؛ لكنه غير مراد من المفهوم في بحث المفهوم، إذ المقصود دلالة الوصف بنفسه على المفهوم.

و كيف كان؛ فقد أشار إلى ردّ هذا التفصيل بقوله: «فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع».

و حاصل الردّ: أن ما ذكره العلامة «قدس سره» ليس تفصيلا في محل النزاع من بحث مفهوم الوصف؛ إذ محل البحث هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم، فدلالته عليه بالقرينة خارجة عن محل البحث؛ لعدم استناد هذه الدلالة إلى الوصف من حيث هو بنفسه و بلا قرينة.

الوجه الرابع من الوجوه التي استدلت بها على عدم المفهوم: ما أشار إليه بقوله: «و لا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا».

توضيح هذا الوجه قبل جواب المصنف عنه: أن الأصل في القيد - كما اشتهر على الألسنة - أن يكون احترازيا، و لا يكون احترازيا إلا بدلالته على المفهوم، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم رجلا عالما» كان مفهومه: عدم وجوب إكرام رجل غير عالم، هذا معنى انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، فلازم كون القيد احترازيا هو: انتفاء الحكم بانتفائه، و هو ينافي قولكم بعدم المفهوم للوصف.

و يقول المصنف في الجواب: إنه لا ينافي عدم المفهوم للوصف ما قيل من: أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا لا توضيحيا.

(3) تعليل لعدم منافاة الاحترازية، لما ذكر من عدم المفهوم للوصف.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: أن احترازية القيد لا تدل على المفهوم للوصف؛ إذ أقصى ما تقتضيه الاحترازية هو: تضيق دائرة موضوع الحكم مثل أن يقول من الأول: «أكرم عالما من الرجال»، فيكون انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف من باب



الاحترافية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد (1)، فلا فرق أن يقال: جنني بإنسان أو بحيوان ناطق، كما أنه (2) لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك (3)، من دون انتفائه بانتفاء الموضوع، لأن انتفاء حكم قيد الموضوع كانتفاء تمامه في ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع، وقد عرفت غير مرة: أن انتفاء شخص الحكم بعد انتفاء موضوعه يكون عقلياً، ولا يكون مرتبطاً بالمفهوم، لأن الحكم المنفي في المفهوم هو السنخ لا الشخص، و المنفي بانتفاء القيد هو الشخص لا السنخ، فانتفاء الحكم بانتفاء القيد يكون أجنياً عن باب المفهوم.

=====

(1) يعني: أن القيد يوجب تضيق دائرة موضوع الحكم، مثل: ما إذا كان الضيق حاصلًا من الأول بلفظ واحد، مثل: «جنني بإنسان» بدل أن يقال: «جنني بحيوان ناطق»، فإن قوله: «جنني بإنسان» الذي هو من قبيل اللقب المسلم عدم دلالاته على المفهوم، فلا فرق بين هذا التعبير المشتمل على لفظ واحد، وبين التعبير المشتمل على لفظين كقوله: «جنني بحيوان ناطق» يعني: لا فرق بين التعبيرين في عدم الدلالة على المفهوم، وفائدتهما: حصول ضيق دائرة الموضوع.

(2) إشارة إلى ما نسب إلى الشيخ البهائي «قدس سره» من استدلاله على مفهوم الوصف بلزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب، كما إذا قيل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة». و حاصل ما أفاده الشيخ البهائي: إنه لا ريب في وجوب حمل المطلق على المقيد في المثال المذكور، كما لا ريب في أن ذلك ليس إلا من جهة التنافي والمعارضة بينهما، وهي مبتنية على القول بالمفهوم، ودلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ لو قال: «أعتق رقبة» كان مقتضاه: إجراء كل رقبة وإن كانت كافرة، وإذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» كان مفهومه: عدم إجراء الرقبة الكافرة، فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن ذلك بقوله: «كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه» بأن يكون الموجب فيهما متحداً.

(3) أي: لا يلزم من حمل المطلق على المقيد إلا التضيق المتقدم، فيكون مفاد المطلق والمقيد معاً وجوب الرقبة المؤمنة، كما لو لم يكن مطلق في البين أصلاً، فيكون حاصلهما وجوب المقيد والسكوت عن المطلق «من دون حاجة فيه» أي: في هذا الحمل «إلى دلالاته» أي: المقيد «على المفهوم» المستفاد من الوصف، فالنتيجة هي: إن الحمل ليس من باب مفهوم الوصف حتى ينافي قولهم بعدم المفهوم.

حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم، فإنه من المعلوم: أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره (1)، بل ربما قيل (2): إنه لا وجه وبعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 403» - أن حمل المطلق على المقيد ليس من دلالة الوصف على المفهوم؛ بل لأجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة، لا مطلق الوجود، فدليل التقييد قرينة على المراد، وإن موضوع الحكم ليس مطلقاً؛ بل هو مقيد بقيد الإيمان في المثال المزبور، فبانتفاء القيد ينتفي شخص الحكم عن موضوعه. وقد مر أن انتفاء عن موضوعه عقلي، وأجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم، فالتنافي بين المطلق والمقيد الموجب للتقييد ناش عن كون الموضوع صرف الوجود المنطبق على أول الوجود، سواء كان مؤمناً أم كافراً على ما يقتضيه الأمر بالمطلق كالرقبة. ودليل القيد يدل على تقييد المطلق بحيث لا يسقط الأمر بفاقد القيد.

=====

فوجه حمل المطلق على المقيد هو: تضيق دائرة الموضوع، ومطلوبية صرف الوجود الواجد للقيد، فالفاقد له غير محكوم بحكم الواجد، لعدم كونه موضوعاً، فانتفاء الحكم عن الفاقد أجنبي عن المفهوم.

فالنتيجة: أن باب تقييد الاطلاقات أجنبي عن مفهوم الوصف، وليس دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف. وقد أشار إلى هذا الجواب بقوله: «فإن من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد» بمعنى: أن القيد يكون جزء الموضوع؛ بحيث يصير دليل القيد قرينة على المراد، وهو كون الموضوع مركباً من الرقبة والإيمان في المثال، ومن المعلوم: أن انتفاء جزء الموضوع أوقده يوجب انتفاء شخص الحكم القائم به، لا السنخ الذي هو قوام المفهوم.

(1) أي: غير المقيد. والضمير في قوله: «كأنه» للشأن.

(2) القائل هو: صاحب التقريرات، وحاصل ما في التقريرات: أن حمل المطلق على المقيد لو كان لأجل مفهوم الوصف، لزم من ذلك عدم صحة الحمل المزبور، وذلك لأن الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية لو لم نقل بأقوائيتها من الدلالة المفهومية، وحيث إن مقتضى المنطوق عدم اعتبار الإيمان في الموضوع، وإجزاء عتق الرقبة الكافرة وجب تقديمه لأظهرته على مفهوم القيد، فإن تقديم الأظهر على الظاهر مما استقر عليه بناء أبناء المحاورة.

وكيف كان؛ فإن البناء على ثبوت المفهوم للوصف يقتضي تقديم المطلق على مفهوم المقيد، والانتفاء بعتق الكافرة، ولا أقل من تعارضهما وتساقطهما. فلا وجه حينئذ للحمل المزبور.

للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن (1) ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنه الأقوى لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

و أما الاستدلال على ذلك (2) - أي: عدم الدلالة على المفهوم - بآية وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ (3). ففيه (4): أن الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعا.

=====

(1) تعليل لقوله: «لا وجه للحمل»، أي: لا وجه لتقديم المقيد على المطلق بحمل المطلق على المقيد، لأن ظهور المقيد في المفهوم ليس أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل المطلق على المقيد «لو لم نقل بأنه أقوى» يعني: ظهور المطلق أقوى لكونه بالمنطوق. هذا تمام الكلام في ما في التقريرات.

ويمكن أن يقال في دفع ما في التقريرات: بأن الملاك في تقدم دليل على دليل آخر عند التنافي بينهما ليس لأجل قوة المنطوق على المفهوم، بل لأجل كون أحدهما أظهر من الآخر، و من المعلوم: أن المقيد أظهر من المطلق.

(2) تقريب الاستدلال بالآية المباركة على عدم المفهوم: أنه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربيبة التي لا تكون في حجر الزوج على زوج أمها؛ إذ كلمة ربائبكم موصوف، وكلمة «اللاتي» مع صلتها صفة لها، وهو خلاف الضرورة من الدين؛ إذ لا خلاف في حرمة الربيبة بلا فرق بين كونها في الحجر وعدمه، فحينئذ لا بد من الالتزام بعدم المفهوم للوصف، لئلا يلزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن في حجور الأزواج، وهو مخالف للضرورة.

(3) سورة النساء: 23.

(4) وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الوجه الأول: أن حرمة الربيبة مطلقا وإن لم تكن في حجر زوج أمها ليست لأجل عدم المفهوم للوصف؛ بل لأجل قرينة خارجية وهي إجماع المسلمين على تحريم نكاح الربيبة على زوج أمها المدخول بها، سواء كانت في الحجر و تحت تربيته أم لم تكن فيه، وهذه القرينة الخارجية تقتضي عدم المفهوم لا الوصف من حيث هو هو، و من المعلوم: أن موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن محل النزاع الذي هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم وعدمها عليه؛ إذ القائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم لأجل القرينة، كما أن المنكر له يعترف به لأجل القرينة أيضا.

و المتحصل: أن الوصف في الآية الشريفة قد استعمل في عدم إرادة المفهوم قطعا، لكن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة لكونه أعم منها.

مع أنه يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة: أن لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه (1) على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم فافهم (2).

(تذنيب) (3): لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع، فيما إذا كان الوصف أخص الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إنه يعتبر في دلالته عليه...» إلخ.

=====

وحاصله: أن القائل بدلالة الوصف على المفهوم يشترط أن لا يكون الوصف واردا مورد الغالب كما في الآية المباركة، حيث إن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج لكونها مع أمها غالبا كالأولاد.

ووجه الاعتبار: أنه لا دلالة للوصف منطوقا مع وروده مورد الغالب على اختصاص الحكم بمورده؛ كي يدل مفهوما على انتفاء الحكم عن غير مورده لفقدان شرط الدلالة على الاختصاص، وبدون الدلالة المذكورة لا ينبغي أن يتوهم دلالة الوصف على المفهوم؛ لأن وروده مورد الغالب قرينة عامة على صرف الوصف عما كان ظاهرا فيه بالمنطوق من تضيق دائرة الموضوع به واختصاص الحكم بمورده، فلا يكون الوصف حينئذ علة منحصرة لثبوت الحكم للموصوف، فلا دلالة للوصف على المفهوم.

فالنتيجة: أن الوصف الغالبي لا يدل على المفهوم.

(1) أي: لعدم دلالة الوصف - مع وروده مورد الغالب - على اختصاص علة الحكم بالوصف، وبدون الدلالة على الاختصاص المزبور لا يدل الوصف على المفهوم.

(2) لعله إشارة إلى أن ورود الوصف مورد الغالب يمنع عن أخذ المفهوم لو لم يكن إفادته المفهوم بالوضع، بل كان لمحدور اللغوية، أو كان بالوضع ولم تكن أصالة الحقيقة حجة مطلقا - ولو مع عدم الظن - وأما إذا كان بالوضع، وكانت أصالة الحقيقة حجة بالظن النوعي فلا يمنع عنه.

## في تحرير محل النزاع

(3) المقصود من عقد هذا التذنيب: تحرير محل النزاع، وقد تقدم في أول البحث:

أن نسبة الوصف مع الموصوف لا تخلو من أربعة أقسام:

1 - أن يكون مساويا معه نحو الإنسان الضاحك.

2 - أن يكون أعم منه مطلقا، نحو: الإنسان الماشي.

3 - أن يكون أخص منه مطلقا، نحو: الإنسان العالم.

4 - أن يكون أخص منه من وجه، نحو: الرجل العادل. وهذا أيضا على قسمين،



من موصوفه و لو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف، و أما في غيره (1)، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث فإنه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل الغير العادل، وقد يكون من جانب الوصف كالعادل الغير الرجل، فمجموع الأقسام خمسة. إذا عرفت هذا فاعلم: «أنه لا شبهة في جريان النزاع» نفيًا وإثباتًا، «فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه» مطلقًا كالإنسان العادل، «و لو من وجه» كالإنسان الأبيض، فإنه «في مورد الافتراق من جانب الموصوف» بأن يكون الموصوف و لا يكون الوصف كالرجل الغير العادل.

=====

و كيف كان؛ فالنزع يجري في قسمين من الأقسام المتقدمة.

أولهما: كون الوصف أخص مطلقًا من الموصوف، كالعالم بالنسبة إلى الإنسان، فإن الوصف - وهو العلم - ينتفي مع بقاء الموصوف أعني: الإنسان.

ثانيهما: كون الوصف أخص من وجه من الموصوف، مع كون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل العادل، والمراد بالافتراق من جانب الموصوف بقاؤه مع انتفاء الوصف كما في المثال، فإن العدالة تنتفي مع بقاء الموصوف وهو الرجل، والضابط في ثبوت المفهوم للوصف: انتفاؤه مع بقاء الموصوف.

(1) أي: في غير ما كان الوصف أخص - وهو القسمان الأولان - أو ما كان الوصف أخص من وجه؛ ولكن لا في مورد الافتراق من جانب الموصوف، بل من جانب الصفة كالعادل الغير الرجل أو الأبيض الغير الإنسان، أو افتراق الوصف و الموصوف اللذين بينهما عموم من وجه، بحيث لا يصدق عليه واحد منهما كالإبل المعلوفة في قوله: «في الغنم السائمة زكاة»، حيث إن كلا من الوصف و الموصوف - وهما الغنم و السوم - مفقود في معلوفة الإبل و لا يصدق عليها واحد منهما «ففي جريانه» أي: النزاع و عدم جريانه إشكال أظهره عدم جريان نزاع مفهوم الوصف.

و الوجه في عدم الجريان: أن المفهوم هو تقيض المنطوق، و يعتبر في التناقض اتحاد المتناقضين في أمور أحدها: الموضوع كقولنا: «الإنسان ناطق و ليس بناطق»، و من المعلوم:

أنه ليس عدم الزكاة في معلوفة الإبل مفهوم قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» لاختلاف الموضوع، فإن موضوع وجوب الزكاة هو الغنم السائمة، و هذا الوجوب لم يرتفع عن الغنم حتى يتحد الموضوع في المنطوق و المفهوم كي يتحقق التناقض؛ بل رفع عن الإبل، و اختلاف الموضوع من أشد أنحاء عدم المطابقة. نعم؛ عن بعض الشافعية جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد افتراق الوصف و الموصوف معا.

قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل) جريانه فيه، ولعل وجهه (1): استفادة العلية المنحصرة منه.

وعليه (2): فيجري فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا (3)، فيدل (4) على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما (5)، وبين ما إذا كان أخص من وجهه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف (6)، بأنه لا وجه

=====

(1) أي: وجه جريان نزاع مفهوم الوصف في مورد الافتراق المزبور هو: استفادة العلية المنحصرة من الوصف كالسوم في المثال، فينتفي وجوب الزكاة عن معلوفة الإبل وغيرها من الأنعام التي ليست بسائمة، إذ المفروض: كون السوم علة منحصرة لسنخ الوجوب، بمعنى: أن علة الزكاة مطلقا هي السوم، فكلما لم يجد السوم غنما كان أو إبلا أو بقرا لم يحكم بالزكاة.

(2) أي: على هذا الوجه الذي ذكرنا، من استفادة انحصار العلة الموجبة للمفهوم فيجري النزاع أيضا في الوصف المساوي كالمصاحك بالنسبة إلى الإنسان، والأعم مطلقا كالماشي بالنسبة إليه؛ إذ مع كون الوصف علة تامة منحصرة يدور الحكم مداره وجودا وعلما، فحينئذ لا فرق بين كون الوصف مساويا للموصوف وبين كونه أعم منه أو أخص منه، فلا محالة تدل الصفة على انتفاء الحكم بانتفائها ولو في غير موصوفها؛ إذ المفروض: عدم موصوف خاص في اعتبار المفهوم، فباستمرار هذا المفهوم لا فرق بين أقسام الوصف، وباعتبار المفهوم - الذي هو محل النزاع - يختص بما إذا كان الوصف أخص من الموصوف مطلقا كالإنسان العالم، أو من وجه كالرجل العادل.

(3) أي: كجريان النزاع في الوصف الأخص من وجهه من موصوفه، مع الافتراق وصفا وموصوفا كما عرفته عن بعض الشافعية في معلوفة الإبل، حيث إن كلا من الصفة والموصوف - وهما الغنم والسوم - مفقود في الإبل المعلوفة.

(4) أي: فيدل الوصف المساوي أو الأعم على انتفاء سنخ الحكم عن غير الموصوف من الموضوعات المبينة للموصوف عند انتفائه، لفرض عليته التامة.

(5) أي: بين الوصف المساوي والأعم، وبين ما هو داخل في محل النزاع قطعا من الوصف الأخص من وجهه، مع الافتراق من جانب الوصف «كالرجل العادل». إذا افترق وصف العدالة عنه مع بقاء الموصوف، وقوله: «فلا وجه» متفرع على كون الوصف علة تامة للحكم، من دون دخل الموصوف فيه.

(6) الأولى أن يقول: من جانب الوصف والموصوف؛ لأن ضمير «فيه» في قوله: «و استظهار جريانه من بعض الشافعية فيه» يرجع إلى الافتراق من جانب الوصف والموصوف معا.

للنزاع فيهما، معللا بعدم الموضوع، و استظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (1).

قوله: «بأنه» متعلق ب «التفصيل»، و حاصل التفصيل المنسوب إلى التقريرات (1): هو عدم جريان النزاع في الوصف المساوي و الأعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف، و إمكان جريانه في الوصف الأخص من وجه من موصوفه، مع الافتراق من جانب الموصوف و الوصف معا، كما يستظهر من بعض الشافعية؛ كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم.

=====

قوله: «لا وجه للنزاع فيهما» علل بقوله: «معللا بعدم الموضوع» أي: لا وجه للنزاع في الأعم و المساوي، لانتفاء الموضوع فيهما، حيث إنه ينتفي الإنسان - الذي هو الموضوع في قولنا: «أكرم الإنسان الضاحك أو الماشي» - بانتفاء الضحك و المشي، فلا وجه أيضا لاستظهار جريان النزاع من بعض الشافعية فيما إذا كان الوصف أخص من وجه، كما تقدم من مثال «في الغنم السائمة زكاة»، حيث إن المفهوم منه عدم الزكاة في معلوفة الإبل.

(1) تدقيقي بقريئة كلمة الجيد أي: دقق في كلام المصنف، و يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه إذا لاحظنا الوصف من حيث هو هو، فالأقسام الثلاثة خارجة عن مورد النزاع؛ لاشتراكها في انتفاء الموضوع بانتفاء الوصف. أما المساوي و الأعم مطلقا فواضحان كما عرفت. و أما الأخص من وجه فظاهر؛ لفرض افتراق الموصوف و الوصف معا عن الآخر؛ هذا تمام الكلام في مفهوم الوصف.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تحرير محل النزاع: و هو الوصف بمعنى النعت النحوي المعتمد على الموصوف، ثم النسبة بين الوصف و الموصوف لا تخلو عن أحد أقسام أربعة:

الأول: أن يكون مساويا للوصف، نحو: الإنسان الضاحك.

الثاني: أن يكون أعم منه مطلقا، نحو: الإنسان الماشي.

الثالث: أن يكون أخص منه مطلقا، نحو: الإنسان العادل.

الرابع: أن يكون بينهما عموم من وجه، نحو: الرجل العادل.

و ما هو الداخل في محل النزاع منها هو القسم الثالث و الرابع لو كان الافتراق من

ص: 225



جانب الموصوف، و المراد بقوله: «و ما بحكمه» كل ما كان قيذا للموضوع سواء كان نعتا أم حالا أم غيرهما، فيشمل الوصف الضمني.

إذا عرفت محل النزاع فالظاهر: أنه لا- مفهوم للوصف مطلقا أي: سواء كان مساويا للموصوف أو أخص منه مطلقا، أو أعم منه كذلك، أو أخص من وجه.

2- أمور استدل بها على مفهوم الوصف، مع ذكر جواب المصنف عن كل واحد منها:

الأول: أنه استدل على مفهوم الوصف بوضعه للدلالة على العلية المنحصرة المستلزمة لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «لعدم ثبوت الوضع».

الثاني: أنه لو لم يدل الوصف على المفهوم لكان ذكره لغوا، فلا بد من الالتزام بالمفهوم صونا لكلام الحكيم عن اللغوية.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: وعدم لزوم اللغوية، لأن فائدة الوصف ليست منحصرة بالمفهوم حتى يكون ذكره مع عدم دلالة على المفهوم لغوا.

الثالث: المفهوم، بدعوى الانصراف إلى كون الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

وقد أجاب عنه بما حاصله: من منع الانصراف.

وقد أشار إلى ردّ تفصيل العلامة «قدس سره» بقوله: «و عليته فيما إذا استفيدت...» إلخ. وقد فصل العلامة «قدس سره» بين الوصف الذي يكون علة و الذي لا يكون علة بذهابه إلى المفهوم في الأول، و عدمه في الثاني.

و حاصل الردّ: أن العلية لا تقتضي المفهوم ما لم تكن منحصرة، و مع الانحصار أجنبي عن موضوع البحث، إذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالا على الانحصار المستلزم للمفهوم لا بقرينة خارجية، و من المعلوم: أن الانحصار لا يكون إلا بالقرينة.

الرابع: إثبات المفهوم من طريق أن الأصل في القيد الاحترازية التي لازمها: انتفاء الحكم بانتفائه.

و أجاب عنه بقوله: «لأن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية».

توضيح ذلك: أن احترازية القيد لا تدل على ثبوت المفهوم للوصف؛ لأن مقتضى

الاحترافية تضيق دائرة الموضوع، و من المعلوم: أن انتفاء الحكم بانتفاء قيد الموضوع كانتفائه بانتفاء تمام الموضوع يكون عقليا، و ليس من باب المفهوم.

الخامس: إثبات المفهوم للوصف من طريق لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو:

«أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة» فيقال: إن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف؛ إذ لو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

و أجاب عنه بما حاصله: من أن حمل المطلق على المقيد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم؛ بل لازم حمل المطلق على المقيد هو: تضيق دائرة موضوع الحكم، فيكون مفاد المطلق و المقيد معا هو وجوب عتق الرقبة المؤمنة، فيكون حاصلهما: وجوب المقيد و السكوت عن المطلق، فالنتيجة: أن باب تقييد الإطلاقات أجنبي عن موضوع مفهوم الوصف، و ليس دليلا على ثبوت المفهوم.

بقي الكلام فيما في التقريرات حيث قال ما حاصله: إنه لا وجه لحمل المطلق بلحاظ المفهوم، لأن المنطوق - و هو إطلاق المطلق - أقوى من المفهوم، فلا معنى لرفع اليد عنه بمفهوم المقيد.

3 - الاستدلال على عدم دلالة الوصف على المفهوم بآية وَرَبَّائِكُمْ أَلَاتِي فِي حُجُورِكُمْ، بتقريب: أنه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن في حجور الأزواج، و هو مخالف للضرورة.

وقد أجاب عنه المصنف بوجهين:

الأول: أن حرمة الربيبة مطلقا - وإن لم تكن في حجر زوج أمها - ليست لعدم المفهوم للوصف، بل لأجل قرينة خارجية و هي النصوص الدالة على حرمة الربيبة مطلقا، و إن لم تكن في الحجر، و من المعلوم: أن موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن حريم النزاع.

الثاني: أن من شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم وروده مورد الغالب و الوصف و القيد و ارد مورد الغالب، لأن الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتها، فإذا فات الشرط فإذا فات المشروط، و هو المفهوم للوصف.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن ورود الوصف مورد الغالب يكون مانعا عن الأخذ بالمفهوم لو كان الأخذ بالمفهوم لدفع محذور اللغوية، لا لدلالة الوصف عليه بالوضع.

4 - تذييب في تحرير محل النزاع: ولا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف؛ بأن يكون الموصوف موجودا بدون الوصف، كالرجل بدون العلم مثلا. «و أما في غيره» - وهو مورد افتراق كل من الصفة و الموصوف بحيث لا يصدق واحد منهما كالإبل المعلوفة في نحو: «في الغنم السائمة زكاة» - «ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه».

و خلاصة الكلام في وجه عدم الجريان: أن المفهوم نقيض للمنطوق، و لا يتحقق التناقض إلا في اتحاد المتناقضين موضوعا مثل: «زيد عالم و زيد ليس بعالم»، فلا تكون معلوفة الإبل مفهوما لقولنا: «في الغنم السائمة زكاة» لاختلاف الموضوع.

و لعل وجه جريان نزاع المفهوم في مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف هو:

استفادة العلية المنحصرة من الوصف كالسوم في المثال، فينتفي وجوب الزكاة عن معلوفة الإبل و غيرها من الأنعام التي ليست سائمة، و عليه: فيجري النزاع في جميع الأقسام الأربعة أي: سواء كان الوصف مساويا للموصوف، أو أخص منه مطلقا أو من وجه، أو أعم منه مطلقا.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - لا مفهوم للوصف.

2 - جريان النزاع فيما كان الوصف أخص من الموصوف مطلقا، أو من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف.

ص: 228

هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخول الغاية في المعنى، أو عنها وبعدها بناء على خروجها أو لا؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى

=====

## فصل في مفهوم الغاية

### إشارة

وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، والتحقيق في مفهوم الغاية فنقول: إن الغاية قد تطلق على نهاية الشيء والمراد بها آخره.

وقد تطلق على المسافة كقول النحاة «من» لابتداء الغاية، و«إلى» لانتهاها الغاية.

وقد تطلق على علة الشيء والمراد بها الغرض الذي يقع لأجله الشيء، ويعبر عنها بالعلة الغائية أيضا، كجلوس السلطان على السرير، فإنه الغرض الذي يصنع لأجله السرير.

إذا عرفت هذه المعاني للغاية فاعلم: أن المراد بها في المقام هو المعنى الأول، لأن الأدوات - وهي: حتى وإلى - موضوعة لبيان النهاية كقوله تعالى: ثُمَّ أْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْكَئِيلِ (1)، وقوله تعالى: كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (2).

فيقع البحث في مقامين:

1 - في دخول الغاية في المعنى. 2 - في مفهومها.

وأما البحث في دخول الغاية في المعنى وعدم دخولها فيه فيحرر هكذا:

هل الغاية داخلية في المعنى أو خارجة عنه، مثلا: إذا قال المولى لعبده: «صم من الأحد إلى الجمعة» فهل يجب صوم الجمعة أم لا؟

فإن قلنا بدخول الغاية في المعنى فيجب صومها، وإن قلنا بأنها خارجة عنه فلا يجب صومها.

وأما البحث في مفهوم الغاية فيحرر هكذا: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية - بناء على دخولها في المعنى - أو تدل على ارتفاعه عن الغاية وعن بعدها بناء

ص: 229

1- جزء من آية: 187 من سورة البقرة.

2- جزء من آية: 187 من سورة البقرة.

المشهور: الدلالة على الارتفاع، وإلى جماعة - منهم السيد والشيخ - عدم الدلالة عليه (1).

والتحقيق (2): أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيда للحكم، كما في على خروج الغاية عن المغيبي أو لا؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور: دلالتها على ارتفاع الحكم عن الغاية بناء على دخولها في المغيبي، أو عنها وبعدها بناء على خروجها عنه. وإلى جماعة منهم: السيد المرتضى، والشيخ الطوسي «قدس سرهما» عدم دلالتها على الارتفاع المذكور - وقد يأتي الكلام في المقام الأول عند تعرض المصنف له.

=====

«تنبية» إن السيد والشيخ إذا ذكرا مطلقين في علم الأصول و علم الفقه فالمراد من السيد هو السيد المرتضى، ومن الشيخ هو الشيخ الطوسي (1) «قدس سرهما».

كما أن الشيخ إذا ذكر مطلقا في المنطق والفلسفة: فالمراد منه: الشيخ أبو علي ابن سينا.

وإذا ذكر مطلقا في الصرف والنحو: فالمراد هو الشيخ ابن الحاجب.

وإذا ذكر مطلقا في علم المعاني والبيان: فالمراد هو الشيخ عبد القادر الجرجاني. وإذا ذكر مطلقا في الرياضي: فالمراد الشيخ البهائي «رحمه الله».

وإذا ذكر مطلقا في علم الحديث: فالمراد هو: الشيخ الصدوق «قدس سره».

وإذا ذكر مطلقا في علم الرجال: فالمراد هو: الشيخ النجاشي «قدس سره».

(1) أي: على الارتفاع، يعني: فلا تدل الغاية على المفهوم.

(2) وقد اختار المصنف «قدس سره» التفصيل في المقام بذهابه إلى دلالة الغاية على المفهوم إن كانت قيدا للحكم، و حالها حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم إن كانت قيدا للموضوع.

و توضيح التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: أن الغاية بحسب القواعد العربية و متفاهم أهل اللسان تارة تكون قيدا للحكم، كقيدية الشرط له، بحيث يكون الحكم معلقا عليها كما في قول المعصوم «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» (2)، أو «كل شيء نظيف حتى تعرف أنه قذر فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك» (3).

ص: 230

1- حيث قال: فأما تعليق الحكم بغاية؛ فإنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية، و ما بعدها يعلم انتفاؤه بدليل، العدة في أصول الفقه، ج 2، ص 478.

2- الكافي، ج 5، ص 313، ح 40 / التهذيب، ج 2، ص 226، ح 9.

3- التهذيب، ج 1، ص 285، ح 119.

قوله: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه (1) قضية تقييدها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية.

وأخرى: تكون بحسبها قيда للموضوع، يعني به: متعلق الحكم كالسير في قولك:

=====

«سر من البصرة إلى الكوفة».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الغاية تدل على المفهوم - وهو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الغاية - فيما إذا كانت قيда للحكم كما في الخبرين المذكورين في المتن، حيث إن الغاية فيهما وهو قوله: «عليه السلام» «حتى تعرف أنه حرام»، و«حتى تعلم أنه قذر» قيد للحكم أعني: الحلية و الطهارة، لاتصالهما بالحلال و الطاهر، فكأنه قيل: إن هذين الحكمين منوطان بعدم العلم بالحرمة و القذارة، فإذا علمتا ارتفعت الحلية و الطهارة الثابتان للمنطوق؛ إذ العلم بهما غاية لهما، فإذا حصل ارتفعتا.

و الوجه في ارتفاعهما بحصول الغاية هو: التبادر لأن المتبادر من جعل شيء غاية لحكم هو ارتفاعه بحصول ذلك الشيء، كارتفاع وجوب الصوم بمجيء غايته - وهي الليل - إذ لو لم يرتفع به لزم أن لا يكون ما جعل غاية و آخرها للحكم غاية له، وهو خلف.

هذا بخلاف ما إذا كانت الغاية قيدا للموضوع بحسب القواعد العربية، فلا تدل على المفهوم أعني: انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية؛ بل يكون انتفاؤه بحصولها عقليا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

فالحاصل: أن الغاية إذا كانت قيدا للموضوع فهي كالوصف في عدم الدلالة على المفهوم.

(1) أي: لكون ارتفاع الحكم بحصول الغاية مقتضى تقييده بالغاية، و«كونه» عطف على «انسباق».

و حاصل الكلام في المقام: أن مقتضى تقييد الحكم بالغاية هو ارتفاع الحكم عند حصولها وهو المفهوم، و«إلا» أي: وإن لم تكن قضية التقييد بالغاية ارتفاع الحكم عند حصولها الذي هو المفهوم لزم الخلف، وهو عدم كون ما جعل غاية للحكم غاية له؛ إذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غاية وسطا لا غاية و آخرها، فتتوقف غائيته على ارتفاع الحكم بحصولها.

ص: 231

و أما (1) إذا كانت بحسبها قيда للموضوع، مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة (2)، فحالها (3) حال الوصف في عدم الدلالة، و إن (4) كان تحديده بها بملاحظة حكمه، و تعلق الطلب به، و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمعنى، من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، و عدم (5) قرينة ملازمة لها

=====

(1) عطف على قوله: «إذا كانت» يعني: و أما إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيда للموضوع فلا تدل على المفهوم، كما عرفت.

(2) فألى غاية و قيد للموضوع، لا لوجوب السير، فكانه قيل: «السير المتصف بكون أوله البصرة و آخره الكوفة واجب»، حيث إن «من و إلى» متعلقان بمادة «سر» لا بهيئته، إذ ليس ما بين مبدأ السير و منتهاه مكانا للحكم، فلا يصح تعلقهما بالهيئة. هذا مضافا إلى أن المتبادر من معنى الجملة المذكورة هو: أن السير بين الحدين متعلق الوجوب.

(3) جواب «أما» في قوله: «و أما إذا كانت..» إلخ و معنى العبارة: أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيда للموضوع فحال الغاية حينئذ حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، و أن المنفي بحصول الغاية - كالمنفي بانتفاء الوصف - هو شخص الحكم لا سنخه، الذي هو المطلوب في المفهوم.

(4) كلمة «إن» وصلية يعني: و إن كان تحديد الموضوع بالغاية و تقييده بها موجبا لانتفاء الحكم بحصول الغاية، لكنه ليس من باب المفهوم؛ لأنه من انتفاء الحكم الشخصي بارتفاع موضوعه، لا من ارتفاع سنخ الحكم الذي هو المفهوم. و كيف كان؛ فمحل النزاع ما إذا كانت الغاية غاية للحكم، لا للموضوع، كما هو الظاهر من لفظ الغاية؛ إذ لو أريد تحديد الموضوع كان المناسب ذكره وصفا لا غاية.

و المتحصل: أن تحديد الموضوع بالغاية و إن كان هو بملاحظة حكم الموضوع، و يكون مرجعه إلى تحديد الحكم بها إلا إنه لا تدل على ارتفاع سنخ الحكم بحصولها، و مقتضى تحديد الموضوع بالغاية ليس إلا عدم الحكم في القضية إلا بالمعنى، من دون دلالة لها على المفهوم و ارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية. فالضمير في قوله: «فيها» يرجع إلى القضية.

قوله: «لعدم ثبوت وضع لذلك» تعليل لعدم الدلالة و حاصله: عدم ثبوت وضع لدلالة الغاية التي تكون قيда للموضوع على انتفاء سنخ الحكم عن غير المعنى، و الأولى أن يقول: لها بدل «لذلك».

(5) عطف على «عدم» في قوله: «لعدم ثبوت..» إلخ يعني: و لعدم قرينة ملازمة للدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير المعنى، و لو كانت الملازمة غالبية؛ بحيث دلت

ولو غالباً (1)، دلت على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف.

ثم إنه في الغاية خلاف آخر (2) - كما أشرنا إليه - وهو أنها هل هي داخلة في تلك القرينة على اختصاص الحكم بالمعنى، بأن تكون الغاية علة منحصرة، فغرض المصنف من قوله: «لعدم ثبوت. وعدم قرينة..» إلخ نفي ما يوجب الدلالة على المفهوم من وضع الغاية له، أو قرينة دالة عليه، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 420».

=====

(1) كلمة لو وصلية، قوله: «ولو غالباً» قيد لقوله: «ملازمة». ومعنى العبارة: ولو كانت القرينة ملازمة لدلالة الغاية على المفهوم غالبية لا دائمية. وضمير «لها» يرجع إلى الدلالة.

قوله: «دلت» صفة لقرينة، وضمير «به» راجع إلى المعنى، يعني: عدم قرينة دلت على اختصاص الحكم بالمعنى بأن تكون الغاية علة منحصرة مستتبعة للمفهوم.

قوله: «وفائدة التحديد بها» دفع لتوهم دلالة الغاية على المفهوم من جهة لزوم اللغوية، لولا دلالتها على المفهوم وانتفاء الحكم عن غير المعنى.

وحاصل الدفع: أن محذور اللغوية إنما هو فيما إذا انحصرت فائدة الغاية في دلالتها على المفهوم، وأما مع عدم الانحصار ووجود فوائد أخرى لها التي تخرجها عن اللغوية:

فلا وجه للالتزام بالمفهوم لها، إذ للغاية فوائد كثيرة كشدة الاهتمام بما قبل الغاية في قولك: «أكثر قراءة القرآن إلى سلخ رمضان»، أو دفع توهم انتفاء الحكم قبل الغاية في قولك: «أحسن إلى عدوك حتى يحبك».

### هل الغاية داخلة في المعنى أم لا؟

(2) وقد ذكرنا في أول البحث أن في الغاية خلافين:

أما الخلاف الأول: ففي دلالتها على المفهوم، وعدم دلالتها عليه.

وأما الخلاف الثاني: هو في بيان أن الغاية داخلة في المعنى بحسب الحكم حتى يكون الليل الذي جعل غاية للصوم الواجب داخلاً في المعنى، فيجب صوم الليل كالنهار، أم خارجه عنه فلا يجب الصوم في الليل. والأظهر عند المصنف: خروج الغاية، فلا يجب صوم الليل لكون الغاية من حدود المعنى، والحد خارج عن المحدود، كما يقال في العرف: إن حد المسجد هو الشارع العام، وهو خارج عن المسجد.

وكيف كان؛ فالغاية - بمعنى: مدخول إلى وحتى - خارجه عن المعنى على ما هو



المعنى بحسب الحكم، أو خارجه عنه؟ والأظهر: خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكمة بحكمه، ودخولها (1) فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة، وعليه (2): تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول، كما أنه على القول الآخر (3) تكون محكمة بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفى: إن هذا الخلاف (4) لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيدياً للحكم فلا تغفل.

الأظهر عند المصنف «قدس سره»، لكونها من حدود المعنى، والحد خارج عن المحدود.

=====

(1) أي: دخول الغاية في المعنى في بعض الموارد نحو:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله\*\*\* و الزاد حتى نعله ألقاها

إنما يكون بالقرينة الخاصة لا بالقرينة العامة حتى توجب ظهور الغاية في الدخول.

(2) يعني: وبناء على خروج الغاية عن المعنى تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول؛ وهو الخلاف في دلالة الغاية على المفهوم وعدمها. فإن قلنا في الخلاف السابق: بالمفهوم وارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية فالحكم مرتفع عنها كما بعدها. وإن قلنا: بعدم دلالة الغاية على المفهوم فلا دليل على كونها محكمة بحكم المعنى، بل هي ساكتة عن نفسها كما بعدها، بل لا يمكن أن تكون محكمة بحكم المنطوق - أي:

المعنى - ويمكن أن تكون محكمة بضده.

(3) أي: على القول بدخول الغاية في المعنى، تكون الغاية محكمة بحكم المنطوق بالدلالة المنطوقية، فعلى القول بالمفهوم يكون محل الحكم المفهومي ما بعد الغاية.

(4) أي: الخلاف في دخول الغاية وعدمه. ولا يعقل جريان هذا الخلاف إذا كانت الغاية قيدياً للحكم، ووجه عدم المعقولية: أن دخول الغاية في المعنى فيما إذا كانت الغاية قيدياً للحكم مستلزم لاجتماع الضدين، ضرورة: أنه إذا كان مثل قوله: عليه السلام «حتى تعلم أنه قدر» داخلًا في المعنى - وهو طهارة مشكوك النجاسة - لزم منه طهارة معلوم النجاسة، فيلزم اجتماع الطهارة والنجاسة في معلوم النجاسة، ولا يكون ذلك إلا اجتماع الضدين.

هذا مضافاً إلى عدم السنخية بين الغاية والمعنى، إذ لا مناسبة بين الطهارة المشكوكة والنجاسة المعلومة، ولا تجتمعان أصلاً.

فالخلاف في دخول الغاية في المعنى وعدمه لا بد أن يكون مورده ما إذا كانت الغاية قيدياً للموضوع، ولعل هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا تغفل».

خلاصة البحث: مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل النزاع: هي الغاية بمعنى نهاية الشيء لا بمعنى المسافة أو الغرض، فيقع الكلام في مقامين، الأول: في مفهوم الغاية، والثاني: في دخولها في المعنى وعدمه فيه، بمعنى: أن الغاية - وهي مدخول حتى وإلى نحو: أْتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ - هل هي داخلية في المعنى فيجب الصوم في الليل أيضا أو لا فلا يجب الصوم في الليل؟ هذا سيأتي في كلام المصنف «قدس سره».

2 - دلالة الغاية على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم عند حصول الغاية.

والتحقيق عند المصنف هو: التفصيل، بمعنى: أنها تدل على المفهوم إذا كانت قيда للحكم نحو: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»، و لا تدل عليه إذا كانت قيدا للموضوع بحسب القواعد العربية نحو: «سر من البصرة إلى الكوفة»، والوجه في ارتفاع الحكم بحصولها في الأول هو: التبادر لأن المتبادر من جعل شيء غاية لحكم هو: انتفاء ذلك الحكم بحصول ذلك الشيء، وإلا لزم الخلف. هذا بخلاف ما إذا كانت قيда للموضوع حيث يكون ارتفاع الحكم عند حصولها حينئذ عقليا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وليس من باب المفهوم.

3 - الخلاف في دخول الغاية في المعنى. والأظهر عند المصنف: عدم دخولها فيه، وخروجها عنه لأن الغاية من حدود المعنى و حد الشيء خارج عنه.

و على القول بخروج الغاية عن المعنى: تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول وهو الدلالة على المفهوم وعدمها، فإن قلنا في الخلاف السابق بالمفهوم و ارتفاع الحكم بحصول الغاية كان الحكم مرتقعا عنها كما بعدها. وإن قلنا بعدم المفهوم للغاية فالغاية ساكنة عن حكم نفسها كما بعدها، فلا دليل على كونها محكومة بحكم المعنى.

و أما على القول بدخول الغاية في المعنى: فتكون الغاية محكومة بحكم المعنى منطوقا.

4 - عدم معقولية الخلاف الثاني - أعني: الخلاف في دخول الغاية في المعنى وعدمه

فيه - فيما إذا كانت الغاية قيذا للحكم، ووجه عدم جريان الخلاف هو: محذور لزوم اجتماع الضدين كما عرفت.

فالفلاف في دخولها في المغيى وعدمه لا بد أن يكون مورده: ما إذا كانت قيذا للموضوع.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- أن للغاية مفهوم إذا كانت قيذا للحكم، دون ما إذا كانت قيذا للموضوع.

2- الغاية خارجة عن المغيى.

ص: 236

لا شبهة في دلالة الاستثناء (1) على اختصاص الحكم سلبا أو إيجابا بالمستثنى منه (2).  
ولا يعم (3) المستثنى، ولذلك (4) يكون الاستثناء من النفي إثباتا، و من الإثبات نفيًا،

=====

## فصل في مفهوم الحصر

### إشارة

(1) الكلام في أداة الحصر منها: كلمة «إلا»، وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع في الحصر بكلمة «إلا» فيقال: إن محل النزاع ما إذا استعملت كلمة «إلا» بمعنى الاستثناء، لا ما إذا استعملت صفة بمعنى الغير نحو: «لا إله إلا الله» أي: غير الله تعالى.

ثم محل النزاع: ما إذا كان مفاد الاستثناء انتفاء سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى منه، لا انتفاء شخص الحكم الذي أنشأه المتكلم، حيث إنه مختص بالمستثنى منه بلا كلام؛ لأن مفاد الاستثناء هو: تضيق دائرة موضوع الحكم، والحكم لا يشمل إلا موضوعه.

وكذا محل الحكم المفهومي - على القول بالمفهوم - هو طرف المستثنى لا المستثنى منه؛ إذ لا شك في أن حكم المستثنى منه إنما هو بالمنطوق لا بالمفهوم.

(2) يعني: اختصاص سنخ الحكم ونوعه لا شخصه؛ لما مر غير مرة من أن المدار في المفهوم هو: ارتفاع السنخ لا الشخص، سواء كان الحكم سلبا نحو: لا تكرم الأمراء إلا عادلهم، أو إيجابا نحو: «أكرم العلماء إلا فساقهم» يعني: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص حرمة إكرام الأمراء، بالمستثنى منه، وانتفائه عن المستثنى في المثال الأول، واختصاص وجوب إكرام العلماء بالمستثنى منه، وانتفاؤه عن المستثنى في المثال الثاني.

(3) الأولى تبديل «و لا يعم» ب «و انتفائه عن المستثنى»، وذلك قوله: «و لا يعم» أعم من عدم البيان و بيان العدم، و من المعلوم: أن المقصود هنا هو الثاني؛ إذ المفروض: دعوى دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، فعدم الشمول إنما هو لبيان العدم، لا لقصور في الشمول، بداهة: أن المستثنى منه بطبعه يشمل المستثنى موضوعا وحكما، إلا إن الاستثناء يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، ولذا يكون الاستثناء من النفي إثباتا، و من الإثبات نفيًا، كما في هامش «منتهى الدراية، ج 3، ص 426».

(4) أي: لدلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه يكون الاستثناء من

و ذلك (1) للانسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة محتجاً بمثل: «لا صلاة إلا بطهور»(1).

النفي إثباتاً، و من الإثبات نفيًا، كما هو مقتضى الاختصاص.

=====

(1) هذا استدلال من المصنف على مدعاه بالتبادر إلى الأذهان من إطلاق أداة الاستثناء، و تجردها عن القرينة الدالة على هذا الاختصاص، فلذا يقول: «و ذلك» أي:

الوجه في دلالة الاستثناء على الاختصاص المزبور هو التبادر، حيث إنه لا شبهة في وجوده هنا عند أرباب المحاورة، و هذا التبادر كاف في إثبات الاختصاص المزبور، و الدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى؛ لأن التبادر معلول للوضع، و لذا يكون من علامات الحقيقة.

فالمحصّل: أن الاستثناء يدل بحكم التبادر على اختصاص سنخ الحكم بالمستثنى منه، و لازمه: ثبوت نقيضه للمستثنى، فمفاد «أكرم العلماء إلا فساقهم» هو: اختصاص سنخ وجوب الإكرام بغير فاسقهم، فلا يجب إكرامهم. و مع وضوح هذا المعنى - في الاستثناء - ذهب أبو حنيفة إلى عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و احتجّ أبو حنيفة لمدعاه بمثل: «لا صلاة إلا بطهور» بتقريب: أن الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى لكان دالاً على أن صلاة فاقده الطهور ليست بصلاة مطلقاً أي: و إن كانت واجدة لما عدا الطهور من الأجزاء، و الشرائط، و الواجدة له صلاة مطلقاً أي: و إن كانت فاقدة لما عداه من الأجزاء و الشرائط، و الواجدة له صلاة مطلقاً أي: و إن كانت فاقدة لما عداه من الأجزاء و الشرائط، و هو باطل قطعاً، ضرورة: انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها - كالركوع - مع وجود الطهور، فهذا كاشف عن عدم دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ إذ مقتضى مفهوم الاستثناء: كون الطهور وحده صلاة، و هو مما لم يقل به أحد.

### و قد أجاب المصنف عن استدلال أبي حنيفة بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «أولاً: بكون المراد من مثله».

و حاصله: أن المراد من المستثنى منه في هذا التركيب هي الصلاة النامة الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط عدا الطهارة؛ فالصلاة الفاقدة لها إما ليست بصلاة أصلاً - بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح - و إما ليست بصلاة تامة - بناء على وضعها للأعم - فالمفهوم حينئذ هو الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط حتى الطهور. و على هذا: فالمنطوق

ص: 238

---

1- التهذيب، ج 1، ص 49، ح 83 / الفقيه، ج 1، ص 33، ح 67 / تحفة الأحوذى، ج 1، ص 93.

ضرورة (1): ضعف احتجاجه.

أولاً: يكون المراد من مثله (2): أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها و شرائطها المعتبرة فيها صلاة إلا إذا كانت واجدة للطهارة (3) وبدونها لا تكون صلاة على وجه (4)، و صلاة تامة مأموراً بها على آخر (5).

و ثانياً (6): بأن الاستعمال مع القرينة، كما في مثل التركيب، مما علم فيه هو: نفي الصلواتية عما هو واجد لجميع ما يعتبر في الصلاة إلا الطهور، و المفهوم: إثبات الصلواتية لواحد جميع الأجزاء و الشرائط حتى الطهور، فالحكم بعدم الصلواتية مختص بالمستثنى منه و هو الواحد لجميع الأجزاء و الشرائط إلا الطهور، و منفي عن المستثنى و هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط حتى الطهور، فدلالة مثل: «لا صلاة إلا بطهور» على اختصاص الحكم - أعني: عدم الصلواتية - بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى واضحة.

=====

(1) تعليل لقوله: «فلا يعاباً» يعني: بعد ما ثبت بالتبادر دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، فلا يعتنى بما عن أبي حنيفة؛ من إنكاره هذه الدلالة. و قد تقدم توضيح استدلاله على إنكار مفهوم الاستثناء.

(2) أي: مثله من التراكيب على اعتبار شيء شرطاً أو شرطاً في الصلاة كقوله «عليه و آله السلام»: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مثلاً.

(3) و الشاهد على كون المراد هذا المعنى: أن قوله: «عليه و آله السلام» «لا- صلاة إلا- بطهور» قد ورد في مقام جعل الطهارة شرطاً للصلاة، و من المعلوم: أن الصلاة التي جعلت الطهارة شرطاً لها هي خصوص التامة لا غير.

(4) يعني: على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح: فلا تكون فاقدة للطهارة صلاة.

(5) و هو القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم.

فالصلاة بدون الطهارة إما لا تكون صلاة، و إما لا تكون مأموراً بها.

(6) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين أجاب بهما عن استدلال أبي حنيفة، و حاصل هذا الوجه: أنه إذا ثبت بسبب القرينة عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، لما كان ذلك قادحاً في وضع أداة الاستثناء للدلالة على الاختصاص المزبور؛ لما تقرر في محله من: إنه لا يقدر الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة في ظهور اللفظ في معناه الحقيقي بدون القرينة.

و خلاصة الكلام في المقام: أن عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لا يقدر في الدلالة على اختصاص بلا قرينة.

الحال (1) لا دلالة له (2) على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

و منه (3) قد انقذ: إنه لا موقع للاستدلال على المدعي بقبول رسول الله «صلى الله عليه وآله» إسلام من قال كلمة التوحيد؛ لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

و الإشكال في دلالتها عليه (4): بأن خبر لا إما يقدر ممكن أو موجود، وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه.

و كيف كان؛ فقد علم مما ذكر: أن أدوات الاستثناء قد وضعت لاختصاص الحكم بالمستثنى منه، واستعمالها في غير الاختصاص المذكور مجاز لغوي، فلا دلالة لهذا الاستعمال على مدعى أبي حنيفة و هو عدم الدلالة على الاختصاص.

=====

(1) يعني: عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(2) أي: لا دلالة للاستعمال في المعنى المجازي على ما يدعيه أبو حنيفة؛ من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص، فقولته: «لا دلالة» خبر قولته: «بأن الاستعمال مع القرينة»، و معنى العبارة حينئذ: إن استعمال أداة الاستثناء مع القرينة في المعنى المجازي لا يدل على ما يدعيه أبو حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(3) أي: من الجواب الثاني عن استدلال أبي حنيفة - و هو كون الاستعمال المجازي مع القرينة غير قادح في دلالة الاستثناء وضعا على الاختصاص - قد ظهر «إنه لا موقع للاستدلال على المدعي» و هو دلالة الاستثناء على الاختصاص.

و مقصود المصنف من هذا الكلام هو: التعريض بمن استدل بكلمة التوحيد على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى.

(4) أي: الإشكال في دلالة كلمة الإخلاص على التوحيد.

تقريب الإشكال على الاستدلال بكلمة الإخلاص على التوحيد يتوقف على مقدمة وهي: أن المراد من التوحيد هو إثبات وجود إله واحد و هو الله «تبارك و تعالی»، و امتناع غيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن كلمة الإخلاص أعني: لا إله إلا الله لا تدل على التوحيد، سواء كان الخبر المقدر لكلمة «لا» النافية للجنس هو لفظ «ممكن» أو «موجود».

و أمّا على الأول فلا تدل كلمة الإخلاص إلا على إمكانه تعالى؛ إذ معناها حينئذ: لا إله بممكن إلا الله، فالمستثنى منه هي نفي الإمكان، و المستثنى هو: ثبوت الإمكان، و من المعلوم: إن الإمكان لا يستلزم الوجود و الفعلية؛ لأن الإمكان أعم من الوجود، و الأعم لا يدل على الأخص، فكلمة الإخلاص لا تدل على وجوده تعالى فعلا فضلا عن توحيده.

أما على الأول: فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده «تبارك و تعالی»، لا وجوده.

و أما على الثاني: فلأنها وإن دلت على وجوده تعالی؛ إلا إنه لا دلالة لها (1) على عدم إمكان إله آخر - مندفع (2)؛ بأن المراد من الإله هو: واجب الوجود، ونفي ثبوته و وجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البيّنة على امتناع تحققه في ضمن غيره «تبارك و تعالی»، ضرورة: إنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

و أما على الثاني: فكلمة الإخلاص وإن كانت تدل على وجوده تعالی؛ لأن معناها حينئذ: لا إله بموجود إلا الله تعالی إلا إنها لا تدل على ما هو المقصود منها وهو نفي إمكان غيره تعالی، وإثبات امتناع غير الله تعالی لا نفي وجوده فقط.

=====

لأن نفي الوجود لا يستلزم نفي الإمكان، لأن الوجود أخص من الإمكان العام، و من المعلوم: أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، مع إن المعتمد في التوحيد هو نفي إمكان إله آخر.

و هذا الإشكال نشأ من جعل لفظ «لا» لنفي الجنس ليحتاج إلى الخبر، لأنه من النواسخ الداخلة على المبتدأ والخبر.

(1) أي: لا دلالة لكلمة الإخلاص على عدم إمكان إله آخر.

و وجه عدم الدلالة: أن العقد السلبي - وهو المستثنى منه - يدل على عدم وجود طبيعة الإله و منها الواجب الوجود «تبارك و تعالی»، و العقد الإيجابي - وهو المستثنى - يدل على وجود فرد منها وهو الله تعالی، و شيء من العقدين لا يدل على امتناع غيره سبحانه، مع إن امتناع غيره هو المعتمد في التوحيد.

(2) هذا دفع للإشكال: أي: يندفع الإشكال: بأن المراد من الإله واجب الوجود لذاته، و الخبر المقدر هو «موجود»، فتدل كلمة الإخلاص حينئذ على انحصاره في فرد منه وهو الله «تبارك و تعالی»، فمعنى كلمة الإخلاص: لا واجب وجود بموجود إلا الله، و من المعلوم: أن نفي طبيعة واجب الوجود وإثبات فرد منها - وهو الله تعالی - يدل على عدم إمكان واجب غيره؛ إذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضرورة: أن فرض إمكانه مساوق لوجوده؛ لكون وجوده واجباً حسب الفرض، و المفروض: انتفاء وجوبه إلا في فرد واحد، و لازم ذلك: امتناع غيره؛ إذ لو لم يكن ممتنعاً لوجد حتماً في الخارج لكونه من أفراد الواجب الوجود الذي يقتضي ذاته الوجود، و يستحيل عليه العدم.



ثم إن الظاهر (1): أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصية الحكم (2) في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية هذا معنى التوحيد المقصود من كلمة الإخلاص.

=====

وفي المقام بحث طويل تركناه تجنباً عن التطويل الممل.

(1) مقصود المصنف من هذا الكلام: بيان الخلاف في أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالدلالة المنطوقية أم المفهومية؟ والثاني: هو مختار المصنف تبعاً للمشهور، بتقريب: أن أداة الاستثناء توجب تضيق دائرة موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، و لازم هذا التضيق هو: انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، وهذا هو المفهوم، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى حتى تكون الدلالة بالمنطوق؛ بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصية مستتبعة للمفهوم كما أشار إليه بقوله «وأنه لازم خصوصية الحكم...» إلخ.

(2) وقد أراد بهذا قياس المقام بباب الشرط والوصف، فكما أن المفهوم فيهما - على القول به - كان من لوازم خصوصية المعنى في المنطوق وهي عالية الشرط أو الوصف بنحو الانحصار؛ فكذلك في المقام ثبوت نقيض الحكم في المستثنى يكون من لوازم خصوصية الحكم في المستثنى منه. والمراد بها: ما يستتبع انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى.

وكيف كان؛ فلا خلاف في أن الدلالة على حكم المستثنى منه هو بالمنطوق، وإنما الخلاف في أن الدلالة على حكم المستثنى هل هي بالمنطوق أيضاً أو بالمفهوم؟ قال المصنف بالثاني.

واستدل من قال بالمنطوق: بأن العامل في المستثنى ليس هو العامل في المستثنى منه، وذلك مثل: «جاءني» في نحو: «جاءني القوم إلا زيدا»؛ بل العامل فيه هو الأداة وهي كلمة «إلا» في المثال؛ لقيامها مقام الفعل وهو استثنائي، كقيام حرف النداء مقام «أدعو» و«أطلب» في نحو «يا زيدا» أي: أدعوه، فهي تدل مطابقة على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه حقيقة إذا كان متصلاً، أو حكماً إذا كان منقطعاً، فيكون الحكم في طرفه بالمنطوق.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق». فقوله: «نعم» استدراك على قوله: «ثم إن الظاهر»، وحاصله: أنه يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق لا بالمفهوم؛ بأن يكون الدال عليه نفس أداة الاستثناء كما عرفت لا الجملة المشتمة عليها.

نعم؛ لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو (1) ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك (2) لا يكاد يفيد.

و مما يدل على الحصر والاختصاص: إنما (3)، وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، و تبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

و دعوى - أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك (4)، فإن (5) موارد استعمال هذه

=====

(1) أي: كون الدلالة على الحكم في المستثنى بالمنطوق غير بعيد، بل في غاية القرب، ولذا قيل بتعيينه؛ إلا إن تعيين ذلك لا يجدي ولا يثمر في مقام التعارض؛ لأن الدلالة على كلا التقديرين قوية من دون رجحان أحدهما على الآخر.

(2) أي: تعيين أنه بالمنطوق أو المفهوم «لا- يكاد يفيد»؛ وذلك لعدم أثر شرعي يترتب على عنوان المنطوق أو المفهوم حتى نحتاج إلى تعيين موضوعه ثم يثمر هذا النزاع في باب التعارض كما لو قال: «أكرم العلماء إلا زيذا»، ثم ورد «أكرم زيذا» بناء على أضعفية الدلالة المفهومية من المنطوقية، فإنه يقدم المنطوق حينئذ على المفهوم للأقوائية، ويخرجان عن التعارض موضوعاً؛ للزوم حمل الظاهر على الأظهر عرفاً، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما أظهرية، وكانت الدالتان متساويتين في الظهور؛ إذ لا بد حينئذ من معاملة التعارض بينهما.

ولما كانت أظهرية الدلالة المنطوقية من المفهومية عند المصنف غير ثابتة: حكم بعدم فائدة في كون دلالة على انتفاء الحكم بالمنطوق أو المفهوم.

### في سائر الأدوات الدالة على الحصر

(3) قد نصّ أهل الأدب أنها من أداة الحصر، و تدل عليه، هذا مضافاً إلى أنه المتبادر منها أيضاً، «و لذا قال المصنف: «و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك»، و قد استدلل المصنف على إفادة كلمة «إنما» للحصر بوجهين:

الوجه الأول: هو تصريح أهل اللغة بإفادتها للحصر، و هو حجة لنا، و يعدّ من علائم الحقيقة، كما أن عدم التصريح والتصنيف من علائم المجاز.

الوجه الثاني: هو تبادر الحصر من كلمة «إنما» قطعاً عند أبناء المحاورة، مثلاً: إذا قيل:

«إنما زيد شاعر» فيتبادر منه حصر وصف زيد في الشاعرية أي: ليس له وصف آخر غير وصف الشاعرية، و إذا قيل: «إنما شاعر زيد» فيتبادر حصر الشاعرية لزيد أي: ليس وصف الشاعرية لعمر و بكر مثلاً.

(4) أي: التبادر.

(5) تعليل لعدم السبيل إلى دعوى تبادر الحصر. و قوله: «و لا يعلم بما هو مرادف لها

اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة (1)، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل.

وربما يعد مما دل على الحصر: كلمة بل الإضرابية، والتحقيق أن الإضراب على أنحاء (2):

في عرفنا» بيان لإثبات دعوى عدم السبيل إلى التبادر المزبور من كلمة «إنما».

=====

و الدعوى المذكورة من صاحب التقريرات و حاصلها: منع التبادر المزبور.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الألفاظ في اللغة العربية على قسمين:

أحدهما: ما له مرادف في اللغة الفارسية كلفظة «إن» من أداة الشرط، حيث إن ما يرادفها في لغة الفرس هو: لفظة «اگر» و ثانيهما: ما ليس له مرادف في اللغة الفارسية كلفظ «إنما»، فهي من الألفاظ التي لا يعلم لها مرادف في لغة الفرس.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الألفاظ التي نعلم بما يرادفها في اللغة الفارسية كلفظة «إن» صحّ فيها دعوى التبادر.

و أما الألفاظ التي لا نعلم بما يرادفها ك «إنما» فلا يصح لنا دعوى التبادر فيها، ببيان:

أن استعمالها في العرف السابق مختلف، لاستعمالها في الحصر وغيره، و لم يعلم بما يرادفها حتى يراجع إليه في تشخيص معناها.

فالتيجة: أنه لا سبيل إلى دعوى التبادر أصلا «حتى يستكشف منها» أي: من الكلمة المرادفة لها في لغة الفرس «ما هو المتبادر منها» أي: من كلمة «إنما» في لغة العرب. و تفسير بعضهم لها - اينست و جز اين نيست - غير معلوم المطابقة.

(1) خبر دعوى و دفع لها. و حاصل الدفع: أن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا أي: العرف الخاص، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف العام أيضا سبيل واضح إلى التبادر؛ كالانسباق إلى أذهاننا بلا فرق بينهما من هذه الناحية، فعدم الانسباق إلى أذهاننا لا يقدر في دعوى التبادر، فالحق: أنه لا قصور في دعوى التبادر.

(2) و حاصل الكلام في الإضراب: أنه على أقسام:

1 - أن يكون لإصلاح ما أتى به غفلة و اشتباها؛ كما في «خرج زيد، بل عمرو»، أو سبق لسانه به كما في «اشترت دارا، بل دكانا»، فلا يفيد الحصر؛ لأن المضرب عنه حينئذ كالعدم، و كأنه لم يؤت به أصلا، و لم يخبر من أول الأمر إلا بما أخبر به بعد

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها (1) عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له (2) على الحصر أصلاً، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداءً، كما لا يخفى.

و منها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

و منها: ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً، فيدل عليه و هو واضح.

و مما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه (3) باللام، و التحقيق: أنه لا يفيد كلمة «بل»، ففي المثالين كأنه قال: «خرج عمرو» و «اشترت دكاناً»، و من المعلوم: أنهما من اللقب الذي لا مفهوم له.

=====

2- أن يكون لأجل التأكيد نحو قول الفقهاء: «طهارة ماء الغسالة مشهور، بل قام عليها الإجماع»، و المراد بالتأكيد المبالغة، فيكون ذكر المضرب عنه توطئة و تمهيدا لبيان المضرب إليه، من دون دلالتها على الحصر أصلاً.

3- أن يكون للردع و إبطال ما أثبت أولاً؛ كأن يقال: «تقليد الأعم أحوط، بل واجب»، و كقوله تعالى: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سَبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (1).

و هذا القسم يدل على الحصر لدلالته على نفي الحكم عن المضرب عنه، و إثبات حكم آخر له مع الانحصار؛ كإثبات العبودية فقط في الآية المباركة لمن اتخذ الرحمن بزعمهم ولداً له، «سبحانه و تعالى».

فالقسم الثالث و إن كان مما يدل على الحصر؛ إلاّ أن تعيين هذا القسم من الأقسام محتاج إلى القرينة؛ إذ المفروض: تعدد أنحاء الاستعمال.

(1) أي: بل الإضرابية عن المضرب عنه إلى الشيء الذي قصد بيانه و هو المضرب إليه، و ضمير «به» في الموردين يرجع إلى المضرب عنه.

(2) أي: لكلمة «بل» الإضرابية، و الأولى تأنيث الضمير.

(3) قبل الخوض في البحث ينبغي تقديم أمور:

1 - أن المراد بالمسند إليه في المقام هو: خصوص المبتدأ مثل: «الأمير زيد» مثلاً فيدل على انحصار الإمارة في زيد، و على نفيها عن غيره من عمرو و بكر.

2 - أن المسند إليه إما أن يكون مساوياً للمسند أو أخص منه أو أعم منه مطلقاً أو من وجه، و لا إشكال في خروج القسمين الأولين عن محل النزاع للعلم بالحصر حينئذ، إذ



إلا- فيما اقتضاه المقام، لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو: الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه (1) الشائع فيها؛ لا- الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم لو لم ينحصر المساوي في المساوي لم يتحقق التساوي بينهما هذا خلف، وهكذا لا ينفك العام عن الخاص في فرض كون المسند إليه أخص من المسند، وهكذا لا يصح حصر العام في الخاص في الفرض الثالث؛ وإلا يلزم أن لا يكون العام عاما وهو خلف.

=====

هذا كله مع العلم بالنسبة، فمحل الكلام: فيما إذا كان المسند إليه أعم مطلقا أو من وجه، مع عدم العلم بالأعمية مصداقا. فيقع الكلام في أنه هل يستكشف منه أنه لا فرد له غير المسند أم لا؟

3- أن ظاهر الحمل هو الشائع لا الحمل الذاتي؛ إلا إن تقوم قرينة عليه.

إذا عرفت هذه الأمور فالتحقيق: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الاختصاص والحصر، لعدم ثبوت وضع له، ولا القرينة العامة عليه، فلا- بد من دلالة على الحصر من قيام قرينة خاصة عليه من مقام أو حال، كما أشار إليه بقوله: «إلا فيما اقتضاه المقام» يعني: قرينة المقام؛ كحصر الحمد بالله تعالى في نحو: «الحمد لله»، فإن القرينة المقامية - وهي كون الحمد واردا في مقام الشكر على نعمه وآلائه - تقتضي انحصار جنس الحمد بالله «سبحانه و تعالى».

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في التحقيق من عدم إفادة تعريف المسند إليه باللام للحصر هو: أن هذه الإفادة إما من ناحية اللام وإما من ناحية الحمل، و شيء منهما لا يفيد الحصر.

أما الأول: فلأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، و من المعلوم: إن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إلا إن يقوم دليل على كونه بنحو الإطلاق حتى يكون الجنس المطلق منحصرًا في فرد؛ كانه حصر جنس العالم المطلق في زيد في مثال:

«العالم زيد».

و أما الثاني: فلأن الأصل في القضايا: كون الحمل فيها شائعا، و من المعلوم: أن ملاكه هو التغيرات المفهومي والاتحاد الوجودي، و ذلك لا يقتضي الحصر أصلا، فقولنا: «الإنسان زيد» حمل متعارف؛ لتغيرات مفهوميها واتحادهما وجودا، و لا يفيد الحصر قطعاً؛ إذ لا يمنع هذا الاتحاد عن اتحاد الإنسان مع غير زيد من سائر أفرادهِ أيضاً.

(1) أي: فإنّ الحمل المتعارف هو الشائع في القضايا المتعارفة.

كما لا يخفى. و حمل شيء على جنس و ماهية كذلك (1) لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به، و حصرها عليه.

نعم (2)؛ لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتيا لأفيد حصر مدخوله على محموله، و اختصاصه به.

=====

(1) أي: حملا متعارفا، كقولك: «الإنسان زيد» لا يقتضي انحصار تلك الماهية في ذلك الشيء؛ فإن مجرد حمل شيء على ماهية لا يوجب انحصار تلك الماهية في ذلك الشيء؛ بعد ما عرفت من كون الأصل في الحمل هو: الشائع الذي لا يفيد الحصر، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي المفيد للحصر.

و الحاصل: إنه لا سبيل إلى استفادة الحصر لا من نفس اللام؛ لما مرّ آنفا من: أن الأصل فيه الجنس، و هو لا يفيد الحصر إلا مع القرينة. و لا- من الحمل؛ لما مر أيضا من: أن الأصل فيه هو: الشائع الذي لا يفيد الحصر، كما في «منتهى الدراية ج 3، ص 441-442» مع تصرّف ما.

(2) استدراك على قوله: «و التحقيق إنه لا يفيد».

و حاصل الاستدراك: أن تعريف المسند إليه باللام إنّما يفيد الحصر في موارد.

1 - أن تقوم قرينة على كون اللام للاستغراق، فيكون مفاد قولنا: «الإنسان زيد» بمنزلة أن يقال: كل فرد من أفراد الإنسان زيد، فليس للإنسان فرد غير زيد.

2 - أن تقوم قرينة على كون مدخول اللام هي الطبيعة المرسلة لا المهملة، فلا يكون للإنسان - في المثال المذكور - وجود غير وجود زيد.

3 - أن تقوم قرينة على كون الحمل ذاتيا، فيدل المسند إليه المعرف بلام التعريف على الحصر.

و كيف كان؛ فالمسند إليه المعرف باللام لا يدل بنفسه على الحصر، و مع القرينة، و إن كان يدل على الحصر إلا إنه خارج عن محل النزاع.

فالمتحصل: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد حصر أفراده في المسند؛ بل يتوقف ذلك على القرينة؛ بأن تقوم القرينة على أن اللام للاستغراق كما في «الحمد لله»، أو اقتضت قرينة الحكمة كون الطبيعة مأخوذة بنحو الإرسال، أو قامت القرينة على أن الحمل ذاتي نحو: «الإنسان حيوان ناطق».

وقد انقذ بذلك (1): الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، و ما وقع منهم من النقص والإبرام و لا نطيل بذكرها. فإنه بلا طائل كما يظهر للمتأمل. فتأمل جيدا.

=====

(1) أي: وقد ظهر - بما ذكر من عدم دلالة اللام، و لا الحمل على الحصر لكون الأصل في الأول: أن يكون لتعريف الجنس، و في الثاني: أن يكون شائعا - «الخلل في كثير من كلمات الأعلام»، حيث أنهم أطالوا الكلام في ذلك بالنقص والإبرام. و من يريد الوقوف على ذلك فعليه الرجوع إلى التقريرات، و الفصول، و القوانين، و غيرها من المطولات.

ص: 248



لا دلالة للقب (1) ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما

=====

## فصل في مفهوم اللقب و العدد

(1) وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين اللقب المصطلح أي: العلم المتضمن للمدح كالجواد، أو الذم كعبد البطن. وبين اللقب في باب المفهوم.

وحاصل الفرق بينهما: أن المراد باللقب المصطلح هو: العلم المشعر بالمدح أو الذم، في مقابل الكنية وهي العلم المصدّر بأب أو أم كأبي الحسن و أمّ كلثوم، أو في مقابل العلم المحض كأحمد و محمود، و أما المراد باللقب في باب المفهوم فهو: مطلق ما يقابل الوصف أي: ما لا يكون وصفاً، سواء كان فاعلاً أو مفعولاً أو حالاً، و سواء كان اسم جنس: كالرجل و المرأة، أو كان علماً لشخص: كمحمد و علي، أو كنية: كأبي ذر و ابن عمير، أو كان لقباً مصطلحاً: كالفاضل و الجواد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو اللقب في مقابل الوصف، و هو الأعم من اللقب المصطلح.

و حاصل الكلام في المقام: أنه لا مفهوم للقب، فقولنا: «أكرم زيدا» لا يدل على انتفاء سنخ وجوب الإكرام من غيره؛ لأن الحكم الثابت له شخصي، و انتفاؤه بانتفاء اللقب عقلي، و قد عرفت: أن المناط في المفهوم: أن يكون المنفي في جانب المفهوم سنخ الحكم لا شخصه.

و كذا العدد ليس له مفهوم، فإذا أمر المولى بصوم ثلاثين يوماً فقضية التحديد و التقييد بالعدد المعين منطوقاً هو: عدم جواز الاقتصار في مقام الامتثال على ما دونه كالعشرين في المثال المذكور؛ لأن العشرة الباقية مأمور بها، فلا يجوز تركها، لكنه بالدلالة المنطوقية لا بالدلالة المفهومية، فلو اقتصر المكلف على ما دون العدد المذكور لما امتثل الأمر؛ إذ ما دونه ليس بذلك العدد الخاص. هذا بالنسبة إلى النقيصة.

و أما الزيادة: فكالنقيصة إذا كان التحديد و التقييد بالعدد الخاص بالإضافة إلى كلا

أصلاً، وقد عرفت: أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما إن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنه ليس بذلك الخاص والمقيّد، وأما الزيادة: فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه.

نعم (1)؛ لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها (2) فضيلة وزيادة، كما لا يخفى، وكيف كان (3)؛ فليس عدم الطرفين نحو قول الطبيب للمريض: «اشرب من هذا الدواء ست حبات في كل يوم» يكون للتحديد من كلا الطرفين، بحيث لا ينفع الأقل منه ويضر الأكثر.

=====

و كيف كان؛ فإذا كان العدد في مقام التحديد بالنسبة إلى كلا طرفي الزيادة والنقيصة كانت الزيادة كالنقيصة فادحة؛ لعدم كونها مأموراً بها.

والاحتمالات في التحديد والتقييد بالعدد المعين هي ثلاثة:

1 - أن يكون ناظراً إلى طرفي الزيادة والنقيصة معاً، كتسبيح الزهراء «عليها السلام»، وقد عرفت قدح كل من الزيادة والنقيصة فيه.

2 - أن يكون التحديد والتقييد بالعدد المعين ملحوظاً بالنسبة إلى الأقل فقط؛ كالعشرة بالنسبة إلى الإقامة للمسافر، والثلاثة في الحيض، وغيرهما من التحديدات الناظرة إلى الطرف الأقل، مع عدم لحاظها بشرط لا بالإضافة إلى الزيادة؛ فلا تقدح الزيادة في هذا القسم على العدد المقرر؛ لأنه تحديد في جانب الأقل دون الأكثر.

3 - أن يكون ناظراً إلى طرف الأكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبة إلى الزيادة بشرط لا؛ كتحديد الحيض في طرف الكثرة بالعشرة، فلا مانع من كونه أقل منها، كأن يكون تسعة أو ثمانية إلى أن ينتهي إلى ثلاثة أيام.

إذا عرفت هذه الاحتمالات والموارد فاعلم: أن المتبع في كل مورد من هذه الأقسام الثلاثة هو ظاهر الدليل.

(1) يعني: قدح الزيادة يختص بما إذا كان التحديد بلحاظ الزيادة أيضاً كالقسم الأول، وأما إذا كان بالنسبة إلى الطرف الأقل فقط - كالقسم الثاني - فلا ضير في الزيادة.

(2) أي: في الزيادة فضيلة وزيادة؛ كما إذا كانت من المستحبات النفسية كذكر الركوع والسجود.

(3) يعني: والتحديد بالعدد الذي تضمنه الدليل - من أي قسم من الأقسام المذكورة كان هذا العدد - لا يكون عدم الاجتزاء بغيره من باب دلالة المفهوم عليه؛ بل من جهة عدم الموافقة لما أخذ في المنطوق متعلقاً للحكم. فالنتيجة هي: عدم دلالة العدد على المفهوم.

الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل إنما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل النزاع في الحصر بكلمة «إلا» ما إذا استعملت بمعنى الاستثناء، لا ما إذا استعملت صفة بمعنى الغير.

ثم محل الكلام ما إذا كان مفاد الاستثناء نفي سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى، وكذا محل النزاع في الحكم المفهومي هو طرف المستثنى لا المستثنى منه.

و خلاصة الكلام: أنه لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وعدم عمومته للمستثنى سواء كان الحكم إيجابيا نحو: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، أو سلبيا نحو: «لا تكرم الأمراء إلا عدولهم»، فيدل الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و ثبوت نقيضه في المستثنى.

الدليل على ذلك: هو التبادر.

2 - إنكار أبي حنيفة دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، محتجا بمثل قوله «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة إلا بطهور»، حيث إن منطوقه هو: انتفاء الصلاة بانتفاء الطهور، فمفهومه - على القول به - هو: وجود الصلاة بوجود الطهور فقط - ولو مع فقدان جميع الأجزاء و الشرائط عدا الطهور، وهو مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا بالضرورة.

وقد أجاب المصنف عن استدلال أبي حنيفة بوجهين:

الأول: أن المراد من الصلاة: هي الصلاة الواجدة للأجزاء، و الشرائط، فمعنى الحديث حينئذ: لا صلاة واجدة للأجزاء و الشرائط إلا بالطهور، فالطهور مقوم لصدق الصلاة على الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط؛ لا أن الصلاة هي الطهور فقط حتى يقال إنه مما لم يقل به أحد، فهذا الحديث لا يدل على المدعى.

الثاني: و لو سلم عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان ذلك بالقرينة، و الاستعمال مع القرينة لا يدل على المدعى و هو الدلالة على الاختصاص بالوضع.

3 - دفع الإشكال عن الاستدلال بكلمة الإخلاص على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه.

أما تقريب الاستدلال بها على الاختصاص فيقال: إنه كان رسول الله «صلى الله عليه وآله» يقبل إسلام من يقول: «لا إله إلا الله»، ولم يكن ذلك إلا لأجل دلالة الاستثناء على الاختصاص وهو حصر الألوهية بالله تعالى ونفيها عن غيره، ولذلك تدل كلمة الإخلاص على التوحيد.

أما تقريب الإشكال: فهي لا تدل على التوحيد سواء كان الخبر المقدر لكلمة «لا» النافية للجنس لفظ ممكن أو موجود؛ إذ معنى التوحيد هو: امتناع إله غير الله تعالى، فعلى الأول معناها: «لا إله بممكن إلا الله»، ومن المعلوم: أن الإمكان لا يستلزم الوجود فعلا فضلا عن التوحيد، وأما على الثاني: فمفادها نفي وجود غير الله تعالى؛ ولا تدل على نفي إمكان غيره تعالى؛ لأن نفي الوجود لا يستلزم نفي الإمكان؛ لعدم دلالة نفي الخاص على نفي العام، مع إن المقصود هو نفي الإمكان، وإثبات امتناع غيره تعالى.

هذا تمام الكلام في الإشكال.

وأجاب المصنف عنه بما حاصله: بأن المراد من الإله هو: واجب الوجود - أي: ليس واجب الوجود إلا الله - وحينئذ فتقدير موجود نافع لإفادة التوحيد؛ لأن نفي واجب الوجود مطلقا وإثباته لله تعالى يدل بالملازمة البيّنة على امتناع وجود غيره تعالى وهو معنى التوحيد، فكلمة الإخلاص تدل على التوحيد.

4 - انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى بالدلالة المفهومية لا بالمنطوق، فقد ذهب المصنف - تبعاً للمشهور - إلى أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى بالدلالة المفهومية بتقريب: أن أداة الاستثناء توجب توضيق دائرة موضوع نسخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، و لازم هذا التوضيق هو: انتفاء نسخ الحكم عن المستثنى وهو معنى المفهوم.

نعم؛ يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على انتفاء الحكم في طرف المستثنى بالمنطوق، لا بالمفهوم فيما إذا كان الدال عليه نفس أداة الاستثناء لا الجملة المشتملة عليها، وهذا ليس ببعيد، بل إنه متعين على ما قيل.

5 - من أدوات الحصر: كلمة «إنّما»، لتصريح أهل اللغة، و تبادل الحصر منها، و من المعلوم: أن التنصيص و التبادر من علائم الحقيقة.

و دعوى: أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى تبادل الحصر من كلمة «إنّما»؛ لعدم مرادف لها في لغة الفرس، حتى يستكشف من كونها للحصر غير مسموعة؛ بل مدفوعة بأن

السييل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا: أي العرف الخاص؛ بل هناك طريق واضح وهو الانسباق إلى أذهان أهل العرف العام، فالحق: أنه لا قصور في دعوى التبادر.

6 - من أدوات الحصر: كلمة «بل» الإضرابية إذا كان الإضراب للردع، وإبطال ما أثبت أولاً؛ كأن يقال: «تقليد الأعلام أحوط؛ بل واجب»، وهذا القسم من الإضراب يدل على الحصر؛ لدلالته على نفي الحكم عن المضرب عنه وإثبات حكم آخر له مع الانحصار، وأما الإضراب لأجل إصلاح ما أتى به غفلة، أو لأجل التأكيد فلا يدل على الحصر.

7 - و مما يدل على الحصر: تعريف المسند إليه بلام التعريف مثل: «الأمير زيد»، فيدل على انحصار الإمارة في زيد، وعلى نفيها عن غيره.

و التحقيق عند المصنف: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الاختصاص والحصر، لعدم ثبوت وضع له، فلا بد من دلالته على الحصر من قيام قرينة خاصة عليه.

و خلاصة الكلام: أن الحصر إمّا من ناحية اللام، وإمّا من ناحية الحمل و شيء منهما لا يفيد الحصر؛ لأن الأصل في اللام أن يكون لتعريف الجنس، و الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إلاّ إن يقوم دليل على كونه بنحو الإطلاق.

و أما الحمل: فالأصل فيه: أن يكون شائعاً لا ذاتياً، فلا يقتضي الحصر، و المقتضي له هو الحمل الذاتي.

نعم؛ المسند إليه المعرف يفيد الحصر مع القرينة؛ بأن تقوم القرينة على كون اللام للاستغراق، أو على أن مدخول اللام هي الطبيعة المرسلّة لا المهملة، أو على كون الحمل ذاتياً، إلاّ إن مورد القرينة خارج عن محل النزاع.

8 - لا مفهوم للقب و لا للعدد:

المراد باللقب: ما يقابل الوصف: أي ما ليس بوصف سواء كان اسم جنس أو علماً أو لقباً مصطلحاً، فزيد في: «أكرم زيدا» لقب لا يدل على المفهوم و هو انتفاء سنخ و جوب الإكرام عن غيره، بل انتفاء الحكم عند انتفاء زيد عقلي من قبيل انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه.

و كذلك لا مفهوم للعدد، مثلاً: إذا أمر المولى بصوم ستين يوماً، و اكتفى المكلف بصوم عشرين يوماً لم يحصل الامتثال - لعدم الاتيان بالمأمور به - لأن الأقل ليس بذلك

ص: 253

العدد الخاص، و عدم جواز الاجتزاء بالأقل إنما هو بالمنطوق لا بالمفهوم هذا في النقيصة، و أما الزيادة: فكالنقيصة إذا كان التحديد بالعدد الخاص بالنسبة إلى كلا الطرفين.

نعم؛ لو كان التحديد بالعدد الخاص بالنسبة إلى الأقل فقط فلا ضير في الزيادة. بل فيها فضيلة إذا كانت من المستحبات كزيادة الذكر في الركوع و السجود.

9 - رأي المصنف «قدس سره» حسب ما يلي:

1 - دلالة الاستثناء على المفهوم.

2 - محل الحكم المفهومي هو المستثنى.

3 - دلالة «إنما» على المفهوم بالحصص.

4 - دلالة «بل» الإضرابية على المفهوم إذا كان الإضراب للردع.

5 - عدم دلالة المسند إليه المعرف باللام على المفهوم بالحصص.

6 - عدم دلالة اللقب على المفهوم.

7 - عدم دلالة العدد على المفهوم.

ص: 254







قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الاطراد تارة و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه ب (ما) الشارحية، لا واقعة في جواب السؤال عنه ب (ما) الحقيقية.

=====

(1) وعمدة البحث في هذا الفصل هو بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المسمى لهذين الاسمين أعني: العام والخاص.

الثاني: بيان أن التعاريف الواقعة للعام في كلمات القوم هل هي حقيقية أو لفظية؟

الثالث: بيان تقسيم العام إلى الاستغراقي، والمجموعي والبديلي، والفرق بين تلك الأقسام.

و خلاصة الكلام في الأمر الأول: أن الظاهر: كون العام والخاص - في اصطلاحهم - اسمين للفظ دون المعنى وإن كان أصل التسمية باعتبار عموم المعنى و خصوصه، كما تشهد بذلك تعريفاتهم لهما.

فنذكر بعض التعريفات التي هي ظاهرة في كونهما اسمين للفظ دون المعنى منها: ما عن الغزالي - في تعريف العام - من: «أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا»(1).

ومنها: ما عن أبي الحسن البصري من: «أنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

ومنها: ما عن المحقق في المعارج من «أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر»(2).

ومنها: ما عن العلامة في النهاية من: «أنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوة، مع تعدد موارده»(3).

ومنها: ما عن الشيخ البهائي من: «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزاء معناه، أو

ص: 257

---

1- المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 47، 237.

2- معارج الأصول، ص 309.

3- زبدة الأصول، ص 309، عن نهاية الوصول.

لاستغراق جزئيات معناه»، و الأول: نحو: «قرأت القرآن كله لا نصفه ولا ثلثه»، و الثاني:

نحو «جاء القوم كلهم» أي: جاء جميع أفرادهم.

و كيف كان؛ فالظاهر من هذه التعاريف: أن المراد بالعام هو اللفظ الموضوع لاستغراق أجزاء معناه، أو لاستغراق جزئياته (1).

و أما الأمر الثاني: فتوضيحه يتوقف على مقدمة و هي: بيان الفرق بين التعاريف الحقيقية و التعاريف اللفظية، و الفرق بينهما من جهات:

الأولى: أن التعاريف اللفظية هي: عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السؤال عن الشيء ب «ما» الشارحية، مثلا: إذا سمعنا لفظ «السعدانة» نسأل عن معناه ب «ما» الشارحية، فيجاب: هي نبت.

و أما التعاريف الحقيقية فهي عبارة عن بيان حقيقة المعرف - بالفتح - عند السؤال عنها ب «ما» الحقيقية، كقول السائل: «ما هو الإنسان» فيجاب «حيوان ناطق».

الثانية: يعتبر في التعاريف الحقيقية: أن يكون المعرف - بالكسر - مساويا للمعرف - بالفتح - من حيث النسبة، و أجلي منه من حيث الظهور و الخفاء، فلا يصح التعريف بما هو الأعم أو أخفى من المعرف - بالفتح - كما في علم الميزان. و لا يعتبر ذلك في التعاريف اللفظية.

الثالثة: يعتبر في التعاريف الحقيقية أن يكون التعريف جامعا و مانعا، و قد يعبر عن الجامع بالانعكاس، و عن المانع بالاطراد.

توضيح ذلك: أنه إذا كان الحد مساويا للمحدود نحو: «الإنسان حيوان ناطق»، فينحل قولنا: «حيوان ناطق» إلى قضيتين موجبتين كليتين تسمى إحداهما أصلا و الأخرى عكسا بالمعنى اللغوي كقولنا: «كل إنسان حيوان ناطق، و كل حيوان ناطق إنسان»، فيكون التعريف جامعا لشموله جميع أفراد المعرف - بالفتح - و مانعا لمنعه عن غير أفراد المعرف كالفرس و البقر و غيرهما من أنواع الحيوان.

و أما إذا لم تصدق القضية الأولى - و هي الأصل - فلا يكون التعريف جامعا، كقولنا:

«الإنسان كاتب بالفعل»، فلا يصدق «كل إنسان كاتب بالفعل»، إذ ليس كل إنسان كاتباً بالفعل، فليس التعريف جامعا لعدم شموله جميع أفراد المعرف و هو الإنسان.

و أما إذا لم تصدق القضية الثانية - و هي العكس - فلا يكون التعريف مانعا، كقولنا:

ص: 258

«الإنسان حيوان»، فلا يصدق كل حيوان إنسان؛ إذ ليس كل حيوان إنسانا، فليس التعريف مانعا؛ لعدم منعه عن دخول غير الإنسان في تعريف الإنسان كالفرس و البقر وغيرهما.

و من هنا ظهر: وجه تسمية عدم مانعية الأغيار بعدم الاطراد، و تسمية عدم جامعية الأفراد بعدم الانعكاس.

إذا عرفت الفرق بين التعاريف الحقيقية و التعاريف اللفظية فنقول: إنه قد وقع من الأعلام في التعاريف المذكورة النقص بعدم الاطراد أعني: عدم مانعية الأغيار تارة، و بعدم الانعكاس أعني: عدم جامعية الأفراد أخرى، و لازم هذا النقص: كون هذه التعاريف حقيقية، لما عرفت: من عدم اعتبار الاطراد و الانعكاس في التعاريف اللفظية.

و أما النقص بعدم الاطراد: فلدخول أسماء العدد و المثنى و الجمع في تعريف العام «بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، لأن أسماء العدد كلفظ العشرة قد وضع لمفهوم يصلح لاستغراق جزئياته نحو: «أكرم عشرة رجال»، و دخول المثنى و الجمع نحو:

«أطعم مؤمنين» بصيغة التثنية، أو «أطعم مؤمنين» بصيغة الجمع؛ لأن لفظ المثنى و الجمع قد وضعا لمفهوم يصح انطباقه على جميع ما يصلح له فيقال: هذان من المؤمنين، و هؤلاء من المؤمنين.

و لدخول المشترك في التعريف المذكور كلفظ العين؛ لأنه يشمل جميع ما يصلح له أعني: جميع أفراد واحد من معانيه.

هذا تمام الكلام في النقص بعدم الاطراد.

و أما النقص بعدم الانعكاس: فلخروج الجمع المعرف باللام نحو: الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (1) عن تعريف العام؛ لأنه لا يشمل جميع ما يصلح له؛ إذ لفظ الرجال جمع، و الجمع لا يصلح للمفرد، فلا يشمل رجلا رجلا، بل يشمل رجالا رجالا. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و قد عرّف العام بتعاريف، و قد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الاطراد تارة، و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام».

وجه عدم لياقته بالمقام: أن العام من موضوعات مسائل علم الأصول لا نفس مسائله، فتعريفه يكون من المبادئ التصورية لعلم الأصول، و حيث كان تعريف العام من المبادئ التصورية: فالنقص و الإبرام لا يناسب الأصولي.

ص: 259

و كيف كان؛ فالتنقض بعدم الاطراد و الانعكاس كاشف عن كون هذه التعاريف حقيقية لا لفظية؛ إذا لا يرد النقض المذكور على فرض كونها لفظية، و لذا أجاب المصنف عن الإشكال بقوله: «فإنها تعاريف لفظية».

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن النقض بعدم الاطراد تارة و الانعكاس أخرى إنما يتم فيما إذا كانت التعاريف المذكورة حقيقية، لكنها لفظية لا يراد بها إلا تعريف الشيء في الجملة؛ كتعريف «سعدانة» ب «أنها نبت»، و عليه: فلا مجال للإشكال على تلك التعاريف بعدم الاطراد و الانعكاس أصلاً؛ لعدم كونها تعاريف حقيقية. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني. بقي الكلام في الأمر الثالث و هو أقسام العام.

و ينقسم العام إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي.

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام هو: أن انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة إنما هو بلحاظ تعلق الحكم لا بلحاظ نفس العام، فيكون نظير الوصف باعتبار المتعلق، فالعموم في جميعها بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه، و من المعلوم: أن هذا المعنى موجود في جميع الأقسام بوزان واحد، من دون تفاوت في نفسه، نعم يتفاوت باعتبار الحكم المتعلق به بمعنى: أنه قد يلحظ كل فرد فرد موضوعاً مستقلاً للحكم، و قد يلحظ مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعاً للحكم، و قد يلحظ فرد من الأفراد على سبيل البدل موضوعاً للحكم.

فالأول: هو العام الاستغراقي، و الثاني: هو المجموعي، و الثالث: هو البدلي، فهناك لحاظ واحد تشترك فيه جميع الأقسام و هو لحاظ شمول المفهوم لجميع ما يصلح له.

و لحاظ آخر تختلف فيه الأقسام و هو لحاظ كيفية تعلق الحكم، و لازم القسم الأول هو:

حصول الإطاعة و المعصية لو أتى ببعض الأفراد دون بعضها الآخر، و لازم القسم الثاني:

هو حصول الإطاعة بفعل الجميع، و المعصية بترك فرد واحد. و لازم القسم الثالث: هو حصول الإطاعة بفعل واحد، و المعصية بترك الجميع.

و هناك احتمال آخر و هو: أن يكون منشأ الأقسام الثلاثة للعام لحاظ نفس المفهوم، فإن طبيعة الرجل مثلاً يمكن أن يلاحظ في ضمن فرد أي فرد كان، فيسمى بالعام البدلي، و قد وضع له لفظ «أيّ و من و ما»، و يمكن أن يلاحظ في ضمن جميع أفرادها من دون اعتبار الوحدة فيها، فيسمى العام بالعام الاستغراقي، و قد وضع له مثل: لفظ كل، و يمكن

كيف (1)؟ و كان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوما و مصداقا، و لذا (2) يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس في أن يلاحظ في ضمن جميع أفرادها باعتبار كونها شيئا واحدا فيسمى بالعام المجموعي، و اللفظ الموضوع له مثل: لفظ المجموع.

=====

فالمتحصل: أن تقسيم العام إلى الأقسام الثلاثة يمكن أن يكون بلحاظ كيفية تعلق الحكم، و يمكن أن يكون بلحاظ مفهوم العام، و الحق عند المصنف: هو الأول. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

(1) استدل المصنف على إثبات ما ادّعه - من كون التعاريف المذكورة في كتب القوم لفظية - بوجهين.

توضيح الوجه الأول يتوقف على مقدمة - و هي: أنه يعتبر في التعاريف الحقيقية أن يكون المعرّف - بالكسر - أوضح و أجلى من المعرّف - بالفتح - فلا يصح التعريف إذا كان الأمر بالعكس.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه كيف يمكن أن تكون تلك التعاريف حقيقية لا لفظية؟ و الحال أن المعنى المذكور في أذهان أهل اللسان من لفظ العام - و هو الشمول لغة و عرفا - أوضح و أجلى مفهوما و مصداقا ممّا عرّف به من التعاريف المذكورة، فلو كان تعريف العام بها حقيقيا للزم أن يكون المعرف أجلى من المعرّف و هو باطل، فيكون تعريف العام بتلك التعريفات باطلا، فلا محيص عن ذلك إلا بالالتزام بكون التعاريف المذكورة لفظية؛ إذ لا يعتبر في التعريف اللفظي ما يعتبر في التعريف الحقيقي من الاجلائية؛ بل يجوز مطلقا و إن كان المعرّف أخفى من المعرّف كما في التعاريف المذكورة، فلا بد أن تكون لفظية.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «فالظاهر: أنّ الغرض من تعريفه»، و حاصل هذا الوجه: أنه لا يترتب على فهم العام بكنهه ثمرة عملية، فلا وجه لجعل التعاريف المذكورة حقيقية، و تجشّم إصلاحها طردا و عكسا، فلا بد أن يكون الغرض من تعريف العام: بيان مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعا، الذي كان شاملا لجميع الأفراد ليشار بذلك المفهوم إلى العام في مقام إثبات ما له من الأحكام.

(2) يعني: و لأجل كون معنى العام المركوز في الأذهان أوضح من تعريفات القوم للعام؛ جعلوا صدق ذلك المعنى المركوز في الأذهان و عدمه على شيء مقياسا للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد و الانعكاس؛ كالأشكال على بعض التعاريف المذكورة بخروج الجمع المعرّف باللام عنه، و دخول أسماء العدد و المثني و الجمع فيه.

الإشكال عليها (1) بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه من أحد.

و التعريف (2) لا بد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى. فالظاهر (3): أن الغرض من تعريفه إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، فصدق المعنى العام المركوز في الأذهان عليها مقياس للإشكال على هذا التعريف، و من المعلوم: عدم صحة هذا المقياس إلا بسبق العلم بمعنى العام على تعريفاته، و إلا- لزم الدور لتوقف العلم بمعنى العام على التعريف، و توقف التعريف على العلم به؛ لما عرفت: من أن المقياس المزبور متوقف على العلم بمعنى العام قبل التعريف؛ لئلا يلزم الدور.

=====

و كيف كان؛ فصحة هذا المقياس تشهد بسبق العلم بمعنى العام على تعريفه و استغنائه عنه، فحينئذ لو عرّف العام بشيء كان التعريف لفظياً؛ إذ لو كان حقيقياً كان أجلى، و ليس الأمر كذلك، هذا بخلاف التعريف اللفظي إذ يجوز أن يكون المعرّف أخفى أو مساوياً للمعرّف في الخفاء و الظهور.

(1) أي: على التعاريف: توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(2) الواو للحالية، بعد أن أثبت وضوح معنى العام، و استغنائه عن التعريف؛ أو عن تلك التعريفات بعدم كونها حقيقية، لو كانت حقيقية لكانت أجلى، مع إنّ المعرّف - بالفتح - في المقام، و هو المعنى المرتكز في الأذهان أوضح من تلك المعارف المذكورة، و إذن: فهي معارف لفظية كما تقدم.

(3) لما أنكر التعريف الحقيقي - لاستغنائه معنى العام عنه - أمكن أن يتوهم إنه لا داعي حينئذ إلى التعرّض لتعريفه بالتعريفات المذكورة في كتب القوم، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: «فالظاهر»، و حاصله: أن الغرض الداعي لهم إلى تعريف العام هو:

بيان مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التي هي موضوعات لأحكام في مثل قولهم: «إذا خصص العام فهل يكون حجة في الباقي أم لا؟» أو «أن العام المخصص بالمجمل هل يصير مجملاً أم لا؟»، أو «أن العام هل يقدم على المطلق عند التعارض أم لا؟»، و نحوها من الأحكام، ليشار بذلك الجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام؛ لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم ثمره فقهية أو أصولية على تعريف مفهومه.

و كيف كان؛ فالغرض من تعريف العام: بيان عنوان مشير إلى مصاديقه التي أخذت موضوعات لأحكام.

لعدم (1) تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ما و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام.

ثم الظاهر (2): أن ما ذكر له من الأقسام - من الاستغراقي و المجموعي و البدلي - إنّما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

غاية الأمر: أن تعلق الحكم به (3) تارة: بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، و أخرى: بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كل فقيه» مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع و عصى، و ثالثاً بنحو: يكون كل واحد موضوعاً على البدل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع و امتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل.

و قد انقذح (4): أن مثل شمول عشرة و غيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من

=====

(1) تعليل لقوله: «لا- بيان ما هو حقيقته». و حاصل التعليل: إن الغرض لم يتعلق ببيان حقيقة العام؛ لعدم ترتب أثر عليها حتى يعرف بالتعريف الحقيقي، كما أن قوله:

«حيث» تعليل لعدم تعلق غرض بما هو حقيقة العام يعني: حيث لا- يكون العام بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام فإن الحكم مترتب على الأفراد؛ لا على المفهوم.

## فصل أقسام العموم

(2) قد تقدم تفصيل الكلام في أقسام العموم، مع إشارة إلى الفرق بينها في مقام الثبوت و السقوط، و مقصود المصنف من انقسام العام إلى ثلاثة أقسام: بيان منشأ تلك الأقسام، و قد عرفت: أن منشأ هذه الأقسام إنّما هو اختلاف كيفية تعلق الأحكام به - لا اختلاف مفهوم العام على ما قيل - لما عرفت من: أن مفهوم العام في جميع الأقسام واحد، و هو شموله لجميع ما يصلح له.

(3) أي: بالعام إشارة إلى العام الاستغراقي، و «أخرى»: إشارة إلى العام المجموعي، و «ثالثة»: إشارة إلى العام البدلي.

و الفرق بينها في مقام الامتثال: أن العام الاستغراقي يطاع بفعل واحد، و يعصى بترك آخر، و العام المجموعي يطاع بفعل الجميع و يعصى بترك واحد، و العام البدلي يطاع بفعل واحد من الأفراد و يعصى بترك الجميع، فالعام المجموعي و البدلي متعاكسان في الإطاعة و المعصية.

(4) أي: قد اتضح من قوله: «وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد...» إلخ أن أسماء

العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم (1).

العدد مثل: عشرة و مائة ليسا من العموم؛ إذ ليس لها معنى قابل للانطباق على فرد فرد من الأفراد؛ لأن اسم العدد وضع لمعنى منطبق على جميع الآحاد.

=====

وبعبارة أخرى: أن العام عبارة عما يكون بمفهومه صالحا للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته، وهذا مفقود في أسماء العدد، ضرورة: إن - العشرة بما لها من المفهوم - لا تنطبق على كل واحد من آحادها، بل تنطبق على مجموعها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشرة، بخلاف الإنسان مثلا، فإنه بماله من المفهوم يصدق على زيد وعمرو وغيرهما، فيصح أن يقال: زيد أو عمرو أو بكر إنسان، ثم التعبير بالمثل - في قوله - «مثل شمول عشرة» إنما هو للتنبيه على عدم اختصاص ما ذكره بهذا العدد الخاص، بل هو جار في سائر الأعداد أيضا.

و الضمائر في غيرها، و آحادها، و تحتها، و صلاحيتها، و مفهومها: راجعة إلى العشرة.

وفي «منها» راجع إلى الآحاد.

(1) لعلّه إشارة إلى: أنّ المناط في خروج أسماء العدد عن العام إن كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلى باللام عن العام؛ لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته، فإنّ العلماء بمفهومه لا ينطبق على فرد من أفراد العلماء؛ بل ينطبق على كل واحد من الجموع، لأن الجمع لا يصدق على أقل من ثلاثة أو اثنين على اختلاف في أقل الجمع، مع إن الجمع المحلى باللام من صيغ العموم بالإجماع إذا كان اللام للاستغراق، ويمكن أن يكون إشارة إلى: أن تعريف العام ينطبق على العشرة؛ لأن لفظة العشرة بالنسبة إلى العشرات التي هي من مصاديقها كعشرة أثواب، و عشرة أفراس، و عشرة أغنام من قبيل العام؛ لأن كل عشرة مصداق لها، فلفظة العشرة بالنسبة إلى العشرات عام، و بالنسبة إلى آحادها ليست بعام.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أن الظاهر كون العام والخاص - في اصطلاحهم - اسمين للفظ دون المعنى، كما يظهر من تعريف العام «بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

ثم إن التعاريف المذكورة في كتب القوم للعام لفظية لا حقيقية، و ذلك أن المعنى المرتكز من العام في الأذهان أوضح مفهوما و مصداقا ممّا عرّف به العام في كلماتهم،



فوضوح معنى العام قبل التعريف وارتكازه في الأذهان كاشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقية - بل يدل على كونها لفظية - إذ لا يعتبر في التعريف اللفظي ما يعتبر في التعريف الحقيقي؛ من كون المعرف أجلي من المعرف، فلو كانت تلك التعريفات حقيقية لكان المعرف فيها أجلي وأوضح من المعرف، مع إن الأمر هنا بالعكس، فلا بد أن تكون لفظية، وحينئذ لا مجال للإشكال عليها بعدم الاطراد تارة، وعدم الانعكاس أخرى؛ إذ لا يعتبر الاطراد والانعكاس في التعاريف اللفظية.

2 - الظاهر: أن الغرض من تعريف العام: «هو: بيان ما يكون لمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام ليشار به إليه في إثبات ما له من الأحكام».

الغرض من هذا الكلام هو: دفع توهم لغوية التعاريف المذكورة للعام، إذا كان معنى العام المرتكز في الأذهان واضحا قبل التعريف؛ إذ حينئذ لا داعي إلى التعرض لتعريفه بتلك التعريفات المذكورة في كتب القوم.

فدفع المصنف هذا التوهم بما حاصله: من أن الغرض الداعي لهم إلى تعريف العام هو: بيان مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التي هي موضوعات لأحكام مثل:

حجية العام في الباقي، وسراية إجمال المخصص إليه، وتقديمه على المطلق عند التعارض، ونحوها من الأحكام، فعرف العام بمفهوم جامع بين أفرادها ليشار بذلك الجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام.

وليس الغرض من تعريف العام: بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم ترتب ثمرة فقهية ولا أصولية على تعريف مفهومه بالتعريف الحقيقي.

فالمتمحصل: أن الغرض من تعريف العام: بيان عنوان مشير إلى مصاديقه التي أخذت موضوعات لأحكام، فلا يكون التعريف لغواً وبلا فائدة أصلاً.

3 - بيان أقسام العام: ينقسم بلحاظ مقام تعلق الحكم به إلى: العام الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، والعموم في جميعها بمعنى واحد - وهو الشمول - والاختلاف إنما هو في كيفية أخذه في موضوع الحكم.

توضيح ذلك: أن مفهوم العام يلاحظ بنحو الشمول واستيعاب جميع الأفراد، ثم إنه بعد ذلك تارة: يلاحظ كل فرد فرد من أفراد موضوعاً مستقلاً للحكم. وأخرى:

يلاحظ جميع الأفراد موضوعاً للحكم. وثالثة: يلاحظ فرد من أفرادها على سبيل البدل موضوعاً للحكم.

فالأول: هو العام الاستغراقي، والثاني: هو العام المجموعي، والثالث: هو البدلي.

فهناك لحاظ تشترك فيه جميع الأقسام؛ وهو لحاظ مفهوم العام بمعنى: الشمول لجميع ما يصلح له. ولحاظ آخر تختلف فيه الأقسام؛ وهو لحاظ كيفية تعلق الحكم به.

والفرق بين الأقسام الثلاثة: أن العام الاستغراقي يطاع بفعل واحد، ويعصى بترك آخر، والعام المجموعي يطاع بفعل الجميع ويعصى بترك واحد، والعام البدلي يطاع بفعل واحد ويعصى بترك الجميع.

وقد اتضح - بكون العام هو شموله لجميع ما ينطبق عليه من الأفراد - خروج أسماء العدد كالعشرة مثلا من العام؛ لأن العشرة بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشرة.

والعام بمفهومه يكون صالحا للانطباق على واحد من الآحاد المندرجة تحته.

«فافهم» لعله إشارة إلى تعريف العام ينطبق على أسماء العدد، لأن لفظة العشرة عام بالنسبة إلى العشرات؛ وإن لم تكن عامًا بالنسبة إلى الآحاد.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - معنى العام عنده هو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

2 - التعاريف المذكورة للعام لفظية لا حقيقية.

3 - انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة إنما هو باعتبار اختلاف كيفية تعلق الحكم به؛ لا باعتبار اختلاف مفهوم العام.

ص: 266

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصّه - لغة و شرعا - كالخصوص (1)، كما يكون (2)

=====

## فصل في ألفاظ العموم

وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع فيقال: إنه لا خلاف في وجود لفظ موضوع للخصوص؛ كالأعلام الشخصية، ولا خلاف أيضا في وجود لفظ مشترك بين الخصوص و العموم؛ وذلك كالمعرف باللام، فإنها لو كانت للاستغراق كانت للعموم نحو: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (1) وإن كانت للعهد كانت للخصوص، من دون فرق بين أن يكون العهد خارجيا نحو: «جاءني القاضي»، أم ذهنيا نحو: إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ (2)، أم ذكريا نحو:

فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (3)، أم حضوريا نحو: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (4) وإنما الخلاف في وجود ألفاظ موضوعة للعموم فقط.

إذا عرفت محل النزاع فاعلم: أنه قد اختلفوا في صيغة تخص العموم على أقوال:

قول: بأن للعموم صيغة تخصّه، و قول: بأن الصيغ المدعاة للعموم موضوعة لخصوص الخصوص، و قول: بأنها مشتركة لفظا بين العموم و الخصوص، و قول: بالتوقف.

والحق عند المصنف هو القول الأول، ولذا يقول: «لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصّه لغة و شرعا»، أما لغة: فواضح. و أما شرعا: فبمعنى: إمضاء الشارع، و عدم تصرفه في العمومات اللغوية في مقام تشريع الأحكام لها.

(1) أي: كما لا شبهة في أن للخصوص صيغة تخصّه؛ كالأعلام الشخصية.

(2) أي: كما يكون هناك لفظ مشترك بين العموم و الخصوص، فيكون استعماله في كل من العموم و الخصوص على نحو الحقيقة؛ و ذلك كالمعرف باللام؛ لما عرفت: من أنه مع العهد للخصوص، و مع الاستغراق للعموم.

ص: 267

1- العصر: 2.

2- التوبة: 40.

3- المزمّل: 16.

4- المائدة: 3.

ما يشترك بينهما ويعمهما، ضرورة (1): أن مثل لفظ (كل) و ما يرادفه في أيّ لغة كان يخصّه (2)، و لا- يخصّ الخصوص ولا يعمّه، و لا ينافي اختصاصه (3) به استعماله في الخصوص عناية؛ بادعاء أنه العموم، أو بعلاقة العموم و الخصوص.

و معه (4) لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقّنة و لو في ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقيقة في المتيقّن أولى.

=====

(1) تعليل لقوله: «لا شبهة».

و حاصل التعليل: أن اختصاص بعض الألفاظ بالعموم - كلفظة «كل و ما يرادفه» - مثل: «هر» في الفارسية يكون أمرا بديها، لا يقبل الانكار بحيث لو استعمل في الخصوص لكان مجازا.

(2) أي: يختص بالعموم، و لا- يكون مختصا بالخصوص، و لا- مشتركا بينه و بين العموم، كما أشار إلى عدم اشتراكه بينهما بقوله: «و لا يعمه».

و حاصل ما أفاده المصنف: أن لكل من العموم و الخصوص ألفاظا تخصه، كما أنّهما يشتركان في بعض الألفاظ بحيث يراد به العموم تارة و الخصوص أخرى.

(3) يعنى: و لا ينافي اختصاص لفظ «كل» بالعموم «استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم».

و الغرض من هذا الكلام هو: دفع المنافاة بين اختصاص بعض الألفاظ كلفظ «كل» بالعموم، و بين استعماله أحيانا في غيره، فلا بد أولا من توضيح المنافاة حتى يتضح وجه عدم المنافاة.

أما توضيح المنافاة: فيمكن أن يقال: إن الاختصاص ينافي الاستعمال في الخصوص، و مع الاستعمال في كل من الخصوص و العموم لا يصح القول باختصاص لفظ «كل» بالعموم.

أمّا وجه عدم المنافاة: أن التنافي ثابت لو أريد بالاخصاص استعماله في العموم دون غيره يعنى: عدم استعماله في غير العموم و لو بالعناية و المجاز، و أما إذا أريد به ظهور اللفظ في العموم، و كونه حقيقة فيه، بحيث لا تتوقف إرادة العموم منه على عناية فلا ينافي استعماله في الخصوص؛ بادعاء أنه العموم كما هو مذهب السكاكي في الاستعارة، أو مجازا بعلاقة العموم و الخصوص التي هي من العلائق المجازية، و مرجع هذا الكلام إلى أعمية الاستعمال من الحقيقة.

(4) أي: و مع ما ذكر من قيام الضرورة، على اختصاص بعض الألفاظ بالعموم لا وجه لدعوى اختصاص وضع ذلك البعض بالخصوص.

و لا إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتى قيل: ما من عام إلا وقد خصّ، و الظاهر: يقتضي كونه (1) حقيقة لما هو الغالب تقليلا للمجاز، مع إن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيرا ما يراد.

و حاصل الكلام: أن - مع ما تقدم من كون ألفاظ العموم للعموم بالضرورة - لا مجال للاستدلال على وضعها للخصوص بوجهين:

=====

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «أن إرادة الخصوص متيقنة».

و خلاصة هذا الوجه: أن البعض - و هو الخصوص - متيقن الإرادة دائما و على كل حال، إما استقلالا فيما إذا استعمل اللفظ في الخصوص، و إما في ضمن العموم فيما إذا استعمل في العموم.

أما على الأول - و هو إرادة الخصوص - فظاهر، و أما على الثاني - و هو إرادة العموم - فلأن الخصوص بعض العموم، و إرادة الكل تقتضي إرادة البعض قطعا، هذا بخلاف إرادة العموم فإنها احتمالية، فتيقن إرادة الخصوص يكون مرجحا لوضع الصيغة له لا للعموم؛ إذ كونها حقيقة في المتيقن أولى.

و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «و لا إلى أن التخصيص قد اشتهر..» إلخ، و حاصله: أن الغالب هو استعمال العام في الخاص؛ و ذلك لشيوخ التخصيص في الاستعمالات حتى قيل: «ما من عام إلا - وقد خصّ»، فعلى القول بوضع الصيغة للخصوص: لا - يلزم محذور كثرة المجازات، بخلاف القول بوضعها للعموم فإنه مستلزم لكثرة المجازات، و من المعلوم:

أن قلة المجازات أولى من كثرتها، فرجحان تقليل المجاز يرجح وضع الصيغة للخصوص؛ إذ مع الوضع للعموم يلزم المجاز في جميع موارد التخصيص.

(1) يعني: كون اللفظ حقيقة لما هو الغالب - و هو الخصوص - لئلا يلزم المجاز في الغالب.

و أجاب المصنف عن هذين الوجهين بقوله: «لا يصغى..» إلخ. يعني: لا يصغى إلى هذين الوجهين لأمرين، أحدهما: مشترك بينهما، و الآخر: خاص بكل واحد منهما.

و أما الأول: فلما تقدم من قيام الضرورة على وضعها للعموم، و عليه: فلا مجال للتمسك بالوجهين المذكورين لإثباته للخصوص؛ لأنهما يصلحان لذلك في ظرف الشك في الموضوع له. و المفروض: هو العلم بالموضوع له و هو العموم، فيكون هذان الوجهان من قبيل الشبهة في مقابل البديهة.

و اشتهاار التخصييص لا يوجب كثرة المجاز؛ لعدم الملازمة بين التخصييص و المجازية، كما يأتي توضيحه.

و لو سلم، فلا محذور فيه أصلا إذا كان بالقرينة كما لا يخفى.

و أما الثاني: فلعدم سلامة كل من الوجهين من الخلل و الإشكال.

=====

أما الخلل و الإشكال في الوجه الأول: فقد أشار إليه بقوله: «مع إن تيقن إرادته» أي الخصوص «لا- يوجب اختصاص الوضع به» أي: بالخصوص.

و حاصل الإشكال: أن تيقن إرادة الخصوص مجرد استحسان لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغة بالخصوص؛ إذ لا اعتبار بالوجه الاستحسانية التي لا تقيّد إلا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا. هذا مع إن إرادة العموم ليست نادرة حتى يلزم قلة الفائدة المترتبة على الوضع للعموم، و يختص الوضع بالخصوص، كما أشار إليه بقوله:

«مع كون العموم كثيرا ما يراد»، فلا ملازمة بين تيقن إرادة الخصوص، و بين وضع اللفظ له، فالاستدلال بهذا التيقن على الوضع للخصوص غير سديد.

و أما الإشكال المختص بالوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «و اشتهاار التخصييص لا يوجب كثرة المجاز».

و حاصل الإشكال: أن الاستدلال بهذا الوجه على وضع الصيغة للخصوص مبني على ثبوت الملازمة بين التخصييص و المجازية حتى يكون شيوع التخصييص ملازما لكثرة المجازات، لكن هذه الملازمة ممنوعة، لابتنائها على استعمال العموم في الخصوص حتى يكون مجازا، و هو ممنوع جدّا، إذ إرادة الخصوص إنما تكون من باب تعدد الدال و المدلول، لا من باب الاستعمال العام في الخاص.

قوله: «لعدم الملازمة..» إلخ تعليل لقوله: «لا يوجب كثرة المجاز»، هذا مضافا إلى إشكال آخر على الوجه الثاني و هو: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم فلا محذور فيه أصلا».

و حاصل هذا الإشكال: أنه لو سلمنا الملازمة بين التخصييص و المجازية فلا بأس بكثرة المجاز إذا كان مع القرينة، على كثرة الاستعمالات المجازية.

و كيف كان؛ فتحصل مما أفاده المصنف من الإشكال على الوجهين اللذين استدل بهما على اختصاص الوضع بالخصوص: أنه يرد عليهما إشكال مشترك بينهما، هو: أنه لا يصح الاستدلال بهما إلا مع الشك في الوضع للخصوص أو العموم، و مع العلم بالوضع للعموم - كما هو المفروض - لا وجه للتمسك بهما، لاختصاص الوضع بالخصوص. و يرد على الوجه الأول ما يختص به من الإشكال، و على الوجه الثاني كذلك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل النزاع هو وجود صيغة للعموم، ولا نزاع في وجود لفظ موضوع للخصوص، ولا في وجود لفظ مشترك بينهما. وهناك أقوال:  
الأول: وجود لفظ يخص العموم.

الثاني: كل لفظ يدعى وضعه للعموم موضوع للخصوص.

الثالث: كل لفظ يدعى أنه للعموم مشترك بينهما.

الرابع: التوقف. و الحق عند المصنف هو الأول.

2 - لا منافاة بين اختصاص بعض الألفاظ بالعموم، وبين استعماله في الخصوص بالعناية و المجاز؛ إما بادعاء كون الخاص هو العام؛ كما هو مذهب السكاكي، وإما بعلاقة العموم والخصوص التي هي من العلائق المجازية.

3 - قد استدل على وضع ألفاظ العموم للخصوص بوجهين:

الأول: أن الخصوص متيقن الإرادة على كل حال؛ إما بإرادة الخصوص أو بإرادة الخصوص في ضمن العموم، و من المعلوم: أن كون الألفاظ حقيقة في المتيقن أولى.

الثاني: أن الغالب هو استعمال العام في الخاص، لشيوع التخصيص حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خصّ»، فيلزم من وضع الألفاظ للعموم كثرة المجازات، و من المعلوم: أن قلة المجاز أولى من كثرتها، ولازم ذلك وضع الصيغة للخصوص.

4 - جواب المصنف عن الوجهين: أولاً: بما هو مشترك بينهما، وهو أنه لا يصح الاستدلال بهما إلا مع الشك في الوضع للخصوص أو العموم، و أما مع العلم بالوضع للعموم بقيام الضرورة عليه: فلا وجه للتمسك بهما على اختصاص الوضع للخصوص.

أما الجواب المختص بالوجه الأول: فلأن مجرد تيقن إرادة الخصوص لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغة بالعموم.

هذا مع إن إرادة العموم ليست نادرة حتى يلزم قلة الفائدة المترتبة على وضع الصيغة للعموم، فحينئذ لا ملازمة بين تيقن إرادة الخصوص، و بين وضع اللفظ له.

أما الجواب المختص بالوجه الثاني: فلأن الاستدلال بهذا الوجه مبني على الملازمة بين التخصيص و المجازية حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات؛ لكن الملازمة ممنوعة.

هذا مضافا إلى: أنه لو سلمنا الملازمة المذكورة فلا بأس بكثرة المجازات إذا كان الاستعمال في المعاني المجازية مع القرينة.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

أن للعموم صيغة تخصه لغة وشرعا.

ص: 272



ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم؛ النكرة في سياق النفي أو النهي (1).

=====

## فصل حول النكرة في سياق النفي أو النهي

### إشارة

(1) وقبل الدخول في أصل البحث ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: بيان ما هو المقصود من عقد هذا الفصل، بعد ما عرفت في الفصل السابق:

أن للعموم صيغة تخصه، ولا يعتد بخلاف من خالف.

وثانيهما: بيان ما هو محل النزاع في النكرة التي تفيد العموم.

وأما تفصيل الأمر الأول فيقال: إن المقصود من الكلام في الفصل السابق هو: إثبات الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، ويجعل المصنف في هذا الفصل النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي من موارد الإيجاب الجزئي المذكور في الفصل السابق، فقد عدّ من صيغ العموم والأدوات الدالة عليه لفظة: كل، وجميع، وكافة وقاطبة. وقد عدّ أيضًا ممّا يفيد العموم: النكرة في سياق النفي أو النهي، كما في قولك: «ما ظلمت أحداً أو لا تظلم أحداً» هذا خلاصة الكلام في الأمر الأول.

وأما توضيح الأمر الثاني: - وهو بيان محل النزاع - فيتوقف على مقدمة وهي: أن النكرة تارة: يراد بها معناها المصطلح عند النحاة، وهو اسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة نحو: «جاء رجل من أقصى المدينة»، وأخرى: يراد بها مطلق اسم الجنس، سواء كان مع التنوين نحو: «ما رأيت أحداً»، أو بلا التنوين نحو: «لا رجل في الدار».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالنكرة في محل الكلام هو مطلق اسم الجنس إذا اخذت في الكلام مرسله أي: مطلقة لا مبهمة و مهملّة: لأن المهملّة - كما في علم الميزان - في قوّة الجزئية، فسلبها لا يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها، وإنما يقتضي عموم ما أريد منها يقينا وهو البعض.

و كيف كان؛ فيقع الكلام في النكرة الواقعة في سياق النفي من جهات:

الأولى: في أصل دلالة النكرة في سياق النفي على العموم: الظاهر عدم الإشكال فيها، كما أشار إليه بقوله: «دلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر».

الثانية: في أنها هل هي بالوضع أو العقل؟ وجهان: ظاهر المصنف «قدس سره» هو الثاني؛ بتقريب: أن كلمة «ما» النافية موضوعة للنفي، و اسم الجنس كلفظ «رجل» مثلاً- موضوع لنفس الطبيعة لا- بشرط - على ما حققه سلطان العلماء «قدس سره» - ولا وضع لمجموع الكلمتين على حدة؛ ولكن لما كان انتفاء الطبيعة حاصلًا بانتفاء جميع وجوداتها - وإلا لم يصدق عليها أنها معدومة - يحكم بالعموم عقلاً. هذا معنى دلالة النكرة في سياق النفي على العموم.

إلا إن هذه الدلالة مشروطة بأن تكون الطبيعة مطلقة حتى يكون نفيها منوطًا بانتفاء جميع أفرادها؛ إذ لو كانت الطبيعة المنفية أو المنهية عنها مقيدة لم يقتض دخول النفي عليها عموم النفي لأفراد الطبيعة المطلقة؛ بل يقتضي عموم نفي ذلك المقدار المقيد فقط.

وكذا إذا كانت الطبيعة مهملة، فإن نفيها كنفسها مهمل، فيكون متردداً بين السعة والضيق، ولا يتعين نفي أحدهما - أعني: جميع أفراد المطلقة أو المقيدة - إلا بالقرينة. ثم إحراز إرسال الطبيعة وإطلاقها إنما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة، وهي في قوة الجزئية، فلا تقيد إلا نفي الطبيعة في الجملة؛ ولو في ضمن صنف منها.

هذا ما أشار إليه المصنف في هامش الكتاب حيث قال: «وإحراز الإرسال فيما أضيفت إليه إنما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة، وهي ليست إلا بحكم الجزئية، فلا تقيد إلا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها». انتهى مورد الحاجة.

وقد أشار إلى أمرين؛ أحدهما: تقييد الطبيعة بالإرسال، والآخر: طريق إحراز الإرسال وهو مقدمات الحكمة، حيث إنها تثبت إطلاق الطبيعة، فحينئذ يكون نفيها عامًا لجميع أفراد الطبيعة المطلقة.

فالمتحصل: أن الطبيعة الواقعة في سياق النفي على ثلاثة أقسام:

1 - الطبيعة المطلقة أي: التي تمت فيها مقدمات الإطلاق، فلا شك في إفادة هذا القسم العموم.

2 - الطبيعة المقيدة: وهذا القسم يفيد العموم بالنسبة إلى مورد القيد.

ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلا، لضرورة: أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة.

لكن لا يخفى: أنها تقيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلا (1) فسلبها 3 - الطبيعة المهملة: بأن لم يكن المقام مقام البيان، فهذا القسم - وإن كان في مقام الثبوت يرجع إلى أحد الأولين لأن المتكلم إما يريد المطلق أو المقيّد - إلا أنه في مقام الإثبات مجمل مردّد، فلا يفيد العموم أصلا.

=====

الثالثة: أن العموم المستفاد من الطبيعة في المقام تابع في السعة والضيق لما أريد من المدخول - أعني: مدخول النفي أو النهي - كما عرفت من الأقسام الثلاثة للطبيعة، فإن أريد منه الشيعاء كان الشمول والسريان في جميع أفرادها، وإن أريد منه صنف خاص كان في جميع أفراد هذا الصنف من غير فرق في ناحية العموم.

ولكن هل يحتاج إحراز الشيعاء إلى جريان مقدمات الحكمة في المدخول، حتى يكون العموم وسيعا أو لا بل كلمة «ما» قرينة عند العرف على إرادة العموم؟

ظاهر المصنف هو: عدم الحاجة إلى مقدمات الحكمة في عموم ما أريد من المدخول، فالنكرة في سياق النفي تقيّد العموم بالنسبة إلى الأفراد المرادة إن مطلقا فمطلق، وإن مقيدا فمقيّد.

وأما بالنسبة إلى ما يصلح انطباق الطبيعة عليه من أفرادها: فالعموم فيها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ليحرز به المطلق.

ومن هنا ظهر: أن استيعاب السلب لخصوص ما أريد من المدخول لا ينافي كون دلالة النكرة في حيّز النفي أو النهي على العموم عقلية؛ لأن الدلالة العقلية على العموم إنّما هي بالنسبة إلى ما يراد من النكرة، فإن أريد بها نفي الطبيعة المرسلة: كان المسلوب عموم أفراد الطبيعة المطلقة، وإن أريد بها نفي الطبيعة المقيّدة بقيد: كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعة المقيّدة، لا جميع أفراد التي تصلح الطبيعة المطلقة للانطباق عليها.

فحينئذ يندفع توهم التنافي بين كون دلالة النكرة في سياق النفي على العموم عقلية، وبين استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها لا غيره من سائر الأفراد؛ بتقريب: أن الدلالة العقلية تقتضي عموم السلب لجميع أفراد الطبيعة لا خصوص ما أريد منها، وقد عرفت عدم التنافي.

(1) أي: وإن لم تؤخذ الطبيعة مرسلة و مطلقة، بل أخذت مبهمة و مهملة، فسلبها لا

لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا (1) لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها؛ لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليه، كما لا ينافي (2) دلالة مثل: لفظ كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله.

ولذا (3) لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها، وإنما يقتضي عمومه لما أريد منها يقينا وهو البعض؛ لأن المهملة - كما في علم الميزان - في قوة الجزئية.

=====

(1) يعني: استيعاب السلب لخصوص ما أريد منها يقينا لا ينافي كون دلالة النكرة في سياق النفي على العموم عقلية، وقد عرفت عدم التنافي.

(2) أي: كما لا ينافي دلالة مثل: لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص نحو: «أكرم كل عالم، وأكرم كل عالم عادل»، لأن كلمة «كل» قد وضعت لإفادة عموم أفراد ما أريد من مدخوله.

فغرض المصنف من تنظير النكرة في حيز النفي بلفظ «كل» هو: التنبيه على عدم الفرق بين كون الدلالة على العموم عقلية كالنكرة في سياق النفي، أو وضعية كدلالة لفظ «كل»، أي: لا فرق بينهما في الدلالة على عموم ما يراد من المدخول، وإنما الفرق بينهما تارة: أن الدلالة في أحدهما عقلية، وفي الآخر: وضعية كما عرفت، وأخرى: بأن مدخول أداة النفي إذا كان مهملًا من حيث العموم والخصوص لا يفيد العموم أصلاً، هذا بخلاف مدخول لفظ «كل»، حيث إن كلمة «كل» رافعة لإهماله، و موجبة لإطلاقه مع عدم اقترانه بما يقتضي تقييده أو إطلاقه.

(3) أي: لأجل كون العموم بحسب ما أريد من مدخوله لا منافاة بين العموم المستفاد من العقل؛ كما في النكرة المنفية أو المنهية عنها، و بين تقييد المدخول بقيود كثيرة نحو: «لا تكرم رجلاً فاسقاً أمويًا»؛ فإن تقييد الرجل بهذين القيدين لا يقدر في العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي أو النهي، كما أن تقييد مدخول «كل» بقيود كثيرة - نحو: «أكرم كل رجل عالم فقيه عادل» - لا يقدر في العموم المستفاد من لفظ «كل».

فالمتحصل: أن إطلاق المدخول وتقييده لا يوجبان التفاوت في معنى العموم.

نعم (1)؛ لا يبعد أن يكون (2) ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها،

=====

(1) استدراك على ما ذكره من اشتراك أداة النفي، و مثل لفظ «كل» في تبعية دلالتها على العموم لإطلاق المدخول و تقييده، و عرفت غير مرة: أن العموم إنما هو بالنسبة إلى ما أريد من المدخول سعة و ضيقاً.

و حاصل الاستدراك: أن لفظ «كل» يفترق عن أداة النفي بأنه مع إهمال مدخوله و عدم اقترانه بما يقتضي تقييده أو إطلاقه يرفع احتمال التقييد، و يثبت إطلاقه من دون حاجة إلى جريان مقدمات الحكمة فيه، فإذا قال: «أكرم كل عالم»، و احتمال تقييده بالعدالة أو غيرها حكم بالإطلاق، و وجوب إكرام كل فرد من أفراد طبيعة العالم، فكلمة «كل» ترفع احتمال تقييد المدخول، و هذا بخلاف الأداة فإنها لا ترفع إهمال مدخولها، و لذا يكون النفي مهملاً- من حيث العموم و الخصوص، و لا- يثبت إطلاق مدخولها إلا بمقدمات الحكمة، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 473».

(2) يعني: أن يكون مثل لفظ «كل» ظاهراً عند إطلاق النكرة في استيعاب جميع أفراد النكرة.

### إفادة المحلى باللام العموم

و قبل البحث عن المحلى باللام لا بد من تحرير محل الكلام، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن كلمة «ال» على أقسام:

- 1- أن تكون زائدة كالداخلية على بعض الأعلام؛ كالحسن و الحسين و نحوهما.
- 2- أن تكون موصولة بمعنى الذي؛ كالداخلية على أسماء الفاعلين و المفعولين و نحوهما كقولك: جاء الظالم أو المظلوم و نحوهما.
- 3- أن تكون حرف تعريف؛ كالداخلية على الجمع المنكر، و المفرد المنكر و هي على نوعين: عهدية و جنسية.

أما العهدية: فهي على أقسام: العهد الذكري، و الخارجي، و الذهني، و الحضورى.

و أما الجنسية: فهي على قسمين:

الأول: أن تكون للإشارة إلى الأفراد و المصاديق الخارجية، و يقال لها: لام الاستغراق.

الثاني: أن تكون للإشارة إلى الماهية و الطبيعة كقولنا: «الرجل خير من المرأة»، و يعرف الفرق بين الجنس و الاستغراق بمناسبة الحكم و الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو «ال» الجنسية، فإذا كانت للاستغراق فهي للعموم قطعاً.

و هذا (1) هو الحال المحلى باللام جمعا كان أو مفردا - بناء على إفادته للعموم - ولذا (2) لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، و إطلاق (3) التخصيص على تقييده و أما إذا كانت لمجرد الإشارة إلى الماهية و الطبيعة فهي للعموم أيضا، لكن إذا اقتضته مقدمات الحكمة مثل: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا

=====

، أي: أحلّ الله كل فرد من أفراد البيع إلا ما خرج بالدليل، و حرّم كل فرد من أفراد الربا إلا ما خرج بالدليل.

(1) أي: ما ذكر في النكرة الواقعة في سياق النفي و النهي، و لفظ «كل»؛ من كون العموم و الاستيعاب تابعا للمدخول جار بعينه في المحلّ باللام، جمعا كان أو مفردا - بناء على إفادته للعموم - فإذا قال: «أكرم العلماء» و جب إكرام كل فرد من أفراد العلماء، و إذا قال: «أكرم العلماء العدول» و جب إكرام كل منهم إذا اتصف بالعدالة؛ لا كل عالم و إن لم يتصف بها. و كذا المفرد المحلى باللام، فإن كان مطلقا نحو: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ كان كل فرد من أفراد البيع حلالا.

(2) يعني: و لأجل تبعية العموم لما أريد من المدخول لا ينافي العموم تقييد المدخول بالوصف؛ كالعدول في المثال المزبور، و غير الوصف كقوله: «أكرم العلماء إن كانوا عدولا»، أو «إلا الفساق منهم»، كما أشار إليه بقوله «و غيره».

(3) قوله: «و إطلاق التخصيص على تقييده» دفع لما يتوهم من: أنه لو كان اللام لعموم المراد من أفراد المدخول لم يصدق في مثل: «أكرم العلماء العدول» أنه مخصّص؛ لأن التخصيص عبارة عن تضيق دائرة العموم في فرض ثبوته، فإنّ التخصيص فرع أن يكون هناك عموم و شمول أوسع من المخصص، و الحال إنه ليس الأمر كذلك؛ إذ المفروض: أنه ليس هناك عموم أوسع من المقيد و المخصص حتى تتضيق دائرته بذكر التقييد بالوصف، فكيف يطلق عليه التخصيص؟

و حاصل الدفع: إن إطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل «ضيق فم الركبة» أي: البئر، فكما أن معنى «ضيق» في المثال: إحداثة ضيقا من الأول - لا تضيقه بعد ما كان موسعا - فكذلك في المقام، فإن معنى تخصيص المحلى - إذا كان مقيدا بالوصف - حدوده مخصصا من الأول؛ لا أنه مما يطرأ عليه التخصيص بعد العموم، فليس المراد من التخصيص المعنى المصطلح أعني: التضيق بعد ثبوت العموم و السعة؛ بل معناه: أن المحلى باللام المقيد بالوصف مضيق من الأول، فإطلاق التخصيص بهذا المعنى لا ينافي القول بأن المحلى باللام لعموم المراد من المدخول، فلا منافاة بين كون اللام لعموم المراد من أفراد المدخول، و بين صدق أنه مخصص و مقيد فيما إذا كان المحلى باللام مقيدا بالوصف، كما في المثال المذكور.

ليس إلا من قبيل ضيق فم الركبة، لكن (1) دلالاته على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنما يفيدُه فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى، وذلك (2) لعدم اقتضائه (3) وضع

=====

(1) استدراك على قوله: «بناء على إفادته للعموم».

و مقصود المصنف من الاستدراك: أن المحلى باللام وإن اشتهر «دلالاته على العموم وضعاً» لكنه لا يفيد العموم إلا بالقرينة من مقدمات الحكمة أو غيرها من القرائن الخاصة، وهذا من المصنف إنكار لدعوى وضع المحلى باللام للعموم.

وحاصل كلام المصنف في منع الوضع للعموم: أن ما وضع للعموم إما نفس اللام، وإما مدخوله، وإما مجموعهما، ولم يثبت شيء من ذلك، فلا بد أن تكون الدلالة على العموم بمعونة قرينة من مقدمات الحكمة؛ كما لو كان المولى في مقام البيان وقال: «أكرم العلماء»، أو أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، أو كانت هناك قرينة أخرى خاصة غير مقدمات الحكمة مثل: الاستثناء؛ كقوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا، فإن كلمة «إلا» الاستثنائية تدل على عمومية الإنسان، وإلا لم يصح الاستثناء.

(2) تعليل لعدم الدلالة الوضعية.

(3) الأولى أن يقال: لعدم اقتضاء وضع اللام ولا مدخوله ولا المركب منهما للعموم. ثم إن «اقتضائه» مصدر أضيف إلى المفعول المراد به العموم.

قوله: «وضع» فاعله. يعني: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود من عقد هذا الفصل: بيان بعض الصيغ والأدوات التي تدل على العموم، وقد عدّ مما يفيد العموم: النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، ثم محل النزاع من النكرة هو: مطلق اسم الجنس، سواء كان مع التنوين أو دونه لا النكرة المصطلحة عند النحاة، وهو اسم الجنس إذا دخل عليه التنوين، وأفاد الوحدة، فالمراد من النكرة هي:

مطلق اسم الجنس ولكن إذا أخذت مرسلة لا مبهمة ومهملة لأن المهملة في قوة الجزئية، فسلبها لا يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها.

ثم دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي على العموم عقلية؛ لأن انتفاء الطبيعة ليس عقلاً إلا بانتفاء جميع أفرادها. إلا إن هذه الدلالة مشروطة بأن تكون الطبيعة مطلقة؛ إذ لو كانت مقيدة لم يقتض دخول النفي عليها عموم النفي لأفراد الطبيعة المطلقة؛ بل يقتضي عموم نفي ذلك المقدار المقيد.

اللام ولا مدخوله، ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما يأتي في المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

2 - واستيعاب السلب لخصوص ما أريد من النكرة يقينا - عند عدم كونها مطلقة - لا ينافي كون دلالتها على العموم عقلية، لأن الدلالة العقلية على العموم حينئذ إنما هي بالإضافة إلى ما يراد من النكرة إن مطلقا فمطلق، وإن مقيدا فمقيد.

=====

و كذا لفظ «كل» يفيد عموم ما يراد من مدخوله، فلا فرق بين أداة النفي و بين لفظ «كل» في إفادة عموم ما أريد من مدخولهما.

و إنما الفرق بينهما بوجهين آخرين:

أحدهما: دلالة الأداة على العموم عقلية، و دلالة لفظ «كل» على وضعية.

و ثانيهما: أن مدخول الأداة عند عدم القرينة على التقييد أو الإطلاق يكون مهملا و مجملا، و مدخول «كل» يكون مطلقا؛ لأن لفظ كل رافع لإهماله و موجب لإطلاقه فيفسر مدخوله بإرادة الإطلاق منه.

3 - المحلى باللام أيضا يفيد عموم ما أريد من مدخوله، كالنكرة الواقعة في سياق النفي، و لفظ «كل»، فيختلف بين عموم نحو: «أكرم العلماء»، و «أكرم العلماء العدول»، إذ العموم في الأول أوسع منه في الثاني.

قوله: «و إطلاق التخصيص على تقييده» دفع لما يتوهم من: أنه لو كانت اللام - في المثال الثاني - لعموم المراد من المدخول لم يصدق أنه مخصص؛ لأن التخصيص فرع ثبوت العموم بأن يكون المفهوم قبل التخصيص موسعا ثم بالتخصيص صار مضيّقا؛ و ليس الأمر كذلك في المثال المذكور، فكيف يطلق عليه التخصيص؟

و حاصل الدفع: أن ما ذكر - من أن: التخصيص تضيق لما هو أوسع - إنما هو في التخصيص المصطلح، و التخصيص في مثل: «أكرم العلماء العدول» ليس بمعناه الاصطلاحي، بل بمعنى كون المحلى باللام المقيد بالوصف مضيّقا من الأول كما في قوله: «ضيق فم الركبة»، فالمحلى باللام و إن كان مما يدل على العموم إلا إن دلالة عليه ليس بالوضع؛ بل بقرينة مقدمات الحكمة، أو قرينة أخرى خاصة.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم؛ لكن بشرط أن تكون مطلقة.

2 - عدم دلالة المحلى باللام على العموم وضعا؛ بل يفيد بمعونة القرينة.



لا شبهة (1) في أن العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي، فيما علم

=====

## فصل في حجة العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل في الباقي

### إشارة

وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العام قد يخصّص بدليل متصل كأن يقول: «أكرم العلماء إلا الفاسق منهم».

وقد يخصّص بدليل منفصل كأن يقول: «أكرم العلماء»، ثم يقول: بعد مدة «لا تكرم الفاسق من العلماء»، وعلى كلا التقديرين: أفراد العام المخصّص على أقسام:

1 - الفرد المعلوم دخوله في المخصّص؛ كالعالم الفاسق.

2 - الفرد المعلوم بقاؤه في العام، كالعالم العادل.

3 - الفرد المحتمل دخوله في المخصّص؛ بأن يكون مفهوم الفسق مردداً بين ارتكاب مطلق المعاصي، وبين ارتكاب المعاصي الكبيرة فقط، فمرتكب الكبيرة فاسق يقينا، وأما مرتكب الصغيرة فهو مردد بين الدخول في المخصّص، وبين البقاء في العام؛ إذ لو كان المراد من الفاسق من ارتكب مطلق المعاصي فهو داخل في المخصّص؛ وإلا فهو باق في العام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو حجة العام في الباقي فيما علم بقاؤه فيه مطلقاً أي: سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، وفيما احتل دخوله في المخصّص فيما إذا كان المخصّص منفصلاً كالمثال الثاني، فيما إذا كان الفاسق مردداً بين مرتكب مطلق المعاصي، وبين مرتكب الكبيرة فقط. هذا هو ظاهر المصنف.

وهناك احتمالات كثيرة تركنا ذكرها لكونها أجنبية عما هو ظاهر كلامه.

(1) المقصود من عقد هذا البحث هو: تحقيق حال العام المخصّص بمخصّص متصل أو منفصل من حيث كونه حجة في الباقي وعدمها، بمعنى: أن العام إذا خصص بشيء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة إلى الباقي، أم لا يوجب ذلك: فيه

عدم دخوله في المخصص مطلقا ولو كان متصلا، و ما احتمل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف (1).

وربما فصل بين المخصص المتصل (2)، فقليل بحجته فيه، و بين المنفصل فقليل بعدم حجته.

أقوال؛ «قول» بالسقوط عن الحجية بمجرد التخصيص، و «قول» بعدم السقوط - و هو المشهور بين الأصحاب - و «قول» بالتفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام حجة في الباقي، و بين المنفصل فلا يكون حجة فيه.

=====

(1) أي: بعض العامة؛ كأبي ثور على ما في التقريرات.

(2) وقبل بيان أحكام أقسام العام المخصص ينبغي بيان ما هو الضابط في الاتصال و الانفصال، فيقال: الضابط فيهما وحدة الجملة و تعددها، فقول القائل: لا- تكرم الفساق من العلماء من مثل: «أكرم العلماء لا تكرم الفساق من العلماء» منفصل لتعدد الجملتين و إن اتصلت الثانية بالأولى حسا، كما أن وصف العدول و نحوه مما يكون من الملابس كالحال و البدل و الشرط من قولنا: «أكرم العلماء العدول» أو «عادلين»، أو «الفقهاء» أو «إن كانوا عدولا» متصل و إن انفصل عن الجزء الأول حسا، و الأول: مثال للوصف، و الثاني: للحال، و الثالث: للبدل، و الرابع: للشرط.

و كيف كان؛ فضابط الاتصال و الانفصال هو استقلال الجزء و عدم استقلاله، فإن لم يستقل بأن كان الكلام جملة واحدة، و كان أحد أجزائها قيدا أو شرطا لها فهو متصل و إن كان منفصلا حسا، و إن استقل بأن كان بنفسه جملة على حدة مثل: لا تكرم الفساق من العلماء في المثال المذكور فهو منفصل و إن كان متصلا حسا، و لازم الضابط المذكور في الاتصال و الانفصال هو: انعقاد الظهور في العموم فيما إذا كان منفصلا دون ما إذا كان متصلا.

و أما بيان أحكام أقسام العام المخصص على رأي المصنف تبعا للمشهور:

1 - حجية العام في الباقي، مع العلم بعدم دخوله في المخصص إذا كان متصلا.

2 - حجية العام في الباقي مع العلم بعدم دخوله في المخصص إذا كان منفصلا، فيجوز التمسك بالعام في هاتين الصورتين.

و أما في المخصص المتصل: فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي، فإن العام كان ظاهرا في الجميع، فبعد خروج بعض الأفراد لا ينثلم ظهوره في الباقي، فيكون حجة فيه.

و احتج النافي (1) بالإجمال؛ لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، و تعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجح.

و أما في المنفصل: فلعدم مانع عن حجّيته في الباقي، ضرورة: أن ظهور العام في العموم قد انعقد و صار حجة فيه، فلا ترفع اليد عن حجّيته فيه إلا بحجة أقوى، و هي ظهور المخصص المنفصل بمقدار يزاخمه فيه و هو ما علم دخوله في المخصص.

=====

و هناك صورة ثالثة، و هي: ما احتمل دخوله في المخصص فيما إذا كان منفصلا و صورة رابعة و هي: ما احتمل دخوله في المخصص فيما إذا كان متصلا، و قد حكم المصنف بحجّية العام في الباقي في الصورة الثالثة دون الصورة الرابعة؛ و ذلك لانعقاد ظهور العام في العموم في الصورة الثالثة، و عدم انعقاد ظهوره في العموم في الصورة الرابعة.

فالمتحصل: أن المخصص إما متصل و إما منفصل، و على التقديرين: إما معلوم عدم دخوله في المخصص، و إما محتمل دخوله فيه، فالحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين هو أربعة، فقد حكم المصنف بحجّية العام في الباقي في ثلاثة منها.

(1) يعني: احتج النافي للحجّية مطلقا: بأنّ العام حقيقة في العموم، و بعد تخصيصه لم يكن العام - و هو المعنى الحقيقي - مرادا، فيصير مجازا، و حيث إن المجازات متعددة - حسب مراتب الخاص - يصير اللفظ مجملا، فلا يحمل على شيء منها؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، فيبقى اللفظ مترددا بين جميع مراتب الخاص، و بعضها فيسقط عن الحجّية أي: فلا يكون حجة في شيء منها، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص متصلا أو منفصلا.

قوله: «لتعدد المجازات» تعليل للإجمال؛ إذ بعد تعدد المجازات و عدم مرجح لبعضهما على الآخر يصير العام مجملا، إذ لم يعلم ما أريد منه بعد التخصيص، فيسقط عن الحجّية.

لا يقال: إنه إذا تعددت الحقيقة و تعددت المجازات فأقرب المجازات إلى الحقيقة أولى بالإرادة من غيره، و عليه: يكون تمام الباقي أولى بالإرادة؛ إذ هو أقرب إلى الحقيقة، فيكون حجة في تمام الباقي.

فإنه يقال: إن تعيين تمام الباقي من بين مراتب الخاص بلا معيّن و ترجيح بلا مرجح؛ إذ لا فرق بينه و بين غيره من مراتب الخاص من حيث المجازية. هذا مضافا إلى: أن أولوية

والتحقيق في الجواب (1) أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أمّا في التخصيص بالمتصل: فلما عرفت من: إنه لا تخصيص أصلاً، وأنّ أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته - سعة وضيقاً - تختلف باختلاف ذوي (2) الأدوات، فلفظة كل في مثل: كل رجل (3) و كل رجل عالم قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر؛ بل في نفسها في غاية القلّة.

الأقرب لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، لأن الأصل حرمة العمل به إلا ما خرج بالدليل كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب مثلاً.

=====

### التحقيق في الجواب عن استدلال النافي

(1) و التحقيق في الجواب عن استدلال النافي: أن يقال ببقاء الظهور العرفي في الباقي لهذا الفرد من المجاز من المجازات المحتملة، فلا يلزم التعيين بلا معيّن، ولا الترجيح بلا مرجّح.

هذا على القول بالمجازية، وإلا فنقول: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً بمعنى: إن التخصيص لا يستلزم المجازية في العام أصلاً، من دون فرق في ذلك بين كون المخصص متصلاً أو منفصلاً.

أمّا في المتصل: فلما مرّ في بحث «كل» و النكرة الواقعة في سياق النفي - من إنه لا تخصيص حقيقة، وأن إطلاق التخصيص عليه مسامحة؛ لأن أدوات العموم لا تستعمل إلا في العموم، غاية الأمر: دائرته ضيقة في بعض الموارد حيث إن قولنا: «أكرم كل رجل عالم» ليس مثل قولنا: «أكرم كل رجل» في سعة الدائرة و كثرة الأفراد، و من المعلوم:

عدم التفاوت في مثل: لفظ كل من حيث استعماله في العموم بين كثرة أفراد مدخوله و بين قلّتها.

(2) أي: المدخولات لأدوات العموم. و هي الموضوعات التي تقع بعد الأدوات المقتضية لعمومها.

(3) أي: الموسع، «و كل رجل عالم» المصنّف «قد استعملت في العموم» الذي هو معناه الحقيقي.

و حاصل الكلام: أن لفظ «كل» - و أمثاله من أدوات العموم - لم يستعمل في غير معناه الموضوع له حتى يلزم تعدده، فلا فرق في استعماله في العموم بين «كل رجل» و بين «كل رجل عالم»، وإنما الفرق بين المثاليين هو في كثرة أفراد الأول، و قلّة أفراد الثاني، و هذا الفرق نشأ من إطلاق الرجل في المثال الأول، و تقييده بالعالم في المثال الثاني، و هذا لا يقدر في دلالة لفظ «كل» على العموم في مدخوله.

و أما في المنفصل (1): فلأن إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله (2) فيه، و كون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله (3) معه في العموم قاعدة،

=====

(1) يعني: و أما عدم لزوم المجاز في التخصيص بالمخصص المنفصل فتوضيحه يتوقف على مقدمة و هي: أن ذكر العام و إرادة الخاص يتصور على قسمين:

1 - أن يستعمل العام في الخاص ابتداء على نحو المجاز؛ بأن يستعمل «العلماء» في «أكرم العلماء» في العدول منهم، ثم ينصب قرينة على هذا الاستعمال المجازي.

2 - أن يستعمل العام في العموم - أعني: معناه الحقيقي، و لكن أراد المولى الخاص بالإرادة الجدّية؛ إذ قد يكون للمولى حين الاستعمال إرادة جدية و إرادة استعمالية، فيريد بالإرادة الاستعمالية: المعنى الحقيقي - و هو تمام الموضوع له - و بالإرادة الجدّية: المعنى المجازي - و هو بعض الموضوع له كالخاص.

ثم العبرة في الحقيقة و المجاز إنما هي بالإرادة الاستعمالية التي هي إفاء اللفظ في المعنى؛ دون الإرادة الجدّية الباعثة على تشريع الأحكام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العام المراد به الخاص يكون مجازا على التصوير الأول و هو استعماله في الخاص مجازا بالإرادة الاستعمالية.

و أما على التصوير الثاني و هو استعمال العام في العموم بالإرادة الاستعمالية: فلا يكون مجازا؛ لما عرفت في المقدمة من: أن العبرة في الحقيقة و المجاز إنما هي بالإرادة الاستعمالية، و المفروض: هو استعمال العام في العموم بالإرادة الاستعمالية، فيكون على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز. هذا خلاصة الكلام في عدم لزوم المجاز فيما إذا كان المخصص منفصلا.

(2) أي: استعمال العام في الخصوص، «و كون الخاص قرينة عليه» أي: على استعمال العام في الخاص. يعني: أن إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم الإرادة الاستعمالية، أي: استعمال العام فيما أريد به واقعا - و هو المخصص المنفصل - لا تستلزم كون الخاص قرينة على الاستعمال المزبور حتى يكون الاستعمال مجازا فيلزم المجاز.

(3) أي: استعمال العام مع المخصص المنفصل «في العموم قاعدة» لئتمسك بها في مقام الشك، فلا يراد من استعمال العام في العموم إلا تأسيس قاعدة يرجع إليها في ظرف الشك؛ لا أن العموم مراد جدي للمتكلم.

و كيف كان؛ فلا مانع من استعمال العموم في معناه الموضوع له، من دون إرادته الجدّية، بل لجعل العموم ضابطا كلياً ليرجع إليه في مقام الشك في خروج بعض أفراده بالمخصص.

و كون الخاص مانعا عن حجية ظهوره (1) تحكيما (2) للنص أو الأظهر على الظاهر، لا مصادما لأصل ظهوره، و معه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازا كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا (3) مجرد احتمال، و لا يرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله (4) فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره

=====

(1) يعني: كون الخاص مانعا عن حجية ظهور العام لا مانعا عن أصل ظهوره؛ لوضوح: أن الخاص المنفصل لا يمنع عن ظهور العام في العموم؛ بل عن حجيته.

(2) هذا إشارة إلى وجه كون الخاص المنفصل مانعا عن حجية ظهور العام لا أصل الظهور، فيسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى مورد الخاص لتقديم الخاص عليه؛ لأن المقرر في محله هو: تقديم النص، أو الأظهر على الظاهر، و عدّه من الجمع العرفي بين الدليلين، و عدم معاملة التعارض بينهما.

قوله: «لا- مصادما لأصل ظهوره» إشارة إلى أن الخاص لا- يوجب انقلاب ظهور العام في العموم إلى ظهوره في الخصوص، المردد بين مراتبه حتى يصير مجملا؛ كما يقول به النافي للحجية مطلقا، و مع هذا الاحتمال - الذي أشار إليه بقوله: «بل من الممكن قطعا».. إلخ - «لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازا».

(3) أي: ما ذكر من تقديم الخاص على العام تحكيما للنص، أو الأظهر على الظاهر، و كون المراد الاستعمالي هو العموم و إن كان ممكنا في مقام الثبوت إلا- إنه مما لا- دليل عليه في مقام الإثبات؛ بل هو مجرد احتمال لا يرتفع به الإجمال؛ إذ من المعلوم: أن مجرد الاحتمال ثبوتا لا يكفي في رفع الإجمال مع احتمال استعمال العام في مرتبة خاصة، و كون الخاص قرينة عليه.

فحاصل الإشكال: أنه و إن احتل كون المراد الاستعمالي هو العموم إلا إن الإجمال لا يرتفع بهذا الاحتمال؛ إذ يحتل أيضا كون المراد الاستعمالي هو الخصوص أعني:

مرتبة من المراتب الباقية، فإذا استعمل العام في الخاص فقد صار المعنى مجملا؛ لتردده حينئذ بين مراتب الخصوصيات، و عدم تعيّن الباقي من بينها.

(4) أي: مجرد استعمال العام في الخاص لا يوجب إجمال العام بعد استقرار ظهور العام في العموم بحسب الإرادة الاستعمالية، و عليه: فالخاص المنفصل يصادم و يزاحم حجية الظاهر؛ لا أصل الظهور فيقدم على ظهور العام في مورد الخاص بالأقوائية، و يكون العام حجة في غير مورد الخاص؛ لعدم مانع عن حجيته فيه.

في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه أنفا.

وبالجملة: الفرق بين المتصل و المنفصل (1)، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم؛ إلا إنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا في واحد منهما أصلا، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.

و كيف كان؛ فإن العام قد استقر له الظهور في العموم قبل ورود الخاص، ثم الخاص لا يوجب انقلاب هذا الظهور؛ بل يوجب انقلاب حجيته أي حجية العام على المراد الجدي، بمعنى: أن العام مستعمل في معناه الحقيقي - وهو العموم - لكنه ليس مرادا بالإرادة الجدية.

=====

و حاصل الجواب: أن العام لانفصاله عن المخصص ينعقد له الظهور في العموم، غاية الأمر عدم حجية هذا الظهور لمزاحمته بالخاص الأقوى دلالة عنه.

(1) يعني: المخصص المتصل يفترق عن المخصص المنفصل في شيء، و يشترك معه في شيء آخر.

و أما الأول: فلأن العام في المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور في العموم، و لذا لا يكون حجة إلا في الأفراد التي علم بعدم دخولها في الخاص، و لا يكون حجة في الأفراد المشكوكة؛ إذ المفروض: عدم ظهور العام في جميع الأفراد حتى يكون حجة في تمامها إلا ما علم بخروجه كما في المخصص المنفصل.

هذا بخلاف المخصص المنفصل؛ فإن العام فيه ينعقد له ظهور في جميع الأفراد حتى الخاص؛ لكن نرفع اليد عن حجية هذا الظهور بالنسبة إلى ما علم كونه من أفراد الخاص لأقوائية ظهوره من ظهور العام، و أما فيما عدا ذلك: فحجية ظهور العام سليمة عن المانع، فيكون حجة حتى فيما احتتمل خروجه و دخوله في الخاص.

و أما الثاني: و هو اشتراك المخصص المتصل مع المخصص المنفصل في شيء، فلأن العام في كليهما استعمل في المعنى الحقيقي، فلا يلزم المجاز أصلا.

فالفارق بينهما هو: انعقاد الظهور للعام في العموم في المنفصل دون المتصل، و الجامع بينهما هو: عدم لزوم المجاز بالتخصيص. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا وجه لتوهم استعماله مجازا»، كما أشار إلى الفرق بينهما بقوله: «و إنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول».

وقد أجب عن الاحتجاج (1): بأن الباقي أقرب المجازات.

و فيه (2): إنه لا- اعتبار في الأقرية بحسب المقدار، وإنما المدار على الأقرية بحسب زيادة الأناشئة من كثرة الاستعمال، وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ «قدس سره» في مقام الجواب عن الاحتجاج (3) ما هذا لفظه:

و الأولى (4) أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي: بأن دلالة العام على كل فرد من

=====

(1) هذا جواب عن الاحتجاج المذكور - أعني: تعدد مراتب المجاز و لزوم الإجمال - بعد تسليم مجازية العام بالتخصيص.

و حاصل هذا الجواب: أنه لو سلمنا مجازية العام المنخصص، و تعدد المجاز و لكن لا يلزم الإجمال؛ لأن الإجمال يلزم فيما إذا لم يتعين أحد المجازات، و أما إذا كان هناك معيّن لأحدها فلا يلزم الإجمال أصلاً.

و المفروض في المقام: وجود ما يعيّن و هو تمام الباقي؛ لأنه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي بعد تعذر حمل اللفظ عليه، فإذا فرضنا عدد العلماء - في مثل: «أكرم العلماء» - مائة، و خصص بالتحويين الذين كان عددهم عشرة، فالباقي - و هو تسعون - أقرب إلى المعنى الحقيقي من خصوص الفقهاء الذين عددهم أيضاً عشرة مثلاً.

و هذه الأقرية توجب تعيّن الباقي، فلا إجمال في البين حتى يكون مانعاً عن التمسك بالعام.

(2) أي: ما في هذا الجواب من الإشكال: أن الأقرية الكمية لا تجدي في ظهور العام في تمام الباقي، وإنما الموجب للظهور هي الأقرية الأنسية الناشئة من كثرة الاستعمال، فالأقرية المرجحة لبعض المجازات هي الأقرية الأنسية الناشئة في أذهان المخاطبين من كثرة استعمال لفظ العام في ذلك البعض، فلا عبرة بالأقرية الكمية الناشئة من كثرة الأفراد بدون استعمال اللفظ فيها، فإن هذه الأقرية لا توجب تعيّن تمام الباقي، بحيث يصير العام ظاهراً فيه.

فالمتحصل: أن ما هو المعلوم من الأقرية الكمية لا يجدي في ظهور العام في تمام الباقي، و ما هو المجدي في تعيّن بعض المجازات من الأقرية الأنسية غير معلوم، فتصل النوبة إلى أصالة عدم كثرة الاستعمال عند الشك في كثرة الاستعمال في الباقي و عدمها، فتبقى حجة النافي بحالها.

(3) أي: عن احتجاج النافي للحجية بالإجمال الناشئ عن تعدد المجازات.

(4) يعني: أجب صاحب التقريرات (1) بعد أن ردّ بما ذكره بقوله: «و أجب» - بما

ص: 288



أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة مجازية؛ إذ (1) هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود، و المانع مفقود؛ لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه (2). انتهى موضع الحاجة (1).

قلت (3): لا- يخفى: أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم حاصله: أننا نسلم أن الباقي مجاز كسائر مراتب الخصوصيات و لكنه متعين من بينها لا من جهة كونه أقرب المجازات، بل من جهة وجود المقتضي للحمل عليه و فقد المانع عنه، و أما وجود المقتضي فهو دلالة على فرد آخر، لأن المناط في دلالة على كل واحد من أفراده هو: انطباق معناه عليه، و هو موجود في دلالة العام عليه؛ لأن دلالة العام على كل فرد من أفراده، فإذا لم يدل على فرد لخروجه عنه بدليل خاص لم يستلزم ذلك عدم دلالة على بقية الأفراد، فلو كان للعام مائة فرد و خرج عنه عشرون فرداً لم يقدح ذلك في دلالة على الباقي، و إن كانت الدلالة على الباقي مجازية. كما هو مدعى النافي فإنه يدعي كون استعمال العام في الباقي مجازاً.

=====

وجه عدم القدح: أن المجازية لم توجب إلا قصور دلالة العام على أفراد الخاص، فلا يشمل الأفراد الخارجة عنه بالتخصيص، و أما دلالة على غير ما خرج عنه من الأفراد فهي باقية على حالها؛ إذ ليس المعنى الحقيقي - و هو العموم - مبيناً للمعنى المجازي حتى تتفاوت الدلالة فيهما.

فالمتحصل: أن المقتضي لدلالة العام على كل فرد من أفراده بالاستقلال - و هو الانطباق - موجود، و المانع مفقود، و مع الشك في وجوده يرجع إلى الأصل. هذا ما أشار إليه بقوله: «فالمقتضي للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود».

(1) تعليل لقوله: «و لو كانت»، و ضمير «هي» راجع إلى المجازية، و معنى العبارة: أن المجازية إنما تنشأ من ناحية خروج أفراد المخصص عن العام؛ و لا- تنشأ من دخول غير أفراد المخصص في مدلول العام حتى يكون المعنى المجازي مبيناً للمعنى الحقيقي، و تكون مبينتهما موجبة لتفاوت دلالة العام قبل التخصيص و بعده.

(2) يعني: عدم ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله.

(3) و حاصل جواب المصنف عن التقريرات: هو أن دلالة العام على أفراده إنما كان

ص: 289

و الشمول، فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، و كان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، و استعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان (1) تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، و لا مقتضي (2) لظهوره فيه، ضرورة (3): أن الظهور إما بالوضع، و إما بالقرينة، و المفروض:

إنه ليس بموضوع له، و لم يكن هناك قرينة، و ليس له موجب آخر (4).

و دلالاته (5) على كل فرد على حدة - حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم - في ضمن دلالة العام على المعنى، و في ضمن استعماله في المعنى الحقيقي، فالمناطق في دلالاته على فرد من أفراد هو استعماله في معناه الحقيقي - و هو العموم و الشمول - فإذا لم يستعمل في المعنى الحقيقي كما هو المفروض في المقام لأنه قد استعمل في الخصوص مجازاً، و المفروض أيضاً: أن المعاني المجازية كثيرة، فلا بد من تعيين أحدها بمرجح؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، و المفروض: عدمه؛ إذ لا قرينة على تعيين تمام الباقي بالخصوص، فلا محالة يصير العام المخصص حينئذ مجملاً؛ إذ لا مقتضي لظهوره في الباقي؛ لأن منشأ الظهور و مقتضيه إما الوضع، و إما القرينة، و كلاهما مفقود.

=====

أما الأول: فواضح، لأن المفروض: عدم كون الباقي معنى حقيقياً للعام.

و أما الثاني: فلعدم قرينة في البين إلا الخاص و هو قرينة صارفة، لا معيئة، فالموجب لظهور العام في الباقي مفقود.

و كيف كان؛ فالمانع عن حمل العام على الباقي و إن كان مفقوداً إلا إن المقتضي لحمله عليه لم يكن موجوداً.

(1.) جواب «إذا» في قوله: فإذا لم يستعمل.

(2.) هذا ناظر إلى ردّ ما في التقريرات (1) من قوله: «فالمقتضي للحمل على الباقي موجود».

(3) تعليل لعدم المقتضي لظهور العام في العموم.

(4) أي: ليس لظهور العام في الباقي موجب آخر غير الوضع و القرينة.

(5) هذا ناظر إلى ما في التقريرات (2): «من: أن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالاته على فرد آخر».

و حاصل ردّ المصنف - على ما في التقريرات - أن دلالة العام على كل فرد من أفراد منوط باستعماله في معناه الحقيقي و هو العموم، فدلالته على كل فرد من أفراد قبل

ص: 290

1- مطارح الأنظار، ج 2، ص 132.

2- مطارح الأنظار، ج 2، ص 132.

لا- يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه (1) وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا إنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم (2)؛ إنَّما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا- في العموم، كما فيما حققناه في الجواب (3)، فتأمل جيداً.

التخصيص لا تقتضي دلالة على الباقي بعده؛ وذلك لأن الدلالة على كل واحد من الأفراد قبل التخصيص كانت مستندة إلى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحد منها ضمنية لا استقلالية، ومع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضي لظهوره في تمام الباقي؛ لانتفاء الدلالة الضمنية بانتفاء الدلالة المطابقة.

=====

فالمتحصل: أن دلالة العام قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص إذا لم تكن هناك قرينة على تعيين الباقي.

(1) أي: فالمانع عن الظهور في الباقي وإن كان منتفياً بأصالة عدم المانع؛ لكنها تجري بعد إحراز المقتضي والشك في وجود المانع، وقد عرفت: عدم وجود المقتضي هنا للظهور في الباقي، فلا مجال لأصالة عدم المانع على فرض عدم المقتضي كما هو المفروض؛ لأن المقتضي للظهور هو الوضع، والمفروض: رفع اليد عنه. لعدم استعمال العام في العموم بعد التخصيص.

(2) يعني: أن أصل عدم المانع إنما يجدي فيما إذا استعمل العام في العموم، وشك في تخصيصه، ضرورة: أن هذا الأصل يجدي حينئذ لوجود المقتضي وهو الاستعمال في العموم، وكون الشك في وجود المانع، فيجري الأصل، ويترتب عليه حجية العام في تمام مدلوله.

(3) المراد من الجواب ما تقدم في قوله: «والتحقيق في الجواب أن يقال...» إلخ، وحاصل ما أفاده: أن العام لم يستعمل في الخاص مجازاً أصلاً؛ بل استعمل في معناه الموضوع له وهو العموم، غاية الأمر: دائرته تختلف سعة وضيقاً باختلاف الموارد.

و كيف كان؛ فمختار المصنف هو: حجية العام في الباقي لا من باب المجازية، بل من باب الحقيقة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل النزاع: هو حجية العام في الباقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً، وما احتمل دخوله فيما إذا كان المخصص منفصلاً، وقد اختلفوا على أقوال؛ قول:

بحجية العام في الباقي مطلقا أي: سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا.

وقول: بسقوط الحجية مطلقا. وقول: بالتفصيل بين المتصل والمنفصل، فيكون العام حجة في الباقي في الأول دون الثاني.

ثم الضابط في الاتصال والانفصال هو: وحدة الجملة وتعددتها، بمعنى: أنه إذا كان العام والمخصص كلما واحدا كان المخصص متصلا كقولنا: «أكرم العلماء العدول»، أو «إن كانوا عدولا»، وإذا كانا كلامين كان منفصلا كقولنا: «أكرم العلماء»، «و لا تكرم الفساق من العلماء».

2 - حجة القول بحجية العام في الباقي مطلقا:

أما في المتصل: فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي؛ لأن العام كان ظاهرا في الجميع، فبعد خروج بعض الأفراد لا ينثلم ظهوره في الباقي، فيكون حجة فيه.

وأما في المنفصل: فلعدم مانع عن حجيته في الباقي ضرورة: أن ظهور العام في العموم قد انعقد وصار حجة فيه، فلا ترفع اليد عن حجيته فيه إلا بحجة أقوى وهي ظهور المخصص بمقدار ما يزاحمه فيه، وهو ما علم دخوله في المخصص.

3 - احتجاج النافي للحجية مطلقا: أن العام حقيقة في العموم، وبعد التخصيص يصير مجازا في الباقي وحيث إن المجازات متعددة، فيصير العام مجملا- فيسقط عن الحجية، بلا فرق بين كون المخصص متصلا أو منفصلا، و تعيين إرادة تمام الباقي كتعيين إرادة سائر المراتب يحتاج إلى قرينة خاصة.

وقد أجاب المصنف عن احتجاج النافي بما حاصله: من أن التخصيص لا يستلزم المجازية في العام أصلا.

أما عدم المجازية في المتصل: فلما عرفت: من أن أدوات العموم لا تستعمل إلا في العموم.

وأما عدم المجازية في المنفصل: فلأن المجازية تابعة للإرادة الاستعملية، والمفروض: أن العام قد استعمل في العموم بالإرادة الاستعملية، فيكون حقيقة، ولم يستعمل في الخاص بالإرادة الاستعملية حتى يكون مجازا، فيصير العام مجملا لأجل تعدد المجازات، نعم؛ كان المراد بالإرادة الجدوية الخاص.

واستعمال العام في العموم مع المخصص المنفصل يكون من باب تأسيس قاعدة كلية؛ ليمسك بها عند الشك في خروج بعض أفرادها عنه.

فلا مانع حينئذ من استعمال العام في العموم من دون الإرادة الجدّية، بل لجعل العموم قاعدة يرجع إليها عند الشك، فيكون الخاص مانعا عن حجية ظهور العام في الخصوص، لا عن أصل ظهوره في العموم.

4 - الإشكال بأن المراد الاستعمالي هو العموم حتى لا يلزم المجاز مجرد احتمال لا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال كون المراد الاستعمالي هو الخصوص، فيصير العام مجملا لتعدد المجاز كما سبق في دليل النافي للحجية.

مدفوع: بأن مجرد احتمال استعمال العام في الخاص لا يوجب إجمال العام؛ لأن العام - لانفصاله عن المخصص - قد انعقد له الظهور في العموم؛ إلا إن هذا الظهور لا يكون حجة لمزاحمته بالخاص الأقوى دلالة منه.

فالمتحصل: أنه لا فرق بين المتصل و المنفصل في عدم لزوم المجاز، وإنما الفرق بينهما في انعقاد الظهور للعام في العموم في المنفصل دون المتصل.

5 - الجواب عن الاحتجاج المذكور: - أعني: تعدد المجاز المستلزم للإجمال - بأن تمام الباقي أقرب المجازات، فلا يلزم من حمل العام عليه الترجيح بلا مرجح، لأن الأقرب مرجح و معيّن لتمام الباقي مدفوع: بأن الأقرب الكمية لا تجدي في ظهور العام في تمام الباقي، وإنما الموجب للظهور هو الأقرب الأنسية الناشئة في الأذهان من كثرة الاستعمال في تمام الباقي، وهي غير معلومة، و مقتضى الأصل: عدم كثرة الاستعمال في تمام الباقي، فتبقى حجة النافي بحالها.

6 - قد أجاب صاحب التقريرات عن الأقرب بجواب آخر و هو: أن تمام الباقي متعين من بين المجازات؛ لكن لا- لأجل كونه أقرب المجازات، بل لأجل وجود المقتضي للحمل عليه، و عدم المانع عنه.

و أما وجود المقتضي: فهو دلالة العام على العموم، فإن دلالة العام على كل فرد من أفرادها ليس منوطا بدلالته على فرد آخر، فإذا لم يستعمل في العموم و لم يدل على فرد لخروجه عنه بدليل خاص لم يستلزم ذلك عدم دلالته على بقية الأفراد، فخروج بعض الأفراد عن العام لا يقدر في دلالته على الباقي، وإن كانت الدلالة على الباقي مجازية.

وجه عدم القدر: أن المجازية لم توجب إلا قصور دلالة العام على أفراد الخاص.

و أما دلالته على الباقي: فهي باقية على حالها، فيكون العام حجة في تمام الباقي لوجود المقتضي و عدم المانع.

و حاصل الجواب: أن دلالة العام على أفرادها إنما هي كانت في ضمن دلالته على المعنى الحقيقي و استعماله فيه، فإذا لم يستعمل في معناه الحقيقي - كما هو المفروض في المقام - ينتفي ظهوره في تمام الباقي، و ذلك لعدم المقتضي الذي هو استعماله في العموم، فعدم حمل العام على تمام الباقي إنما هو لأجل عدم المقتضي، فما ذكره صاحب التقريرات من وجود المقتضي غير صحيح.

7- رأي المصنف «قدس سره»:

1 - حجّة العام المخصص في الباقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً.

2 - حجّيته في الباقي فيما احتتمل دخوله فيه إذا كان المخصص منفصلاً.

ص: 294

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً، بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان

=====

## فصل كون الخاص مجملاً مع دورانه بين الأقل والأكثر

### إشارة

(1) لَمَّا فرغ المصنف من بيان حكم المخصص المبيّن مفهوماً ومصدّقاً - في الفصل السابق - شرع في بيان حكم المخصص المجمال مفهوماً أو مصداقاً في هذا الفصل، فالغرض من عقد هذا الفصل هو: بيان حكم العام المخصص بالمخصص المجمال مفهوماً أو مصداقاً، وهذا من أهم مباحث العام والخاص، وقبل الخوض في البحث لا بد من بيان ما هو محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أن الخاص إما أن يكون مجملاً بحسب المفهوم، أو يكون مجملاً بحسب المصداق، وعلى التقديرين: إما أن يكون متصلاً أو منفصلاً، وعلى التقادير الأربعة: إما أن يكون المخصص دائراً بين الأقل والأكثر، أو يكون دائراً بين المتباينين، فصور الاحتمالات هي ثمانية، فنصنع جدولاً مشتملاً على تلك الصور الثمانية، مع ذكر أمثلة لها وبيان أحكامها تسهيلاً للمحصلين: (انظر الجدول في الصفحة التالية):

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع: هو الصورة الثالثة والرابعة من صور المجمال المصداقي على ما هو ظاهر كلام المصنف «قدس سره» ثم إن الشبهة في موارد الإجمال المفهومي تسمى بالشبهة المفهومية، وفي موارد الإجمال المصداقي تسمى بالشبهة المصداقية..

و الفرق بينهما: أن الشبهة المفهومية ما كان الشك فيها في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص أي: دورانه بين السعة والضيق، كما إذا ورد: «أكرم كل عالم»، ثم ورد «لا تكرم الفساق منهم»، وفرضنا أن مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعة - أعني: مرتكب مطلق المعاصي - وبين الضيق - أعني:

مرتكب الكبائر فقط - والشك إنما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر و منشؤه إنما هو إجمال مفهوم الخاص، ولا إجمال في مفهوم العام.

و بيان أحكامها تسهيلا للمحصلين:

صور المجمل المفهومي الأمثلة الأحكام

الصورة الأولى اما إذا كان المخصص متصلا مترددا بين الأقل و الأكثر: نحو «أكرم العلماء إلا الفساق منهم»، حيث يتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة و مرتكب مطلق المعصية كبيرة كانت أو صغيرة. او حكم هذه الصورة هو: سراية إجمال المخصص إلى العام حقيقة بمعنى: أنه يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم، فلا يصح التمسك به، كما لا يصح التمسك بالخاص، لإجمالها.

الصورة الثانية اما إذا كان المخصص متصلا مردّدا بين المتباينين نحو: «أكرم العلماء إلا زيدا» و تردد «زيد» بين شخصين لكون لفظ «زيد» مشتركا بينهما. الحكم في هذه الصورة هو نفس الحكم في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة اما إذا كان المخصص منفصلا، مردّدا بين الأقل و الأكثر نحو:

«أكرم العلماء»، ثم ورد، «لا تكرم الفساق من العلماء». او حكم هذه الصورة هو: عدم سراية إجمال المخصص لا حقيقة و لا حكما، فيصح التمسك به في مورد الشك لانعقاد ظهوره في العموم، و مقتضاه حجيته في جميع أفراده إلا ما علم دخوله في المخصص.

الصورة الرابعة اما إذا كان المخصص منفصلا مردّدا بين المتباينين نحو: «لا تكرم النحويين»، ثم ورد «أكرم العدول من النحويين» و يتردد مفهوم العدالة بين ترك المعصية عن ملكة و بين حسن الظاهر فقط. او حكم هذه الصورة هو: سراية إجمال المخصص إلى العام حكما لا حقيقة بمعنى: أن العام ينعقد له ظهور في العموم إلا أن الخاص لقوة دلالة يزاخم حجيته، و لما كان مرددا بينا لمتباينين و ليس هناك منهما عن الحجية، و يرجع إلى الأصل.

ص: 296



الصورة الأولى أما إذا كان المخصص متصلا مرددا بين الأقل و الأكثر نحو: «لا تصل خلف أحد إلى العدول»، وكان معنى العدالة واضحا مبينا، ثم نعلم بعدالة زيد وعمرو و بكر و نشك في عدالة غيرهم لا لأجل الشك في مفهوم العدالة؛ بل لأجل عدم الاطلاع على حالهم. احكم هذه الصورة هو عدم جواز التمسك بالعام؛ لعدم انعقاده ظهوره إلا في الخصوص المعلوم بقاؤه تحت العام.

الصورة الثانية أما إذا كان المخصص متصلا مرددا بين المتباينين نحو: «صل خلف كل من زيد وعمرو إن كانا عادلين»، ثم لا نعلم أن زيدا عادلا أو عمرو، مع العلم بعدالة أحدهما فقط. او حكم هذه الصورة هو: عدم جواز التمسك بالعام؛ لأن الفرد المشكوك المردد بين المتباينين و إن كان مصداقا للعام بما هو عام إلا إنه ليس مصداقا له بما هو حجة.

الصورة الثالثة أما إذا كان المخصص منفصلا مرددا بين الأقل و الأكثر نحو: «لا تصل خلف أحد»، ثم ورد: «صل خلف العدول»، و نعلم بعدالة زيد وعمرو و بكر دون غيرهم لعدم العلم بحالهم. او في حكم هذه الصورة خلاف، قيل: بجواز التمسك بالعام، و لكن الحق عند المصنف:

عدم الجواز؛ إذ لا يعلم كون الفرد المشكوك مصداقا للعام بما هو حجة.

الصورة الرابعة أما إذا كان المخصص متصلا مرددا بين المتباينين نحو: «صل خلف كل من زيد وعمرو»، ثم ورد: لا تصل خلف فاسق من زيد أو عمرو مع العلم بفسق أحدهما. او حكم هذه الصورة هو حكم الصورة الثالثة: طابق النعل بالنعل

منفصلا فلا يسري إجماله (1) إلى العام، لا- حقيقة و لا حكما، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح (2) أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا، ضرورة (3): أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيما للنص، أو الأظهر على الظاهر؛ لا فيما لا يكون كذلك (4) كما لا يخفى.

و أما الشبهة المصدقية فهي: ما كان الشك فيها في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئا من الاشتباه في الأمور الخارجية؛ كما إذا دل دليل على إكرام العلماء، ودل دليل آخر على حرمة إكرام الفساق منهم، وشككنا في أن زيدا العالم هل هو فاسق أم لا؟

=====

(1) أي: فلا يسري إجمال الخاص إلى العام «لا حقيقة» بأن يرتفع ظهوره، «و لا حكما» بأن ترتفع حجتيه فالعام باق على ظهوره، و حجتيه جميعا في القدر الزائد على الأقل، فهو غير مجمل بالنسبة إليه لا حقيقة و لا حكما، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة من صور الإجمال المفهومي، فلا يصير العام - في هذه الصورة - مجملا بإجمال الخاص لا حقيقة - بمعنى: ارتفاع ظهوره - و لا حكما - بمعنى: ارتفاع حجة ظهوره -.

(2) تعليل لبقاء العام على حجتيه في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص.

و حاصل التعليل: أن العام قد انعقد له ظهور في العموم؛ إذ المفروض: انفصال الخاص عنه الذي لا يمنع عن ظهور العام في العموم؛ بل يزاحمه في الحجية فقط، و من المعلوم: أن الخاص حجة في خصوص الفرد المعلوم دخوله تحته كمرتكب الكبيرة في المثال المذكور في الجدول، و ليس حجة فيما يحتمل كونه فردا له - كمرتكب الكبيرة - للشك في فرديته للخاص - أعني: الفاسق - و من المعلوم: صحة التمسك بدليل في مورد مع الشك في موضوعيته لذلك الدليل. ففي المقام لما كانت فردية مرتكب الصغيرة للخاص مشكوكة، فلا يصح التمسك بدليل الخاص لإثبات حرمة، فلا مزاحم حينئذ لحجية العام في هذا الفرد المحتمل دخوله تحت الخاص، و عليه: فمزاحمة الخاص لحجية العام مختصة بما علم فرديته للخاص - كمرتكب الكبيرة - فيقدم الخاص عليه تقديما للنص أو الأظهر على الظاهر، كما هو المتداول عند أبناء المحاوررة. و أما الفرد المحتمل: فمزاحمة الخاص للعام فيه من مزاحمة اللاحجة بالحجة، كما في «منتهى الدراية»، ج 3، ص 498.

(3) تعليل لحجية العام في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاص. يعني: أن الخاص إنما يزاحم العام في الفرد المعلوم دخوله تحت الخاص، فيكون حجة على خلاف العام، و يقدم عليه تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر.

(4) أي: لا يزاحم الخاص العام فيما لا يكون حجة فيه من الفرد المحتمل دخوله تحته، كما في المقام.

و إن لم يكن كذلك (1) بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا، أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلا، فيسري إجماله (2) إليه حكما في المنفصل المردّد بين المتباينين، و حقيقة في غيره (3): أمّا الأول (4): فلأن العام (5) - على ما حققناه - كان ظاهرا في عمومته؛ إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

=====

(1) أي: بأن لم يكن الخاص مردّدا بين الأقل و الأكثر، مع انفصاله عن العام «بأن كام دائرا بين المتباينين مطلقا» أي: سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا، أو كان مردّدا بين الأقل و الأكثر مع اتصال المخصص.

(2) يعني: فيسري إجمال الخاص إلى العام حكما، و لكن فيما إذا كان المخصص المردد بين المتباينين منفصلا، فترتفع حجية العام بمعنى: أن العام و إن انعقد له ظهور في العموم إلا أن هذا الظهور ليس بحجة؛ لعدم كونه مرادا بعد العلم الإجمالي بالتخصيص بأحد المتباينين. هذا إشارة إلى الصورة الرابعة من صور المجمل المفهومي.

(3) يعني: و يسري إجمال الخاص إلى العام حقيقة في غير المخصص المنفصل يعني:

في المخصص المتصل، سواء كان مرددا بين المتباينين أو بين الأقل و الأكثر.

فلا ينعقد ظهور العام في العموم. و هذا إشارة إلى الصورة الأولى و الثانية من صور المجمل المفهومي.

(4) يعني: قوله: «فيسري إجماله إليه حكما في المنفصل المردد بين المتباينين».

(5) تعليل لسراية إجمال الخاص إلى العام، فلا يجوز التمسك بالعام.

و حاصل التعليل: أن وجه عدم جواز التمسك بالعام - مع انعقاد ظهوره في العموم - هو العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين، مع عدم تيقن تخصيصه بأحدهما بالخصوص، و عدم مرجح لأحدهما، فلا محالة يسقط العام عن الحجية، لعدم جريان أصالة الحقيقة حينئذ في العام مع هذا العلم الإجمالي و إن كان نفس الظهور باقيا، فإجمال الخاص لا يسري إلى نفس الظهور حتى يرفعه، بل يسري إلى حجيتها فيرفعها.

هذا معنى السراية حكما.

و بعبارة أخرى: أنه لا إشكال في عدم حجية العام في كلا المتباينين إذا كان المخصص المنفصل مرددا بين المتباينين؛ و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن حجية العام إنما تكون ببناء العقلاء المعبّر عنها بأصالة العموم، و هي لا تجري بالنسبة إلى كلا الفردين لتعارض الأصلين فيهما للعلم الإجمالي بخروج أحدهما عن عموم العام. و عليه: فلا دليل على ثبوت حكم العام في أحد الفردين.

و ثانيهما: أن التخصيص يكشف عن تضيق دائرة حجية العام و اختصاصها بغير

و أما الثاني (1): فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين؛ لكنه حجة في الأقل، لأنه المتيقن في البين:

فانقح بذلك (2): الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين «زيد» المراد بين شخصين، فالعام حجة في غير «زيد»، وعليه: فكل من المتباينين يشك في انطباق العام بما هو حجة عليه.

=====

(1) أعني: قوله: «و حقيقة في غيره»، يعني: سراية إجمال الخاص إلى العام حقيقة في غير المنفصل المراد بين المتباينين وهو الخاص المتصل المراد بين المتباينين، والمتصل المراد بين الأقل والأكثر، والوجه في سراية إجمال الخاص إلى العام حقيقة هو: ما أشار إليه بقوله: «لاحتفاف» يعني: احتفاف العام بالخاص المجمل يوجب إجمال العام، وعدم انعقاد ظهور له في العموم، فيرجع في المراد بين الأقل والأكثر إلى المتيقن - وهو الاجتناب عن جميع المعاصي - في نحو: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم»؛ لأنه المتيقن من مفهوم الفسق، وقوله: «لاحتفاف» تعليل لعدم انعقاد الظهور للعام.

و أما الخاص المراد بين المتباينين: فليس فيه متيقن حتى يكون العام حجة فيه، كزيد المشترك بين شخصين في نحو: «أكرم العلماء إلا زيدا»، فيرجع فيه إلى ما تقتضيه الأصول العملية، فيترك إكراههما احتياطا لعدم جريان البراءة في مورد العلم الإجمالي.

(2) أي: انقح و ظهر - بما ذكر من بيان أحكام الصور الأربع في الشبهة المفهومية - الفرق بين المخصص المتصل وبين المخصص المنفصل.

و حاصل الفرق بينهما: هو سراية الإجمال إلى العام، المانع عن انعقاد ظهور له في العموم في المتصل، وارتفاع الحجية عن ظهوره في العموم، مع تحقق أصله في المنفصل، وكذلك انقح بما ذكرنا - من حكم الصور الأربع - الفرق بين المخصص المراد بين المتباينين و المخصص المراد بين الأقل والأكثر.

و حاصل الفرق: أنه لا يجوز التمسك بالعام في المجمل المراد بين المتباينين مطلقا وإن كان منفصلا؛ لما عرفت: من سراية الإجمال إلى العام حقيقة في المتصل، و حكما في المنفصل.

بخلاف المجمل المراد بين الأقل والأكثر، حيث يجوز التمسك بالعام فيما إذا كان المخصص منفصلا، لانعقاد الظهور له في العموم، و عدم مانع عن حجيته في الأفراد التي يشك في انطباق الخاص عليها.

و الأقل و الأكثر، فلا تغفل (1).

نعم؛ لا يجوز التمسك بالعام فيما إذا كان المخصص متصلا لكونه مانعا عن انعقاد ظهور له من الأول.

=====

(1) الظاهر: أنه إشارة إلى دفع ما يتوهم من عدم الفرق بين المتصل و المنفصل تارة، و بين المتباينين و الأقل و الأكثر أخرى.

أما عدم الفرق بين المتصل و المنفصل: فلأن المخصص المنفصل في نحو: «لا تكرم فساق العلماء» و إن لم يكن رافعا لظهور العام - أعني: «أكرم العلماء» - إلا أنه يقيد المراد الواقعي بغير الفاسق، بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام: العالم غير الفاسق، فإذا كان مفهوم الفاسق مرددا بين الأقل و الأكثر - كما هو المفروض - فلا محالة يصير من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مرددا بين الأقل و الأكثر أيضا، فلا يجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرام الأفراد التي لا يعلم فسقها و عدالتها، فلا فرق في عدم جواز التمسك بالعام بين الخاص المتصل و المنفصل، إذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على إحراز موضوعه و بدونه لا يجوز ذلك قطعا.

و أما عدم الفرق بين الخاص المردد بين المتباينين، و بين الخاص المردد بين الأقل و الأكثر: فلأن الأصول اللفظية لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعية، و مع دوران الخاص بين الأقل و الأكثر، لا تكون أصالة العموم التي هي من تلك الأصول كاشفة عن كون الأكثر محكوما بحكم العام، فلا محالة يكون الأكثر موردا للأصول العملية. و عليه: فوزان الأقل و الأكثر وزان المتباينين في عدم جواز الرجوع إلى العام في إحراز الحكم، بل المرجع فيه الأصول العملية.

لكنك خبير باندفاع كلا التوهمين:

أما الأول: فبأن دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع، و إطلاقه الأحوالي يعم كل زمان و زماني يمكن أن يكون قيذا له. فمثل: «أكرم العلماء» يشمل كل فرد من أفراد العلماء، و يدفع احتمال كل ما يصلح لأن يكون قيذا له، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق الأحوالي إلا بالمقدار الذي علم بشمول دليل الخاص له؛ إذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيدا لدليل العام حتى يسري إجماله إليه، و يصير المراد من العام مجملا: بل المقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة يقيد الإطلاق.

فالنتيجة: أن الإطلاق محكم في غير ما علم تقيد المراد الواقعي بالنسبة إليه، ففي مثل: «لا تكرم فساق العلماء» إذا أجمل مفهوم الفاسق لا نرفع اليد عن العلماء إلا بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة، فمرتكب الصغيرة داخل في العام فيجب إكرامه. و لا يقدح

و أما (1) إذا كان مجملا- بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد و تردّد بين أن يكون فردا له (2) أو باقيا تحت العام؛ فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة (3): عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت.

إجمال مفهوم الفاسق في الأخذ بإطلاق العام لحالاته و طواريه التي يصح تقييده بها. هذا تمام الكلام في اندفاع التوهم الأول.

=====

و أما الثاني: فلوضوح الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر، حيث إن الشك في التخصيص بالأكثر شك في التخصيص الزائد على ما علم تخصيصه به، و لا إشكال حينئذ في الرجوع إلى أصالة العموم، و معه لا تصل النوبة إلى الأصول العملية.

و هذا بخلاف المخصص المردد مفهومه بين المتباينين، فإن العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع إلى أصالة العموم، و هذا المانع مفقود في الأقل و الأكثر، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 503» مع تصرّف و توضيح منا. هذا تمام الكلام في أحكام صور الشبهة المفهومية.

### الكلام في الشبهة المصدقية

(1) هذا عطف على قوله في أول الفصل: إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا فالأولى إسقاط «أما» بأن يقول: و إذا كان الخاص مجملا بحسب المصداق.

(2) يعني: أن يكون ما يتردد فردا للخاص، كما إذا اشتبه لأجل الأمور الخارجية فرد الخاص بغيره كتردد زيد العالم بين زيد العادل و الفاسق لظلمة أو غيرها من الأمور الخارجية.

و حاصل ما أفاده المصنف: إنه لما فرغ عن بيان الشبهة المفهومية شرع في بيان أحكام الشبهة المصدقية، و لها أربع صور كما عرفت، و توضيح ذلك: أنه إن كان الخاص متصلا بالعام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه؛ لعدم انعقاد ظهور له في العموم، بل لا- ظهور للكلام إلا في الخصوص، فإذا قال: «أكرم العلماء إلا فساقهم» فكأنه قال: «لا تكرم فساق العلماء»، فإذا كان الفرد الخارجي كزيد العالم مشتبهها بين كونه عادلا أو فاسقا لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لهذا الفرد المردد، إذ لا عموم للعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه المشكوك عدالة و فسقا، و المانع عن التمسك به هو عدم إحراز فردية ما يحتمل انطباق الخاص عليه للعام.

(3) تعليل لعدم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه.

و حاصل التعليل: أنه لا ظهور للعام في العموم حتى يصح التمسك به في الفرد

و أما إذا كان (1) منفصلا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف.

المشتبه؛ بل لا ظهور له إلا في الخصوص أعني: العالم غير الفاسق و لم يحرز كون الفرد المشتبه فردا للعام بما هو حجة و لا يخفى: أنه كما لا يكون العام في الفرد المشتبه حجة كذلك لا يكون الخاص حجة فيه؛ لأن فردية المشتبه للخاص أيضا مشكوكة، و حينئذ فالمرجع فيه الأصول العملية.

=====

(1) أي: إذا كان المخصص المجمل مصداقا - سواء كان دائرا بين المتباينين أو الأقل و الأكثر - منفصلا عن العام؛ ففي جواز التمسك بالعام خلاف بين الأعلام، و المشهور هو جواز التمسك به بعد انعقاد ظهوره في العموم مع انفصال الخاص عنه، و لا مانع عن حجيته إلا بالنسبة إلى ما يكون الخاص حجة فعلية فيه؛ و هو الأفراد التي يعلم انطباق الخاص عليها - كمرتكب الكبيرة - فيما إذا كان الخاص دالا على حرمة إكرام فساق العلماء، ففي الأفراد التي لا يعلم انطباق مفهوم الخاص عليها - كمرتكب الصغيرة - لا يكون الخاص حجة فيها حتى يزاحم حجة العام فيها؛ لعدم إحراز موضوعه، و جواز التمسك بدليل منوط بإحراز موضوعه، و عليه: فيجوز التمسك بالعام في مرتكب الصغيرة، فلا يكون الخاص حجة فيما اشتبه أنه من أفراد المشكوك دخوله تحت الخاص، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم نحو: «لا تكرم فساق العلماء» مثل: «أكرم العلماء» في الفرد المشكوك و لا يعارضه فيه، فإن الخاص لو زاحمه فيه أو عارضه فيه على الفرض فهو من قبيل مزاحمة غير الحجة بالحجة، و معارضة الدليل و الحجة بغير الدليل و الحجة في غاية البطلان و الفساد.

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على جواز التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه؛ إلا إن الحق عند المصنف هو: عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه حيث قال: «و التحقيق عدم جوازه».

وقد أجاب المصنف عن استدلال جواز التمسك بالعام بقوله: «و هو في غاية الفساد» بتقريب: أن الخاص المنفصل و إن لم يكن حجة فعلا في الفرد المشتبه - لعدم إحراز موضوعه - إلا إنه يوجب سقوط العام عن الحجية، و اختصاص الحجية بغير عنوان الخاص من الأفراد؛ لأن الخاص يوجب تعنون العام - كالعلماء - بغير عنوان الخاص - كالفاسق في المثال السابق - فيكون موضوع وجوب الإكرام في نحو: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، فكأنه قيل من أول الأمر: «أكرم العلماء غير الفساق»، فالفاسق الواقعي قد خرج عن تحت العام يقينا، و المصداق المشتبه كزيد العالم و إن كان مصداقا للعام بما

والتحقيق: عدم جوازه؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة، و لا يكون حجة فيما اشتهبه أنه من أفراد، فخطاب: لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل: «أكرم العلماء» و لا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة، و هو في غاية الفساد، فإنّ الخاص و إن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا، إلى أنه يوجب اختصاص حجّة العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون أكرم العلماء دليلا و حجة في العالم الغير الفاسق.

فالمصدق المشتبه و إن كان مصداقا للعام بلا كلام إلا إنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص (1) حجّيته بغير الفاسق.

و بالجملة: العام المخصّص بالمنفصل و إن كان ظهوره في العموم - كما إذا لم يكن هو عام إلا إنه لم يعلم كونه من مصاديق العام بما هو حجة؛ لاختصاص حجّيته بغير الفاسق، فلا يكون العام حجة فيه لاحتمال كونه فاسقا حينئذ، كما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص المتصل في الأفراد المشتبهة التي لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لا بد من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذي يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام و لا الخاص؛ للشك في موضوعيته لكل منهما، و مع الشك في الموضوع لا مجال للتمسك بالدليل، فلا يكون العام فيه حجة و لا الخاص، فالنتيجة هي: عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بين المخصص المتصل و المنفصل.

=====

(1) تعليل لعدم العلم بمصدقية الفرد المشتبه للعام بما هو حجة و حاصله: اختصاص حجّية العام بغير الفاسق، ففي الفرد المررد بينه و بين العادل حيث إنه لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشملها العام بما هو حجة؛ و إن شمله بذاته لكونه من العلماء.

و كيف كان؛ فإن العام المخصص بالمنفصل و إن كان ظاهرا في العموم كالعام الذي لم يخصص أصلا، بخلاف المخصص بالمتصل، حيث إنه كما مر لا ينعقد له ظهور في العموم، إلا إنه كالمتصل في الحكم، و هو عدم الحجّية كالعام المخصص بالمتصل، فلا يكون حجة إلا في غير عنوان الخاص، كما أشار إليه بقوله: «إلا إنه في عدم الحجّية إلا في غير عنوان الخاص مثله» أي: مثل العام المخصص بالمتصل.

فالعام المخصص بالمنفصل كالعام الذي لم يخصص أصلا من حيث انعقاد الظهور له في العموم؛ لكنه في عدم الحجّية كالعام المخصص بالمتصل إلا في غير عنوان الخاص.



مخصصا - بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ (1) يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

هذا (2) إذا كان المخصص لفظيا.

و أما إذا كان لبيا (3)، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم - إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب - فهو كالم متصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في

=====

(1) أي: حين كون المخصص بالمنفصل كالمخصص بالمتصل في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص - كغير الفاسق في المثال السابق - يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين وهما العام والخاص، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي المنوط جريانه بفقدان الدليل الاجتهادي، كما في المقام.

هذا ملخص الكلام في المقام. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار المطلوب في هذا الشرح.

(2) أي: ما ذكر من التفصيل بين أقسام الشبهات المفهومية والمصدقية؛ من جواز التمسك بالعام في بعض الأقسام، وعدم جواز التمسك به في بعضها الآخر حسب ما عرفت تفصيل ذلك إنما هو فيما إذا كان المخصص لفظيا.

### الفرق بين المخصص اللفظي و اللّبي

(3) لّمّا فرغ المصنف من بيان حكم المخصص اللفظي المجمل مفهوما أو مصداقا، شرع في بيان حكم المخصص إذا كان لبيّا كالإجماع والسيره وغيرهما مما ليس بلفظ، بحيث لا- يكون في الكلام إلا- العام؛ لكن علم من الخارج أن المتكلم لا يريد بعض أفراد العام، فالمنسوب إلى جماعة - منهم الشيخ الأنصاري في التقريرات (1) - جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية؛ لكن المصنف فصل في ذلك، واختار الجواز في صورة وعدمه في أخرى، و من هنا يظهر الفرق بين المخصص اللفظي في الشبهة المصدقية، وبين المخصص اللّبي فيها، وهو عدم جواز التمسك بالعام في الأول مطلقا، و جوازه في الثاني في الجملة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الخاص اللّبي على قسمين:

القسم الأول: ما أشار إليه بقوله «فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم».

ص: 305

الخصوص، وإن لم يكن كذلك: فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيه كظهوره فيه.

وحاصله: أن المخصص اللبّي إن كان واضحا بحيث يصح عرفا اعتماد المتكلم عليه إذا كان بصدد بيان غرضه في مقام التخاطب؛ بأن يكون حكما عقليا ضروريا، بحيث يعد عرفا من القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهور للعام ابتداء إلا في الخاص.

=====

القسم الثاني: كما أشار إليه بقوله: «وإن لم يكن كذلك» أي: وإن لم يكن المخصص اللبّي كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم؛ بأن لم يكن حكما عقليا ضروريا؛ بل كان نظريا متوقفا على أمور يتوقف حصوله منها على نظر وتأمل.

وكيف كان؛ فالمخصص اللبّي إما ضروري أي: يحكم العقل بالتخصيص مستقلا، من دون توقف على مقدمات نظرية، وإما نظري يتوقف العلم بالخاص على مقدمات نظرية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إنه لا يجوز التمسك بالعام في القسم الأول لإحراز حكم الفرد المشتبه، مثلا: إذا قال المولى لعبده: «اقتل كل من دخل داري» يحكم العقل حكما ضروريا بتخصيص أبناء المولى، فصار الكلام في قوة أن يقال: «اقتل كل من دخل داري إلا أبنائي»، فإذا اشتبه الفرد أنه من أعدائه حتى يجب قتله أو أنه من أبنائه كي يحرم قتله فلا- يجوز التمسك بالعام فيه حتى يجري حكم العام عليه، فليس العام حجة فيه، فكذا ليس الخاص اللبّي حجة فيه، للشك في انطباق الخاص عليه، فيرجع فيه إلى الأصل العملي على حسب ما يقتضيه المقام، فالكلام فيه هو كالكلام في المخصص المتصل اللفظي في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم الفرد المشكوك.

هذا بخلاف القسم الثاني من اللبّي، حيث لم يكن المخصص اللبّي فيه موجبا لصرف الكلام عن العموم إلى الخصوص؛ بل يكون الكلام قد انعقد له ظهور في العموم، فيجوز التمسك بالعام فيه، لأن ظاهر الكلام الصادر عن المتكلم في مقام البيان حجة ما لم يعلم بخلافه، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم جيراني»، و علم من الخارج أنه لا يريد إكرام عدوّه منهم. وشك في عداوة واحد منهم بنحو الشبهة المصدقية جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك في عداوته، وذلك لما مر غير مرة من: أن العام ظاهر في كل فرد من أفراد، وهذا الظاهر حجة ما لم تقم قرينة على إرادة خلافه، فإذا علم بعداوة بعضهم كان ذلك العلم مانعا عن حجية العام فيه للقطع بعدم إرادته منه.

وأما

و السّر في ذلك (1): أنّ الكلام الملقى من السيّد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً:

إذا قال المولى: أكرم جيراني، وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه (2) عن عموم الكلام: للعلم بعداوته؛ لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه.

بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فإن (3) قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه احتمال العداوة فلا يمنع عن حجية العام. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المخصص اللبي.

=====

(1) أي: الفرق المذكور بين المخصص اللبي واللفظي المنفصل في الشبهة المصدقية، بجواز التمسك بالعام في اللبي دون اللفظي المنفصل، مع انعقاد ظهور العام في العموم في كلا الموردین أعني: السر والوجه في هذا الفرق هو: أن الملقى من السيد إلى العبد في المخصص اللبي ليس إلا كلاماً واحداً وحجة كذلك نحو: «أكرم جيراني»، فيجب اتباع ظهوره إلى أن يعلم بخلافه فيصح التمسك به في غير معلوم الخروج؛ لأن ظهوره وحجته باقيا على حالهما بالنسبة إلى غير معلوم الخروج عنه.

هذا بخلاف العام المخصص بالمخصص اللفظي المنفصل نحو: «أكرم جيراني»، وقال السيد في موضع آخر: «لا تكرم جاري العدو»؛ فإن الملقى من السيد إلى العبد كلامان وحجتان، فإذا قدّم الخاص على العام صار موضوع العام مقيداً بقيد وجودي - وهو الجوارية - و عدمي وهو عدم العداوة مثلاً فالفرد المشتبه لا يندرج تحت العام ولا الخاص، فلا يجوز التمسك لا بالعام ولا بالخاص، لأن جواز التمسك مشروط بإحراز موضوع الدليل، والمفروض: عدم إحراز اندراج الفرد المشتبه في العام ولا في الخاص.

(2) الضمير راجع إلى «من» الموصول. ومعنى العبارة: أن العام حجة في جميع أفرادها إلا - ما علم بخروجه عنه، فيكون جميع الجيران واجبي الإكرام إلا من علم بعداوته منهم، فالمانع عن حجية العام في مشكوك العداوة مفقود؛ إذ المانع عنها هو العلم بالعداوة، وذلك مفقود في محتمل العداوة.

قوله: «لعدم حجة أخرى» متعلق بقوله: «باقية» وتعليل له يعني: أن أصالة العموم باقية على الحجية في الفرد المحتمل خروجه عن العام؛ لعدم حجة أخرى غير العلم بالخروج، فالعام حجة إلا مع العلم بخروج بعض الأفراد عنه، ومن المعلوم: أن الفرد المشكوك غير معلوم الخروج عنه، فيرجع فيه إلى العام.

(3) تعليل لبيان الفرق بين المخصص اللبي واللفظي.

كأنه (1) كان من رأس لا يعمّ الخاص؛ كما كان كذلك (2) حقيقة فيما كان الخاص و حاصل التعليل: أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد إلى عبده حجّتين، وهما العام والخاص، ونسبة الفرد المشتبه إليهما متساوية، ولا مرجّح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصح التمسك بأحدهما لاندراجه تحته، وهذا بخلاف المخصص اللبّي، فإن الحجة الملقاة من المولى واحدة وهي العام، والقطع بعدم إرادة بعض أفراده - وهو العدو - حجة عقلية أجنبية عن الحجة الملقاة من السيد، فالمخصص بحكم العقل هو العلم بالعداوة، فمشكوك العداوة لا يندرج في الخاص، بل هو داخل في العام ومحكوم بحكمه.

=====

و كيف كان؛ فظهور العام في العموم، وكذا حجّيته في المخصص اللبّي لم ينثلما؛ بل هما باقيا على حالهما، بخلاف المخصص اللفظي، فإن الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت العام أو الخاص، ولذا لا يمكن إحرازه بشيء منهما.

(1) أي: كأن الملقى إلى العبد - وهو العام - لا يعمّ الخاص من رأس؛ لسقوط حجّية ظهوره في أفراد الخاص وإن كان نفس الظهور باقيا.

(2) أي: لا يعمّ الخاص من رأس، والضمير المستتر في «كان» راجع إلى العام، يعني:

لا يعمّ العام الخاص حقيقة لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم في المخصص المتصل، فالعام من أول الأمر لا يشير إلى الخاص المتصل، وهذه التوضيحات المذكورة في «منتهى الدراية، ج 3، ص 527» مع تصرّف ما.

قوله: «و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته» إشارة إلى توهم ودفعه، فأما التوهم - وهو عدم حجّية العام في الفرد المشتبه بلا فرق بين كون العام المخصص بالمخصص اللبّي واللفظي - فيقال في تقريبه: العام مخصص بالقطع، فيسقط عن الحجّية في الفرد المشتبه، كسقوطه عنها فيه عند تخصيصه بالمخصص اللفظي، لأننا نعلم بعدم إرادة العدو في كلا الموردين، فلا يجوز العمل بالعام فيهما.

و حاصل الدفع: أن المخصص اللبّي وهو القطع لا يمنع عن حجّية ظهور العام إلا في الأفراد التي علم انطباق الخاص عليها، فهو في الأفراد المشتبه حجة بلا مانع، إذ الخاص هو العلم، والشاهد على كون العام حجة في الفرد الذي يحتمل انطباق الخاص اللبّي عليه هو: صحة مؤاخذه المولى على مخالفة العبد له في عدم إكرام بعض جيرانه باحتمال كونه عدوا للمولى، وعدم صحة اعتذار العبد عن هذه المخالفة بمجرد احتمال العداوة، فصحة مؤاخذه المولى وعدم صحة اعتذار العبد يشهدان بحجّية العام في الفرد المشتبه؛ إذ مخالفة غير الحجة لا توجب حسن المؤاخذه.

متصلا، و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته؛ إلا فيما قطع أنه عدوّه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه، لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

و بالجملة: كان بناء العلماء على حجّيتها (1) بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك (2)، و لعلّه (3) لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجّتين هناك، تكون قضيتهما (4) بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام، كأنّه لم يعمّه حكما من رأس، و كأنّه لم يكن بعام، بخلافه هاهنا فإنّ الحجة الملقاة ليست إلا واحدة، و القطع بعدم إرادة إكرام العدو في «أكرم جبراني» مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه (5) على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بد من أتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه (6).

و كيف كان؛ فإنّ السيرة المألوفة بين العقلاء قد استقرت على حجّية أصالة الظهور، مع احتمال إرادة خلاف الظاهر، و عدم رفع اليد عنها بمجرد احتمال إرادة خلافه، و عليه: فتكون أصالة العموم في المقام في مشكوك العداوة في المثال هي المرجح.

=====

(1) أي: حجّية أصالة الظهور بالنسبة إلى الفرد المشتبه كمحتمل العداوة.

(2) أي: بخلاف الخاص اللفظي الذي اشتبه مصداقه، و المراد بقوله: «هاهنا» المخصص اللبّي.

(3) أي: لعل بناء العقلاء على حجّية أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه هنا دون هناك، «لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما» أي: المخصص اللفظي و اللبّي.

(4) أي: تكون قضية حجّتين في المخصص اللفظي، بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام؛ كأن العام لم يعم الخاص الخارج حكما من رأس، و كأنّه لم يكن بعام، بخلاف العام في المخصص اللبّي، «فإنّ الحجة الملقاة ليست إلا واحدة».

(5) بيان لحجّية العام في الفرد المشتبه في المخصص اللبّي بتقريب: أن غرض الحكيم إن كان حجّية ظاهر كلامه إلا مع العلم بخلافه، فله إلقاء كلامه على وفق هذا الغرض، و حينئذ لا بد من اتباع ظاهره إلا إذا قامت حجة على خلافه، و من المعلوم: عدم قيام حجة على خلاف ظاهر العام في الفرد المشتبه، فلا بد من اتباع ظاهره في الفرد المشتبه.

(6) على خلاف كلام المتكلم الحكيم.

بل (1) يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال: في مثل «لعن الله بني أمية قاطبة» أن فلانا وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم (2)، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا، فينتج إنه ليس بمؤمن، فتأمل جيدا (3).

=====

(1) غرضه هو: الترفي من إخراج المشتبه عن حكم الخاص بسبب التمسك بالعام إلى إخراجه عن موضوعه و مصداقيته له بأن يقال: إن العام في مثل: «لعن الله بني أمية قاطبة» يدل على جواز لعن من شك في إيمانه منهم، و من المعلوم: عدم جواز لعن المؤمن، فلا بد أن يكون جائز اللعن غير مؤمن، فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من أفراد الخاص و هو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقا للخاص، بأن يقال: إن فلانا جاز لعنه، و كل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - مشكوك الإيمان - ليس بمؤمن، و يترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص.

و المتحصل: أنه قد استدل المصنف «قدس سره» على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما إذا كان المخصص لبيّا بوجوه:

1 - صحة مؤاخذه المولى عبده إذا لم يكرم واحد من جيرانه، لاحتمال عداوته للمولى.

2 - حسن عقوبته على مخالفته.

3 - عدم صحة الاعتذار من العبد بمجرد احتمال العداوة.

(2) أي: «لعن الله بني أمية قاطبة» فيقال: إن فلانا - كعمر بن عبد العزيز - وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان عموم جملة «لعن الله بني أمية قاطبة» أي جميعا، و من جاز لعنه فليس بمؤمن، فينتج أن فلانا ليس بمؤمن وإلا لما جاز لعنه كما عرفت.

(3) لعله إشارة إلى أنه لو علمنا وجود المؤمن فيهم لما جاز لعنه قطعاً، فلا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك إيمانه؛ إذ بعد العلم بوجود مؤمن فيهم تنحصر حجية العام بما سوى المؤمن منهم، فلا يستكشف حينئذ به أن الفرد المشكوك غير المؤمن حتى يجوز لعنه، فلا فرق حينئذ بين المخصص اللفظي و اللبّي في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ إلا إن يقال: إن مجرد احتمال كون الفرد المشكوك من مصاديق الخاص غير كاف بعد جريان أصالة العموم ببناء العلماء في مشكوك الخروج.

لا يخفى (1): أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من

=====

### إيقاظ استصحاب العدم الأزلي

(1) المقصود من هذا الكلام هو: إثبات حكم العام للفرد المشكوك بواسطة نفي عنوان الخاص عنه بالأصل إذا كان مسبقاً بالعدم، فالغرض هو: فتح باب لإجراء حكم العام في الفرد المشتبه في الخاص اللفظي المجمل مصداقاً، الذي اختار المصنف فيه: عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم المشتبه بالشبهة المصدقية، دون الخاص اللفظي الذي اختار فيه جواز الرجوع إلى العام في الفرد المشتبه.

ص: 311

المتصل، لَمَّا كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شدَّ - ممكناً، المثال الثاني؛ لأن موضوع حكم العام في المثال الأول هو العالم الزاهد، وفي المثال الثاني هو العالم اللامقبل على الدنيا. وحينئذ إذا شك في مورد في تحقيق عنوان العام؛ كالعلم، أو الزهد، أو عدم الإقبال على الدنيا؛ فإن أمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعي وجودي كاستصحاب زهد الفرد المشتبه في المثال الأول، واستصحاب عدم إقباله على الدنيا في المثال الثاني، فيحكم عليه بحكم العام أو استصحاب عدم زهد الفرد المشكوك، فينفي عنه حكم العام، وإن لم يمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعي - لعدم حالة سابقة له - فالمرجع فيه الأصول العملية من البراءة، والاحتياط، والتخيير على حسب الموارد.

=====

و كيف كان؛ فهذا القسم من المخصص المتصل خارج عن محل الكلام؛ بل محل الكلام هو القسم الثاني؛ الذي أشار إليه بقوله: «كالاستثناء من المتصل»، مما يكون التخصيص فيه بلسان الإخراج عن العام كالغاية أو الشرط.

فالاستثناء مثل: «أكرم العلماء إلا إن قبلوا على الدنيا»، والغاية مثل: «أكرم العلماء إلى أن قبلوا على الدنيا»، والشرط مثل: «أكرم العلماء إن لم قبلوا على الدنيا»، وتخصيص العام به كتخصيصه بالمنفصل لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص، كما أشار إليه بقوله: «إن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل»، فالتخصيص لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص، بل هو بعد التخصيص معنون بكل عنوان كان معنونا به قبل التخصيص كالهاشمية والعربية والعجمية وغيرها مما كان ثابتاً للعام قبل التخصيص، من غير دخل لها في الموضوع وهو العالم، فلم يصر الباقي تحت العام معنونا بعنوان خاص.

الرابع: الفرق بين العدم المحمولي و العدم النعتي.

الفرق بينهما يمكن بأحد وجوه:

1 - الوجود و العدم إن لوحظت إضافتهما إلى الماهية بمعنى: أنها إما موجودة أو معدومة كان الوجود و العدم حينئذ محمولين، فيسمى الوجود و العدم بالمحمولين تارة، و بمفادي كان التامة و ليس التامة أخرى.

و أمَّا إذا كان لحاظ الوجود من قبيل لحاظ وجود العرض بالإضافة إلى وجود معروضه أو عدمه بالإضافة إليه كان الوجود و العدم حينئذ نعتيين، و يعبر عنهما بالوجود و العدم



فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة: أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل يتَّح به أنه مما بقي تحته، مثلا: إذا شكَّ أن امرأة النعتين تارة، و بمفادي كان الناقصة و ليس الناقصة أخرى.

=====

2 - الوجود و العدم النعتيين يحتاجان في تحققهما إلى وجود موضوع محقق في الخارج، و يستحيل تحققهما بدونه؛ و ذلك لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

هذا بخلاف الوجود و العدم المحموليين فإنهما لا يحتاجان إلى وجود موضوع محقق في الخارج قبل تحققهما، غاية الأمر: يحتاج الوجود المحمولي إلى وجود العلة و عدمه إلى عدمها.

3 - إنه يمكن ارتفاع الوجود و العدم النعتيين بارتفاع موضوعهما؛ من دون لزوم ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتا، هذا بخلاف الوجود و العدم المحموليين حيث لا يمكن ارتفاعهما معا، فإنه من ارتفاع النقيضين. و الوجه في إمكان ارتفاع الوجود و العدم النعتيين بارتفاع موضوعهما: أن الشيء قبل وجوده لا يكون متصفا بوجود الصفة و لا بعدمها؛ لأن الاتصاف فرع وجود المتصف. هذا معنى ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما.

هذا بخلاف الوجود و العدم المحموليين حيث يكون ارتفاعهما مستلزما لارتفاع النقيضين المستحيل ذاتا.

إذا عرفت هذه الأمور: فاعلم: أن استصحاب العدم الأزلي إنما يتم بناء على أخذ عدم الخاص في موضوع الحكم بنحو العدم المحمولي الراجع إلى فرض موضوع الحكم مركبا من جزئين أحدهما عنوان العام و الآخر عدم عنوان الخاص؛ بأن يؤخذ عدم الخاص بما هو مفاد ليس التامة جزءا للموضوع فيقال: إن أحد الجزئين و هو الجزء الوجودي أعني: عنوان العام محرز بالوجدان، و الجزء الآخر و هو الجزء العدمي أعني: عدم الخاص محرز بالأصل، فيحرز بهذا الأصل دخول الفرد المشكوك في العام، و يحكم عليه بحكم العام.

و أما بناء على أخذ عدم الخاص في موضوع الحكم بنحو العدم النعتي الراجع إلى فرض الموضوع، و هو العام المتصف بعدم الخاص؛ بأن يكون عدم الخاص مأخوذا بما هو مفاد ليس الناقصة: فلا يتم إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي؛ و ذلك لعدم حالة سابقة له، و ذلك لعدم اتصاف الذات بعدم الخاص؛ لأنها حين توجد توجد إما متصفة به أو بعدمه. و لذا قال المصنف: «فلا أصل يحرز أنها قرشية»، يعني: لا- يجري الأصل في العدم النعتي لعدم الحالة السابقة له. إذ لم يكن زمان وجدت فيه المرأة لا- قرشية و لا- غير قرشية حتى يستصحب.

تكون قرشية، فهي وإن كانت وجدت إمّا قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح و لهذا نفى المصنف هذا الأصل و أبدله بأصالة عدم الانتساب الراجع إلى الأصل في العدم المحمولي؛ لدوران أمر الانتساب فيها حين وجودها بين الوجود و العدم، فعدم الانتساب عدم محمولي، و مفاد كان التامة لأجل لحاظه بالإضافة إلى الماهية أعني: ماهية الانتساب.

=====

ثم قد عرفت في المقدمة: أن ما أفاده من جريان الأصل في العدم المحمولي مبني على عدم تعنون العام بعنوان وجودي أو عدمي كالمثال المذكور، فإن المرأة التي ترى الدم إلى خمسين لم تقيّد بقيد عدميّ و هو عدم قرشيتها، و الخاص إنما أخرج المرأة القرشية عن العام، فالباقي تحت العام بعد التخصيص المرأة المعلوم عدم قرشيتها، و التي لم يثبت انتسابها إلى قريش. فأصالة عدم الانتساب إليه تثبت فردية هذه المرأة للعام، فتصير محكوما بحكمه، فعلى هذا المبني لا يقيّد العام بقيد عدميّ إذا كان الخاص أمرا وجوديا كقوله: «كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلاّ- إن تكون امرأة من قريش»، و كذا لا- يقيّد بقيد وجودي إذا كان الخاص أمرا عدميا كقوله: «أكرم العلماء غير الفساق».

و كيف كان؛ فالتخصيص لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص، فلو صح هذا المبني لصح استصحاب العدم الأزلي لإحراز دخول الفرد المشكوك في العام، فيقال في مثال المتن: إن هذه المرأة لم يكن بينها وبين قريش انتساب، و بعد وجودها يشك في انتقاض عدم الانتساب، فيستصحب، و يكفي في إثبات حكم العام - أعني: تحييض المرأة إلى خمسين عاما - استصحاب عدم الانتساب بينها وبين قريش؛ إذ المفروض كما عرفت:

أن المرأة المحكومة بالتحويض إلى خمسين لم تقيّد بقيد، فالمرأة غير القرشية و المرأة التي لم يتحقق انتساب بينها وبين قريش مندرجتان تحت العام، و عدم الانتساب المزبور يكون بمفاد ليس التامة، و استصحابه كاف في إدراج المرأة المشكوكة القرشية فيمن تحييض إلى خمسين؛ لما عرفت غير مرة: من عدم تعنون العام بعنوان خاص.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح استصحاب العدم الأزلي في المقام، و تركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار. فنكتفي بتوضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «كان إحراز المشتبه» جواب لما في قوله: «لما كان غير معنون» المراد بالأصل الموضوعي هو الأصل المنقح لموضوع العام لإجراء حكمه عليه، و بهذا الأصل يخرج المقام عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأن هذا الأصل الموضوعي كالعلم بفردية شيء

إنّها ممّن لا تحيض إلا إلى خمسين، لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضا (1) باقية تحت ما دلّ على أن المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف (2).

للعام في لزوم ترتيب حكمه عليه.

=====

قوله: «إلا ما شذ» كموارد تعاقب الحاليتين، كما إذا طرأ كل من الفسق والعدالة مثلا على شخص، ولم يعلم المتقدم منهما فإن الأصل لا يجري في شيء منهما، ولا يحكم فيه بحكم العام؛ لكن موارد تعاقب الحاليتين في غاية الندرة، ففي غالب الموارد يمكن إحراز المصداق المشتبه بالأصل الموضوعي.

قوله: «فبذلك يحكم عليه بحكم العام» يعني: فبالأصل الموضوعي يحكم على الفرد المشتبه بحكم العام.

قوله: «وإن لم يجز التمسك به بلا-كلام» يعني: وإن لم يجز التمسك بالعام بلا كلام، لكونه تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية، وقد عرفت: أنه مما لا يجوز؛ وإن جوزه المصنف في خصوص ما إذا كان المخصص لبيّنا.

وكيف كان؛ فالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية مع الغض عن الأصل الموضوعي غير جائز، لكنه بعد إحراز فردية المشتبه للعام بالأصل الموضوعي لا مانع من التمسك بالعام؛ لخروجه حينئذ عن التمسك به في الشبهة المصدقية كما تقدم.

قوله: «فلا أصل يحرز أنها قرشية» يعني: الأصل الجاري في عدم النعتي، ووجه عدم جريان هذا الأصل واضح؛ لعدم الحالة السابقة له، و لذا نفى المصنف هذا الأصل وأبدله بأصالة عدم الانتساب الذي هو عدم محمولي.

(1) يعني: كالمرأة غير القرشية، فكل امرأة تحيض إلى خمسين، والخارج هي المرأة القرشية.

(2) يعني: فتأمل تعرف، حتى لا تتوهم التعارض بين أصالة عدم الانتساب إلى قريش، وبين عدم الانتساب إلى غير قريش، ويسقط الأصل المزبور عن الاعتبار؛ وذلك لأن التعارض فرع ترتب الأثر على كل من المتعارضين، وليس المقام كذلك؛ إذ لا أثر لأصالة عدم الانتساب إلى غير قريش، بعد وضوح: كون موضوع الحكم بالتحيض نفس المرأة؛ لا بقيد كونها من غير قريش حتى تصح دعوى جريان أصالة عدم الانتساب بينها وبين غير قريش.

فالمحصل: أن موضوع الحكم بالتحيض إلى خمسين سنة نفس المرأة، والمانع عن ذلك انتسابها إلى قريش، فإذا زال هذا المانع بالأصل حكم بتحريضها إلى خمسين.

ربما يظهر عن بعضهم: التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة و كيف كان؛ فالأصل ينفي عنوان الخاص في الفرد المشتبه، و حينئذ فيشمله العام و يترتب عليه حكمه، و ليس المراد من نفي الأصل ترتيب آثار العام حتى يقال: إنه مثبت و المصنف لا يقول بحجية الأصل المثبت.

=====

## وهم وإزاحة

(1) و قبل توضيح هذا الوهم لا بد من بيان مورد هذا الوهم فنقول: إن التمسك بالعام في المورد المشكوك على نحوين:

الأول: أن يكون الشك من جهة احتمال التخصيص؛ كأن يشك في شمول:

«و أوفوا بالنذور» مثلا للنذر، مع نهي الوالد، و من المعلوم: أن حال هذا القسم من الشك حال ما تقدم طابق النعل بالنعل.

الثاني: أن يكون الشك لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى. هذا القسم الثاني هو مورد هذا الوهم.

و توضيح هذا الوهم يتوقف على مقدمة و هي: أن دليل الحكم تارة: يكون متعرضا لحكم عنوان من العناوين الأولية، نظير الأمر بالوضوء مثلا، و أخرى: يكون متعرضا لحكم عنوان من العناوين الثانوية؛ كدليل النذر، أو وجوب إطاعة الوالدين أو السيد أو الزوج و غيرها من الموارد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه إذا كان الوضوء موردا للنذر، و كان الأمر المتعلق به بعنوانه الأولي مجملا، فلا يعلم بأن الوضوء الواجب هل هو الوضوء بمطلق الماء و لو كان مضافا، أو بالماء المطلق فيشك في صحة الوضوء إذا كان بالماء المضاف، فيمكن رفع هذا الشك و الحكم بصحة الوضوء بعموم دليل مثبت لحكم لعنوان ثانوي، كدليل النذر، فيتمسك بعموم أدلة وجوب الوفاء بالنذر لصحة هذا الوضوء، و حكم ببراءة ذمة الناذر عن النذر، فإن مقتضى عموم أدلة وجوب الوفاء هو: وجوب هذا الوضوء وفاء بالنذر، فيجب إتيانه، و من المعلوم: أن كل ما يجب إتيانه فهو صحيح؛ للقطع بأن الباطل لا

احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل: «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلقا للنذر؛ بأن يقال (1): وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم، وكل ما يحجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا؛ للقطع (2) بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك (3) بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات، وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

يجب إتيانه، ولهذا تمسك بعضهم بعموم أدلة وجوب الوفاء بالنذر لصحة الوضوء أو الغسل إذا تعلق به النذر، وقد عرفت وجه الصحة.

=====

(1) إشارة إلى ما ذكرناه من تقريب التمسك بعموم أدلة النذر على صحة الوضوء بالماء المضاف.

(2) تعليل لقوله: «وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا»، وهذا يكون أمرا واضحا وضروريا، إذ لا معنى لوجوب الوفاء بالنسبة إلى العمل الفاسد الذي لا يتعلق به أمر حتى يجب امتثاله، ويمكن جعل الدليل بصورة القياس الاقتراني من الشكل الأول فيقال: الإتيان بهذا الوضوء واجب، وكما كان الإتيان به واجبا كان صحيحا، فينتج الإتيان بهذا الوضوء كان صحيحا.

أما الصغرى: فعموم وجوب الوفاء بالنذر، وأما الكبرى: فللتلازم بين وجوب الوفاء والصحة.

(3) أي: التمسك بالعام في حكم الفرد المشكوك من غير ناحية الشك في التخصيص.

تقريب التأييد: أنه إذا صح الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر بالنذر، مع القطع بطلانهما بدون النذر، فصحة الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر تكون بطريق أولى.

وأما وجه تعبيره بالتأييد دون الدليل - أي: لم يقل: وربما يدل على ذلك - لاحتقال أن تكون صحة الإحرام قبل الميقات، وصحة الصوم في السفر بالنذر من جهة الأدلة الخاصة كالروايات الواردة في باب نذر الإحرام قبل الميقات ونذر الصوم في السفر، ومع هذا الاحتمال لا يصح التعبير بالدليل؛ إذ ليس في الدليل احتمال آخر.

ومن هنا ظهر الفرق بين الدليل والتأييد، وهو وجود احتمال الخلاف في التأييد دون الدليل.

و كيف كان؛ فينبغي لنا أن نتكلم في هذه المسألة في مقامين:

الأول: في صحة هذا النذر وفساده.

الثاني: في صحة الإحرام قبل الميقات، و الصوم في السفر بالنذر.

أما المقام الأول: فلا شبهة في أن صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجحا، فلا يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلا عن المرجوح؛ لأن ما كان لله تعالى لا بد من أن يكون راجحا حتى يصلح للتقرب به إليه تعالى، فإن المباح لا يصلح أن يكون مقربا، فإذن: لا بد أن يكون متعلقه عملا صالحا لذلك.

وعلى ضوء ذلك: فإذا شك في رجحان عمله و عدمه لم يمكن التمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لفرض: أن الشبهة هنا مصداقية، وقد عرفت فيما سبق: أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، بل هو من أظهر أفراد التمسك به فيها، ولعل من يقول به لم يقل بجوازه في المقام يعني: فيما إذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنوانا وجوديا، كما هو المفروض هنا، فإن موضوع وجوب الوفاء بالنذر قد قيّد بعنوان وجوديّ وهو عنوان الراجح.

وعليه: فلا- يمكن الحكم بصحة الوضوء بمائع مضاف من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر؛ لفرض: أن الشك في رجحان هذا الوضوء، و معه كيف يمكن التمسك به؟ فالنتيجة: أنه لا- يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بمائع مضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر.

و أما المقام الثاني: فلأن الالتزام بصحة الإحرام قبل الميقات، و صحة الصوم في السفر من جهة النذر ليس من ناحية التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، بل هو من ناحية الروايات الخاصة الدالة على صحتها كذلك بالنذر، و على ذلك: فإما أن نجعل هذه الأدلة مخصصة لما دل على اشتراط صحة النذر برجحان متعلقه، و إما أن نقول بكفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائي «قدس سره» في العروة؛ كما في «محاضرات في أصول الفقه، ج 5، ص 234» مع تصرّف ما.

بقي الكلام في بيان الروايات فنقول: إن الروايات في الإحرام قبل الميقات و الصوم في السفر متعارضة؛ إذ هناك روايات تدل على صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر، و روايات تدل على عدم جواز الإحرام قبل الميقات، و كذلك روايات الصوم في السفر.

و مما يدل على صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر؛ ما رواه الشيخ في الاستبصار باسناده عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن رجل جعل لله عليه شكرا

و التحقيق (1) أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعموميات المتكفلة لأحكام أن يحرم من الكوفة. قال: «فليحرم من الكوفة و ليف لله بما قال» (1). و بهذا المضمون روايات أخرى تركناها رعاية للاختصار.

=====

و مما يدل على صحة الصوم في السفر بالنذر: رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن الرضا «عليه السلام» قال: سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال:

«يصوم أبدا في السفر و الحضر» (2).

و من الروايات الدالة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبيد الله بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال «عليه السلام»: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» لا ينبغي لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها» (3).

و في معناه روايات أخرى. و مما يدل على حرمة الصوم في السفر: ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يقول: لله علي أن أصوم شهرا أو أكثر من ذلك أو أقل، فعرض له أمر لا بد له من أن يسافر أو يصوم و هو مسافر، قال «عليه السلام»: «إذا سافر فليفطر لأنه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيرها و الصوم في السفر معصية» (4).

(1) هذا دفع الوهم المزبور و إزاحة له، توضيحه يتوقف على مقدمة و هي: أن الحكم الشرعي الثابت لموضوعه لا يخلو عن قسمين ينقسم الثاني إلى قسمين:

الأول: أن يكون ثابتا للشيء بعنوانه الأولي يعني: بالنظر إلى ذاته كالإباحة الثابتة لعنوان الماء و التمر و الحنطة، و نحوها من العناوين الأولية الذاتية.

الثاني: أن يكون ثابتا للشيء بعنوانه الثانوي يعني: بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته، كعنوان العسر و الحرج، و النذر، و الشرط، و الضرر، و إطاعة الوالدين و غيرها.

مثلا: إذا كان الموضوع ضروريا: فالحرمة العارضة عليه إنما هو بالنظر إلى عنوانه الثانوي و هو كونه ضروريا، و إلا فهو في ذاته مستحب، و كذا عدم الوجوب عارض على الصوم إذا صار حرجيا و إلا فهو في ذاته واجب في شهر رمضان.

ص: 319

1- التهذيب، ج 5، ص 53، ح 8، الاستبصار، ج 2، ص 163، ح 8.

2- الاستبصار، ج 2، ص 101، ح 6.

3- الكافي، ج 4، ص 319، ح 2 / التهذيب، ج 5، ص 55، ح 13 / الفقيه، ج 2، ص 302، ح 22.

4- التهذيب، ج 4، ص 328، ح 90.

العناوين الثانوية - فيما شك من غير جهة تخصيصها - إذا أخذ في موضوعاتها أحد وكيف كان؛ فالحكم الثابت للشيء بعنوانه الثانوي على قسمين:

=====

أحدهما: أن يكون ثابتا له مطلقا أي: بدون أن يكون ثبوت الحكم الشرعي بالعنوان الثانوي، مشروطا بثبوت حكم خاص لذلك الشيء نظرا إلى ذاته وبعنوانه الأولي.

و ثانيهما: بأن يكون ثبوت الحكم بالعنوان الثانوي للشيء مشروطا بأن يكون ذلك الشيء نظرا إلى ذاته وبعنوانه الأولي محكما بحكم خاص.

و الأول: كالحرمة الثابتة للغنم بعنوان ثانوي وهو عنوان كونها موطوءة، فإن ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الإباحة مثلا لها بعنوانها الذاتي الأولي، يعني: لم تؤخذ الإباحة للغنم بعنوانها الأولي شرطا في ترتب الحرمة عليها بعنوانها الثانوي - وهو كونها موطوءة - بل الحرمة تترتب عليها إذا صارت موطوءة، وإن فرض عدم ثبوت أي حكم شرعي لها بعنوانها الأولي أي: قبل صيرورتها موطوءة.

و الثاني: كصحة الصوم، وجوب صلاة الليل، والتصديق على الفقراء بالندى، وكذا وجوب إطاعة الوالد فإن الحكم الشرعي الثابت للشيء بعنوانه الثانوي في هذه الموارد مشروط بأن يكون ذلك الشيء محكما بحكم خاص نظرا إلى ذاته، وبعنوانه الأولي كالرجحان والاستحباب في مثال صحة الصوم، وجوب صلاة الليل والتصديق على الفقراء، والإباحة في وجوب إطاعة الوالدين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال للتمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية إذا كانت الأحكام الثابتة بها للأشياء من القسم الثاني، وهو أن يكون الحكم الثابت للشيء بعنوانه الثانوي مشروطا؛ بأن يكون ذلك الشيء محكما بحكم خاص نظر إلى ذاته وبعنوانه الأولي كمثل صحة الصوم بالندى، وجوب صلاة الليل، والتصديق على الفقراء به، وكذا وجوب إطاعة الوالد، وحينئذ فإذا تعلق النذر بفعل مشكوك الرجحان كالوضوء بالمائع المضاف كان أصل انعقاد النذر مشكوكا، ومعه لا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالنذر لإثبات صحة الوضوء، وكذا إذا أمر الوالد بفعل محتمل الحرمة كشرب التتن كان تحقق موضوع وجوب الإطاعة - وهو كون الفعل مباحا - مشكوكا، ومعه لا معنى للتمسك بعموم الطاعة؛ لأن التمسك بعموم الوفاء بالنذر في المثال الأول موقوف على إحراز الرجحان. و بعموم الطاعة في المثال الثاني موقوف على إحراز الجواز قبل العموم؛ إذ لا يمكن إثبات الرجحان والجواز بنفس العموم؛ لكونه مستلزما للدور الباطل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده المصنف في إزاحة الوهم تحت عنوان



الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية كما هو الحال (1) في وجوب إطاعة الوالد، و الوفاء بالنذر و شبهه في الأمور المباحة أو الراجعة (2) ضرورة (3): إنه معه لا يكاد يتوهم (4) عاقل أنه إذا شكّ في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم (5)؛ لا بأس بالتمسك به في جوازه، بعد إحراز التمكن منه و القدرة عليه فيما «و التحقيق»، و الضمير في قوله: «تخصيصها» يرجع إلى العمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية.

=====

فالمتحصل: أنه لا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالنذر لإثبات صحة الموضوع بالمنازع المضاف؛ لأن الشك في صحته بالمضاف يوجب الشك في انعقاد النذر، فيكون الشك في انطباق العنوان العام عليه لا في حكمه بعد إحراز عنوانه، فيمتنع التمسك به؛ لأن العمومات من قبيل الكبرى الشرعية فيتوقف استنتاج الحكم الشرعي منها على إحراز الصغرى، و مع الشك في الصغرى لا ينفع العلم بالكبرى في حصول العلم بالنتيجة.

(1) هذا إشارة إلى أمثلة لحكم العنوان الثانوي المشروط بثبوت حكم خاص للعنوان الأولي.

(2) أي الأمور المباحة. إشارة إلى شرط وجوب إطاعة الوالد، و الراجعة إشارة إلى شرط وجوب الوفاء بالنذر، و شبهه فإنه قد ثبت في محله: أن موضوع وجوب إطاعة الوالد هو المباح أو غير الحرام، و موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو الأمر الراجح في نفسه.

(3) تعليل لقوله: «لا مجال لتوهم الاستدلال» ضرورة: أنه معه أي: مع أخذ أحد أحكام العناوين الأولية في موضوعات أحكام العناوين الثانوية، و قد عرفت توضيح ذلك، و الضمير في «رجحانه» و «حليته» يرجع إلى الشيء.

(4) وجه عدم التوهم ما مر سابقا من: أن إثبات رجحان المنذور بدليل وجوب الوفاء بالنذر، و كذا إثبات حلية ما أمر به الوالد بدليل وجوب إطاعته تشبث بالدليل المتكفل للكبرى لإحراز الصغرى، نظير إحراز عالمية من شك في علمه بدليل وجوب إكرام العلماء، و هو باطل قطعاً.

(5) استدراك على ما أفاده في التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات «فيما إذا كان الشك من غير جهة تخصيصها» - أي: تخصيص العمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية.

و حاصل الاستدراك: أنه لا مانع من التمسك بعموم الدليل في إثبات جواز الشيء

لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها (1) في الحكم بجوازها (2)، وإذا كانت (3) محكومة بعناوينها الأولية بغير بعد إحراز القدرة عليه في القسم الأول من قسمي ثبوت الحكم للشيء بعنوانه الثانوي وهو: ثبوت الحكم له بعنوانه الثانوي مطلقاً أي: من دون اشتراطه بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولي كحرمة الفعل الضرري، حيث إنها ثابتة للضرر الذي هو عنوان ثانوي من دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الأولي، فإذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان في المنذور في انعقاد النذر، أو الإباحة في موضوع وجوب إطاعة الوالد، وشكنا في اعتبارهما فيهما، فلا مانع من التمسك بعموم دليلي وجوب الوفاء بالنذر، وإطاعة الوالد لوجوبهما؛ لكون الشك حينئذ شكاً في التخصيص، فلا مانع من التمسك بعمومهما لنفي اعتبار الرجحان والإباحة في موضوعي النذر والإطاعة.

=====

والضمان في «جوازه» و«منه» و«عليه» راجعة إلى شيء، وفي «به» راجع إلى عموم.

قوله: «لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً» يعني: فيما لم يؤخذ في موضوعات الأحكام بعناوينها الثانوية حكم من الأحكام الخمسة أصلاً. هذا إشارة إلى ثبوت الحكم للشيء بعنوانه الثانوي مطلقاً، بلا اشتراط كونه محكوماً بحكم خاص بعنوانه الأولي، بل الحكم الثانوي كان وارداً على جميع الأحكام الأولية.

(1) يعني: بعموم دليل أحكام الموضوعات بعناوينها الثانوية «في الحكم بجوازها».

(2) أي بجواز الشيء - وكان الأولي تذكير الضمير - فلو فرض أنه شك في جواز الموضوع بمائع مضاف، وتعلق به النذر، ولم يثبت جوازه بالعنوان الأولي، فلا بأس حينئذ بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، وإثبات جوازه به.

(3) يعني: وإذا كانت موضوعات الأحكام محكومة بعناوينها الأولية بغير الأحكام الثابتة لها بالعناوين الثانوية، والمقصود هو: بيان مطلب جديد غير ما تقدم ومضى.

وتوضيح ذلك: أن الحكم بعنوانه الأولي قد يكون لا اقتضائياً فلا يعارض الحكم بعنوانه الثانوي الاقتضائي، مثلاً: حلية الماء لا اقتضائي، و لهذا لا تعارض حرمة الطارئة لنهي الوالد عن شربه، أو وجوبه الطارئ لتوقف الحياة عليه، وهذا مما لا إشكال فيه إذ لا تعارض في البين.

وقد يكون الشيء بالعنوان الأولي مشكوك الحكم، فحينئذ يجوز ارتكابه بلحاظ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوي بلا مزاحمة أصلاً.

وقد يكون العنوان الأولي معلوم الحكم - كوجوب الموضوع - فإنه إذ طرأ عليه عنوان الضرر، وصار الموضوع ضرورياً، فلا محالة يقع التزاحم بين مقتضي الوجوب ومقتضي

حكمتها بعنوانيتها الثانوية وقع المزامحة بين المقتضيين، و يؤثر الأقرى منهما لو كان في البين؛ و إلا (1) لم يؤثر أحدهما، و إلا (2) لزم الترحيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ (3) بحكم آخر؛ كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب، و الآخر للحرمة مثلا.

و أما (4) صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه - و كذا الحرمة يكون الحكم الفعلي تابعا لأقرى المقتضيين لو كان أحدهما أقرى من الآخر، و لو كانا متساويين: تساقطا لقبح الترحيح بلا مرجح عقلا، فيحكم عليه بحكم آخر غير ما يقتضيه الدليلان - كالإباحة - يعني: بها العقلية - و هي التخيير - فيما إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب، و الآخر مقتضيا للحرمة.

=====

(1) يعني: و إن لم يكن أحدهما أقرى، بل كانا متساويين «لم يؤثر أحدهما».

(2) يعني: لو أثر أحدهما مع عدم كونه أقرى «لزم الترحيح بلا مرجح»، و هو باطل عقلا.

(3) يعني: فليحكم على الشيء حين تساوي المقتضيين بحكم آخر كالإباحة فيما إذا كان أحد المقتضيين مقتضيا للوجوب، و الآخر للحرمة.

(4) يعني: و أما الجواب عن التأييد الذي ذكره المستدل من «صحة الصوم في السفر...» إلخ، قوله: «و أما صحة الصوم في السفر...» إلخ. شروع في بيان الجواب عن التأييد الذي ذكره المستدل بالعمومات لإحراز حكم الفرد المشتبه من غير جهة التخصيص.

### و قد أجاب المصنف عن هذا التأييد بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «فإنما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها»، و حاصل هذا الوجه: يرجع إلى إثبات الرجحان في الصوم في السفر، و الإحرام قبل الميقات، و الكاشف عن هذا الرجحان هو: النص الخاص الدال على صحة الصوم في السفر، و الإحرام قبل الميقات بسبب النذر، بحيث لو لا هذا النص لكان كلاهما باطلا؛ لما دلّ من النص و الإجماع على بطلانها.

و المتحصل: أن دليل صحة النذر فيهما يكشف عن رجحانها؛ لا أن عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل على صحة النذر فيهما حتى يقال بصحة التمسك بالعام، و إن لم يكن الشك من جهة التخصيص.

الوجه الثاني من وجوه الجواب: هو ما أشار إليه بقوله: «و إما لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما»، و حاصله: صيرورة الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات راجحين حين تعلق النذر بهما؛ لانطباق عنوان راجح عليهما ملازم للنذر، أو مقارن له؛ إذ لو

الإحرام قبل الميقات، فإنما هو لدليل خاص، كاشف عن رجحانهما ذاتا في السفر وقبل الميقات، وإنما (1) لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر، وإما كان النذر علة لذلك العنوان لزم تأخر الرجحان عن النذر، وكونه ناشئا منه وهو ينافي ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فالجمع بينه وبين ما دل على صحة النذر في هذين الموردين يقتضي أن يكون الرجحان في المتعلق قبل النذر، أو في رتبته، فليسا خارجين عن عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر.

=====

الوجه الثالث من وجوه الجواب: ما أشار إليه بقوله: «هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل» يعني: ما دل على صحة نذر الصوم والإحرام في السفر وقبل الميقات؛ لأنه أخص من عموم دليل اعتبار الرجحان في المنذور قبل تعلق النذر به، ومقتضى التخصيص به هو: الاكتفاء بالرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

وحاصل هذا الوجه الثالث: هو الالتزام بتخصيص أدلة اعتبار الرجحان في متعلق النذر؛ بما دل على صحة الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات بالنذر فيقال: إنه يعتبر في متعلق النذر الرجحان إلا في هذين الموردين؛ فيجمع بين عموم ما دل على اعتبار الرجحان في المنذور، وبين ما دل على صحة النذر في المثاليين بعدم اعتبار الرجحان فيهما قبل النذر، وكفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر، فلو كان المنذور مرجوحا في نفسه لم ينعقد النذر وإن صار بسبب النذر راجحا إلا في هذين الموردين. فإنه ينعقد النذر فيهما على أن يؤتى بهما على وجه العبادة والتقرب بهما منه تعالى.

والمصنف فصل بين هذا الوجه الثالث، وبين الوجهين المتقدمين بالإشكال على الوجه الثاني، وكان الأفضل بل اللازم تعرضه لهذا الوجه الثالث بعد الوجهين بلا فصل، إلا إن يقال: إن الإشكال لا يختص بالوجه الثالث، بل يرد على الوجه الثاني أيضا، فلذا أخره عنه. توضيح العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) إشارة إلى توهم وهو: أن الرجحان الذاتي إن كان ملزما اقتضى تشريع الوجوب، وإن لم يكن ملزما اقتضى تشريع الندب، مع إنه ليس كذلك ضرورة:

حرمتهما لولا النذر، وعدم تشريع الوجوب إلا بعد النذر، وهذا كاشف عن عدم الرجحان الذاتي لهما قبله أصلا.

وحاصل الدفع: «إنما لم يؤمر بهما استحبابا، أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر» أي:

يرتفع مقارنا لوجود النذر لا متأخرا عنه؛ بأن يكون معلولا له، وإلا يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، فيرجع الإشكال.

لصيورتهم (1) راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك (2)، كما ربما يدل عليه ما في الخبر، من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت.

لا يقال (3): لا يجدي صيورتهم راجحين بذلك في عباديتهما، ضرورة: كون وكيف كان؛ فخلاصة الكلام في دفع التوهم المزبور هو: أن مجرد وجود المقتضي - على فرض وجوده - لا يكفي في تشريع الحكم؛ بل لا بد من عدم المانع أيضا، فافتران رجحان الصوم ذاتا في السفر، وكذا الإحرام قبل الميقات بوجود المانع يمنع عن تشريع الاستحباب قبل النذر بهما، فبالنذر يرتفع المانع ويؤثر المقتضي في التشريع بلا مانع بعد ارتفاع هذا المانع مقارنة لوجود النذر؛ لئلا يلزم تعلق النذر بالمرجوح، مع إنه لا بد من تعلقه بالراجح، ولذا قال المصنف: - على ما في أكثر النسخ - «مع النذر»، ولم يقل «بالنذر».

=====

(1) أي: صيرورة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات راجحين قبل تعلق النذر بهما، وقد تقدم توضيح هذا الوجه الثاني من وجوه الجواب عن التأييد المذكور، فلا حاجة إلى التكرار.

(2) أي: راجحين، كما يدل على هذا الوجه الثاني: «ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت» في عدم الرجحان، فكما لا رجحان في الصلاة قبل الوقت، فكذلك في الإحرام قبل الميقات، فهذا الخبر يدل على عدم الرجحان في الإحرام قبل الميقات؛ بل الرجحان يحدث للمتعلق حين تعلق النذر بهما، وإنما عبر المصنف بقوله: «كما ربما يدل» دون «كما يدل»؛ لأجل احتمال وجود الرجحان في ذات الصلاة قبل الوقت، غاية الأمر: أن هناك مانعا عن الجعل يرتفع ذلك المانع بدخول الوقت، فيرجع إلى الوجه الأول وهو ما ذكره بقوله: «فإنما هو لدليل خاص».

و من هنا يظهر الفرق بين الوجهين، وحاصله: أن الرجحان على الوجه الأول: يكون باقتضاء الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، وعدم الجعل فعلا على طبق الرجحان الذاتي إنما يكون لمانع يرتفع بالنذر. وعلى الوجه الثاني: لا يكون الرجحان في ذاتهما أصلا؛ بل يحدث الرجحان بطرؤ عنوان راجح ملازم لوجود النذر المتعلق بهما، فيفترق الوجهان في كون الرجحان في ذاتيهما على الأول، وفي الخارج عن ذاتيهما على الثاني، كما أنهما يشتركان في تلازم الرجحان الفعلي مع النذر.

(3) هذا إشكال على الوجه الثاني الذي تعرض له بقوله: «و إما لصيورتهم راجحين».

وحاصل الإشكال: أن الرجحان الناشئ من قبل النذر لا يجدي في عبادية الصوم والإحرام اللذين هما من العبادات قطعا؛ إذ الأمر بالفداء بالنذر توصلي لا تعبدي، فلا يندفع إشكال عبادية الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات بهذا الوجه الثاني، لأن

وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان.

فإنه يقال (1): عباديتهما إنما تكون لأجل كشف (2) دليل صحّتهما عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما.

هذا (3) لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل (4)، وإلا (5) أمكن أن يقال: بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عباديا، و متقرّبا بهما منه تعالى، فإنه (6) وإن لم الرجحان الآتي من قبل النذر غير كاف في العبادية؛ إذ لا شبهة في لزوم الإتيان بهذا الصوم والإحرام بعد النذر بقصد القرية.

=====

ومن المعلوم: أن قصد القرية يلزم العبادة، ولا عبادية لهما؛ إذ قبل تعلق النذر لم يكونا عبادة، وبعد تعلق النذر لم يدل دليل على وجوب قصد القرية؛ لأن الدليل منحصر في «أوفوا بالنذور»، وهو لا يدل على لزوم قصد القرية، «ضرورة: كون وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه الإتيان بالمنذور» فقط «بأيّ داع كان». هذا بخلاف ما لو ثبت رجحانها قبل تعلق النذر كما هو مقتضى الوجه الأول.

قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «لا يجدي» يعني: أن وجوب الوفاء الناشئ عن الرجحان الآتي من قبل النذر توصللي، فلا يجدي في عبادة الصوم والإحرام المنذورين إذ لا منشأ لها كما عرفت.

(1) هذا دفع للإشكال عن الوجه الثاني، وحاصل الدفع: أن العبادية لم تنشأ من الرجحان الآتي من قبل النذر، بل نشأت من انطباق عنوان راجح على الصوم والإحرام ملازم لتعلق النذر، بحيث لا يتحقق ذلك العنوان إلا حين النذر، فعباديتهما ناشئة عن ذلك العنوان، لا عن النذر حتى يرد عليه بعدم كفاية الرجحان الناشئ عن النذر.

(2) هذا الكشف إنما يكون بدلالة الاقتضاء.

(3) إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها المصنف عن التأييد المزبور، وقد تقدم توضيح هذا الوجه فلا حاجة إلى التكرار رعاية للاختصار.

(4) أي: الدليل الدال على صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر.

(5) يعني: ولو قلنا بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر، قبل تعلق النذر به بالدليل الدال على صحة نذرهما والاكتفاء برجحانهما الناشئ من قبل النذر.

(6) أي: الناذر وهذا إشارة إلى إشكال بتقريب: أن القدرة على إيجاد المنذور شرط في صحة النذر قطعا وهذا الوجه الثالث - وهو الاكتفاء بالرجحان الناشئ من قبل النذر في صحة النذر - يستلزم عدم القدرة على المنذور، وذلك لأنه قبل النذر لا رجحان ولا

يتمكّن من إتيانهما كذلك (1) قبله إلا أنه (2) يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيّداً.

بقي شيء (3) وهو: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم عبادة للصوم والإحرام، فلا يتمكن من الإتيان بهما على وجه العبادة، فلا يتعلق به، لأنه غير مقدور وعدم تعلقه به يكشف عن كفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته.

=====

(1) أي: على وجه العبادة.

(2) إشارة إلى دفع الاشكال المزبور.

وحاصل الدفع: أن الإتيان بهما كذلك قبل النذر وإن كان غير مقدور، ولكن المعتبر في النذر عقلاً هو: القدرة على المنذور حين العمل في ظرف الوفاء بالنذر؛ لا حين عقد النذر أو قبله، ومن المعلوم: أنه حين العمل بالنذر يتمكن الناذر من الإتيان بهما متقرباً إلى الله تعالى؛ وذلك لوجوبهما بسبب النذر، فعدم القدرة حين النذر أو قبله لم يقدح في تعلق النذر بهما لكفاية القدرة الحاصلة لهما بعد تعلق النذر بهما، الموجبة لرجحانهما، وعبادتهما بعده، فيصح الإتيان بهما على وجه العبادة.

وقد أشار إليه بقوله: «ولو بسببه» أي: بسبب النذر؛ إذ المعتبر من الرجحان المقرب ما يكون حاصلًا في ظرف الفعل، إذ به يكون المنذور مقدورًا في ظرف الوفاء بالنذر، وهذا المقدار من القدرة كاف في صحة النذر.

ثم الفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر؛ إذ الأول: ناظر إلى وجود الملاك قبل النذر، والثاني: إلى وجوده حين النذر لا بسببه؛ بل بانطباق عنوان راجح على المنذور ملازم لتعلق النذر لكشف دليل صحة النذر عن ذلك العنوان، وهذان الوجهان مبنيان على الالتزام برجحان المنذور من غير ناحية النذر. والثالث: ناظر إلى عدم اعتبار رجحان المنذور بتخصيص عموم ما دل على اعتبار الرجحان قبل النذر، والاكتفاء برجحانه وبعده ولو بسببه.

قوله: «فتأمل جيّداً» تدقيقي بقرينة «جيّداً»، أو إشارة إلى: أن اعتبار القدرة على المنذور حين العمل مستلزم للدور؛ لأن النذر يتوقف على القدرة بإتيان المنذور حين العمل، والقدرة حين العمل تتوقف على النذر على حسب الفرض، فيلزم الدور الباطل.

### في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

(3) توضيح ذلك: أنه إذا قال المولى: «أكرم العلماء»، ثم علمنا من خطاب آخر أو

كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً (1) له، مثل: ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء إنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام (2)؟ فيه إشكال؛ لاحتمال (3) اختصاص حجيتها بما إذا شك إجماع ونحوه: حرمة إكرام زيد؛ ولكن نشك في أن زيدا من العلماء، وحرمة إكرامه تخصيص بالنسبة إلى العام أم ليس من العلماء فلا تخصيص، فالشك في التخصيص بعد العلم بمراد المولى، والكلام حينئذ في أن أصالة عدم التخصيص هل تجري في المقام أم لا؟ وفائدته أنها لو جرت كشفت عن عدم علم زيد، فيجري على زيد أحكام الجهال، بخلاف ما لم تجري أصالة عدم التخصيص، فإن زيدا حينئذ محكوم بعدم الإكرام فقط، فلا يجري عليه حكم العلماء ولا حكم الجهال.

=====

وبعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص وهو فيما علم بعدم كون زيد محكوماً بحكم العام، لكن شك في أن عدم كونه محكوماً بحكم العام هل هو لعدم كونه فرداً للعام فهو خارج عن العام موضوعاً هذا معنى التخصص. أو أنه فرد له لكنه غير محكوم بحكمه فهو خارج عنه حكماً فقط. وهذا معنى التخصيص.

فيقع الكلام في أنه هل يجوز التمسك بالعام وإجراء أصالة عدم التخصيص ليثبت إن المشكوك ليس من أفراد العام أم لا يجوز؟ وهذا خلاف التمسك بالعام في سائر الموارد؛ لأن ذلك إنما هو لإحراز الحكم مع العلم بمصداقية الفرد المشكوك للعام، وهنا يكون الأمر بالعكس تماماً.

و كيف كان؛ ففي إجراء أصالة عدم التخصيص في العام لإحراز عدم فردية المشتبه له إشكال، أشار إليه بقوله: «فيه إشكال».

(1) خبر «كون» في قوله: «عدم كون ما شك»، وضمير «كونه» راجع إلى «ما» الموصول، وضمير «بحكمه وله» راجعان إلى العام.

(2) كما إذا فرض أن للجاهل أحكاماً، فإذا جرت أصالة عدم التخصيص في المثال ثبت أن زيدا جاهل، فتجري عليه أحكام الجاهل.

(3) إشارة إلى منشأ الإشكال بتقريب: أن أصالة عدم التخصيص - وإن كانت من الأصول العقلانية ومثبتاتها حجة - لكن القدر المتيقن من ديدن العلماء إجراؤها حين الشك في المراد؛ لا بعد العلم بالمراد والشك في شيء آخر كما هو مفروض في المقام.

و تفصيل الكلام في توضيح الإشكال: أنه لما كان دليل اعتبار أصالة عدم



في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومته، و المثبت (1) من الأصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، و لا التخصيص بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم عليها إلا في الشك في المراد، و لذا عدت من الأصول المرادية، فلا تجري إلا- فيما إذا شك في المراد. و أما إذا علم المراد و شك في كيفية الإرادة، و أنها بنحو التخصيص أو التخصص، فلا تجري لإثبات كقيمتها، ففي مثال المتن يكون المراد - و هو عدم وجوب إكرام زيد - معلوماً؛ لكن لا يعلم أن عدم وجوب إكرامه هل هو لعدم كون زيد فرداً للعام - أي: ليس من العلماء - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، أو لعدم كونه بحكم العام مع كونه فرداً له - أي: أنه من العلماء لكن لا يجب إكرامه - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصيصاً، فأصالة عدم التخصيص لا تجري هنا لإثبات كيفية إرادة المتكلم لعدم وجوب إكرام زيد، و أن عدم وجوب إكرامه بنحو التخصص - أي: لعدم كونه عالماً - حتى يترتب عليه آثار ضده كما إذا كان للجاهل أحكام، فأصالة عدم تخصيص العام لا يحرز إن زيدا ليس فرداً للعام ليرتب عليه أحكام الجاهل.

=====

و المتحصل: أنه لَمَّا كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناء العقلاء كانت مختصة بما علم كونه فرداً للعام، و شك في خروجه عن حكمه، و لا أقل من احتمال اختصاصها بذلك، و مجرد الاحتمال كاف في عدم جريانها فيما شك في فرديته للعام.

و السر في ذلك واضح، فإن بناء العقلاء دليل لئبي، فلا بد من الاقتصار على المتيقن منه و هو إثبات حكم العام لما علم أنه من أفرادها، فيختص جريان أصالة عدم التخصيص بهذا المورد، و أما ما عداه كمورد البحث فلا- تجري فيه؛ لعدم ثبوت بناء العقلاء على عدم التخصيص فيه.

(1) إشارة إلى دفع توهم بتقريب: إن جريان أصالة عدم التخصيص و إثبات عدم فردية المشتبه للعام، و ترتيب أحكام ضد العام عليه نظراً إلى حجية مثبتات الأصول اللفظية - التي منها أصالة عدم التخصيص - لا يختص بما علم من أنه من أفراد العام؛ بل يجري في محل الكلام أيضاً.

إلا إن هذا التوهم مدفوع؛ بأن أصالة عدم التخصيص - وهي أصالة العموم - وإن كانت من الأمارات التي تكون حجة في المداليل الالتزامية؛ إلا إن مقدار حجيتها تابع لدلالة اعتبارها، و من المعلوم: أن دليل الاعتبار في المقام ليس إطلاق اللفظ؛ بل هو لئبي، فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن، و هو ما إذا كان الشك في المراد لا في كيفية الإرادة.

قوله: «و لا دليل هاهنا» يعني: في أصالة العموم، أو أصالة عدم التخصيص.

دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

قوله: «و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك» يعني: على إحراز أن ما شك في فرديته للعام ليس فردا له؛ بل استقر بناؤهم فقط على إحراز حكم العام لما علم كونه فردا له، و شك في خروجه عن حكمه بالتخصيص، فيرجعون فيه إلى أصالة عدم التخصيص.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الفصل هو: بيان حكم العام المخصص بالمخصص المجمل مفهوما أو مصداقا، و هذا من أهم مباحث العام و الخاص، و الاحتمالات في المخصص المجمل ثمانية؛ أربع صور منها تسمى بالشبهات المفهومية، و أربع صور تسمى بالشبهات المصدقية.

أما صور الشبهات المفهومية فهي كالتالي:

الأولى: أن يكون المخصص متصلا مرددا بين الأقل و الأكثر.

الثانية: أن يكون متصلا مرددا بين المتباينين.

الثالثة: أن يكون منفصلا مرددا بين الأقل و الأكثر.

الرابعة: أن يكون منفصلا مرددا بين المتباينين.

و حكم الصورة الأولى و الثانية: هو سراية إجمال المخصص إلى العام حقيقة، بمعنى:

أن المخصص يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم.

و أما حكم الصورة الثالثة: فهو عدم سراية إجمال المخصص إلى العام أصلا.

و حكم الصورة الرابعة: هو السراية حكما فقط، بمعنى: أن الخاص يزاحم حجية العام فيسقط العام عن الحجية.

أما صور الشبهات المصدقية: فحكم الصورة الأولى و الثانية: هو عدم جواز التمسك بعموم العام، و في جواز التمسك بالعام في صورتين الأخيرتين خلاف، الحق عند المصنف عدم الجواز. هذا فيما إذا كان المخصص المجمل لفظيا.

2 - و أما إذا كان لبيبا كإجماع أو سيرة أو حكم العقل: فلا يجوز التمسك بالعام إن كان المخصص في غاية الوضوح في اتكال المتكلم عليه؛ كما لو اجتمع أعداء المولى في داره ليقتلوه، و كان أبناؤه حاضرين عنده يدافع عنه بعضهم، فقال المولى لعبده: «اقتل كل من في الدار» فإن العقل يخصص الابن عن هذا الحكم، فهو كالمتمصل لا ينعقد معه ظهور العام في العموم.

وإن لم يكن المخصص اللبي كذلك: فيجوز التمسك بالعام لانعقاد ظهور له، فهو كالمخصص المنفصل هذا على خلاف ما تقدم منه في المخصص اللفظي، حيث لم يجوز المصنف التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ولو كان المخصص منفصلاً، ولكن يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصص اللبي إذا كان المخصص اللبي كالمفصل، فهناك سؤال يطرح نفسه: ما الفرق بين هذا القسم من اللبي واللفظي المنفصل أي: ما الفرق بين أن يقال: «أكرم جبراني»، ويحكم العقل بخروج العدو، وبين أن يقال: «أكرم جبراني» و يقال بعد ذلك: «لا تكرم جاري العدو»، حيث يتمسكون بالعام عند الشك في الأول دون الثاني.

فنقول في الجواب عن سؤال الفرق: إنه فرق بينهما و حاصله: أن الملقى من السيد في اللبي حجة واحدة، فلا بد من اتباعها فيما لا حجة على خلافها، ولا حجة على خلافها إلا القطع بأنه لا يريد إكرام عدوه، فالخارج منه معلوم العداوة، وأما المشكوك عداوته: فلا بد من العمل فيه بالعموم؛ لعدم قيام حجة أخرى على خلاف العموم، هذا بخلاف المخصص اللفظي المنفصل فإن الملقى من السيد حجتان، و مقتضى تقديم الخاص على العام هو: أن العام لا يعم الخاص من الأول، فلا يكون حجة إلا فيما سوى الخاص.

وقد استدل المصنف على جواز التمسك بالعام في المشتبه فيما إذا كان المخصص لبياً بوجوه.

الأول: صحة مؤاخذة السيد للعبد إذا ترك إكرام واحد من الجيران، لاحتمال العداوة.

الثاني: حسن عقوبته على مخالفته.

الثالث: عدم صحة اعتذار العبد بمجرد احتمال العداوة.

3 - إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي.

و ملخص الكلام في الأصل الموضوعي هو: أن المخصص المنفصل أو المتصل بالاستثناء أو الشرط أو الغاية - مثل: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، أو إن عدلوا، أو إلى أن يفسقوا - لم يوجب تعنون العام بعنوان خاص، فإذا شك في فرد أنه فاسق أو لا فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل يخرج الفرد المشتبه عن الخاص، ويبقى مندرجا تحت العام، و يترتب عليه حكمه.

ص: 331

وهكذا الأمر في المثال الذي ذكره المصنف من المرأة القرشية فيقال: إن لنا دليلاً عاماً دلّ على أن كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين سنة، ولنا دليل خاص دلّ على أن المرأة القرشية تحيض إلى ستين.

ونتيجة الجمع هي: «كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلاّ إن تكون امرأة من قریش»، فإذا شك في امرأة أنها قرشية أو غير قرشية؛ فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قریش تخرج المرأة عن تحت عنوان القرشية، وتبقى مندرجة تحت العام، ويكون حيضها إلى خمسين، فيمكن إحراز حكم المرأة المشكوكة قرشيتها بالأصل الموضوعي وهو الاستصحاب، ثم استصحاب العدم الأزلي بنحو العدم المحمولي أي: مفاد ليس التامة لا إشكال فيه لليقين السابق، ولكن بنحو العدم النعتي أي: ليس الناقصة مشكل؛ لعدم الحالة السابقة، لأن صفة القرشية غير مسبوقة بالعدم، لاستحالة الصفة من دون الموصوف.

4 - وهم وإزاحة:

تقريب الوهم: أن الموضوع بعنوانه الأولي محكوم بحكم خاص بالوجوب أو الاستحباب، فإذا تعلق به النذر كان له حكم آخر بعنوانه الثانوي أعني: عنوان النذر، فإذا فرض إجمال الدليل الدال على ثبوت الحكم للموضوع بعنوانه الأولي، ولا يعلم أن المراد به هو الموضوع بمطلق الماء ولو كان مضافاً أو بالماء المطلق، فلا يصح الموضوع بالماء المضاف فالمتيقن هو الموضوع بالماء المطلق، وإذا شك في صحته بالماء المضاف قال بعضهم: يجوز التمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات صحة الموضوع بالمائع المضاف بتقريب: أنه يجب الإتيان به وفاء بالنذر، وكل ما يجب الإتيان به كان صحيحاً لعدم وجوب إتيان الباطل. فالوضوع بالماء المضاف يكون صحيحاً.

ويؤيده: ما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر. فيقال: إنه إذا صح الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر بالنذر مع القطع بطلانها بدون النذر، فصحة الموضوع بالمائع المضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر بطريق أولى.

أما وجه التعبير بالتأييد دون الدليل: فلاحتمال أن تكون صحة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر من جهة الأدلة الخاصة كالروايات.

5 - إزاحة الوهم ودفعه:

وحاصل الدفع: أنه لا يصح التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية،

ص: 332

فيما إذا شك في فرد من غير جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى إذا كان موضوع الحكم الثانوي مقيدا بحكم من أحكام العناوين الأولية؛ كصحة الصوم في السفر بالندر مثلا حيث يكون صحة الصوم بعنوانه الثانوي أعني: النذر مشروطة بأن يكون الصوم بعنوانه الأولي راجحا، فحينئذ لا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالندر؛ لإثبات صحة الوضوء بالماء المضاف بالندر؛ لأن الشك في صحته بالماء المضاف يوجب الشك في أصل انعقاد النذر؛ لعدم إحراز الرجحان الذي هو شرط لانعقاد النذر.

6 - إذا كانت موضوعات الأحكام محكومة بعناوينها الأولية بغير الأحكام الثابتة لها بالعناوين الثانوية، فتقع المزاخمة بين المقتضيين، فيؤثر أقوى منهما إن كان في البين، مثلا: إذا فرض وجوب الوضوء بعنوانه الأولي، وطراً عليه عنوان الضرر فصار حراما بعنوانه الثانوي، فيقع التزاحم بين مقتضى الوجوب ومقتضى الحرمة، ويكون الحكم الفعلي تابعا لأقوى المقتضيين لو كان مقتضى في أحدهما أقوى منه في الآخر؛ و لو لم يكن كذلك بأن كانا متساويين تساقطا لقبح العقل بالترجيح بلا مرجح، فيحكم بحكم آخر كالإباحة يعني بها: الإباحة العقلية وهي التخيير في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة.

7 - أما الجواب عن التأييد - يعني: صحة الصوم في السفر، وصحة الإحرام قبل الميقات - فهو بوجوه:

الأول: أن يكون ما دل على صحتهما كاشفا عن رجحانهما ذاتا، وإنما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا؛ لاقتران رجحانهما بمانع لا يرتفع إلا بالندر.

الثاني: أن يكون ما دل على صحتهما بالندر كاشفا عن صيرورتهما راجحين بالندر، بعد ما لم يكونا راجحين ذاتا.

الثالث: أن يكون ما دل على صحتهما بالندر مخصصا لما دل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فيعتبر في متعلق النذر الرجحان إلا في هذين الموردين.

8 - الإشكال على الوجه الثاني و الوجه الثالث من الجواب بما حاصله: أنه لا ريب في أن الوجوب الحادث بالندر توصلي يسقط بمجرد الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان، كما لا ريب في أن كلا من الصوم و الإحرام بعد ما تعلق بهما النذر يكون عباديا لا يسقط الأمر و لا يحصل الغرض إلا بقصد القرية.

فيقال في تقريب الإشكال: من أين نشأت عباديتهما؟ بعد الالتزام بعدم رجحانهما ذاتا كما هو المفروض في الوجه الثاني والوجه الثالث.

وأما الجواب فحاصله: أن المقصود من صيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما هو:

عروض عنوان راجح عبادي لهما بسبب النذر، فالعبادية جاءت من هذه الجهة لا لمجرد صيرورتهما راجحين، كي يقال: إن الوجوب بالنذر توصلي، أو يقال: بأن قصد القرية فيهما ليس لصيرورتهما عباديين بالنذر؛ بل لأجل تعلق النذر بإتيانهما متقربا بهما إلى الله تعالى.

ومن المعلوم: إنه إذا نذر إتيانهما على وجه خاص فلا محالة لا يحصل الوفاء به، إلا إذا أتى بهما على ذلك الوجه.

9 - دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص:

إذا قال المولى لعبده مثلا: «أكرم العلماء»، و علمنا: إن زيدا لا- يجب إكراهه قطعاً؛ ولكن لا نعلم أنه هل هو عالم قد خرج عن العام بالتخصيص، أو أنه جاهل خارج عنه تخصّصاً؛ فأصالة العموم هل يحكم بأنه خارج تخصّصاً، وأنه جاهل ليس بعالم على نحو يترتب عليه أحكام الجاهل أم لا.

يقول المصنف: إن بذلك الحكم إشكالا، ويظهر منه ترجيح عدم جريان وأصالة العموم؛ لاحتمال اختصاص حجيتها فيما إذا شك في المراد لا في كيفية الإرادة، وأنها بنحو التخصيص أو التخصّص؛ لأن دليل اعتبارها هو بناء العقلاء المختص بما إذا شك في المراد، والمراد في مثال المتن - وهو عدم وجوب بإكرام زيد - معلوم.

10 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - سرية إجمال المخصص المجمع إلى العام حقيقة في الصورة الأولى والثانية من صور الشبهات المفهومية.

2 - وسريته إليه حكما فقط في الصورة الرابعة.

3 - وعدم السرية أصلا في الصورة الثالثة.

4 - عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية مطلقا.

5 - إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي إذا كان التخصيص بالمنفصل، أو كاستثناء من المتصل.

6 - عدم جواز التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية لإثبات صحة

الفرد المشكوك، فيما إذا كان الشك من غير جهة احتمال التخصص.

7 - جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه في المخصص اللبّي، إذا لم يكن خروجه عن العام واضحا.

8 - عدم جواز التمسك بأصالة العموم؛ لإثبات خروج فرد عن العام تخصصا لا تخصيصا في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص.

ص: 335





هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف؟ وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه؛ بل ادعى الإجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محلّ الكلام في

=====

## فصل في جواز العمل بالعام قبل الفحص

### إشارة

قبل الخوض في أصل البحث لا بد من تحرير محل النزاع. فيقال: إن محل النزاع هو:

وجوب الفحص عن المخصص أو عدم وجوبه إنما هو بعد الفراغ عن أمور:

1 - اعتبار أصالة العموم من باب الظن النوعي لا الشخصي.

2 - حجيتها في حق المشافهين وغيرهم.

3 - عدم كون العام من أطراف العلم الإجمالي بالتخصيص، حتى يكون المانع عن اتباع العموم قبل الفحص منحصرا في احتمال وجود المخصص، ليكون البحث شاملا لجميع المباني.

و من هنا يظهر: إن الاستدلال على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص بعدم حصول الظن الشخصي قبله، أو عدم إحراز حكم غير المشافه قبله، أو لأجل العلم الإجمالي المانع من جريان أصالة العموم ليس كما ينبغي، لأن البحث كما عرفت بعد الفراغ عن هذه الجهات الثلاثة. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و الذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام..» إلخ.

و كيف كان؛ فقد اختلفوا في مبنى وجوب الفحص عن المخصص وعدم الحجية قبله على أقوال، فذهب بعض إلى عدم الحجية، من جهة أن حجية مثل أصالة العموم إنما تكون من باب الظن الفعلي. و من المعلوم: إنه لا يكاد يحصل الظن بإرادة العموم من العام قبل الفحص عن مخصصه.

و ذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره» إلى أنه من جهة أن الأصل المذكور إنما يكون حجة؛ فيما إذا لم يعلم بتخصيص العام ولو إجمالا، ولا شبهة في حصول العلم بذلك إجمالا.

و ذهب المصنف «قدس سره»: إلى أنه من جهة حصر حجية العام بما إذا لم يكن

المقام: أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا (1)، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها (2) بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافة وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه (3) تفصيلا، و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا، و عليه (4): فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس.

معرضا للتخصيص، مثل العمومات الواقعة في لسان أهل المحاورات.

=====

و أما إذا كان معرضا لذلك مثل: عمومات الكتاب و السنّة، فلم تكن قبل الفحص بحجة أصلا، و ذلك لأن دليل اعتباره هو بناء العقلاء على العمل بالعام مقصورة على ما بعد الفحص، و إن أبيت عن ذلك و لا أقلّ من الشك، و معه لا دليل على اعتباره أصلا.

هذا مجمل الكلام في المقام. و أمّا تفصيل الكلام في المقام، فقد تأتي الإشارة إليه في كلام المصنف.

(1) أي: و لو قبل الفحص عن المخصّص.

(2) أي: اعتبار أصالة العموم «بالخصوص في الجملة» يعني: بدليل خاص، و هو بناء العقلاء، لا بدليل عام و هو دليل الانسداد. «في الجملة» يعني: في قبال التفاصيل التي ذكرت في حجية الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين، أو بمن قصد إفهامه.

(3) أي: بتخصيص العام.

و حاصل الكلام في المقام: أن أصالة العموم حجة ما لم يعلم تفصيلا بأنه مخصص، و إلا سقط عن الحجية، و كان الخاص هو المتبع، و ما لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا، و إلا وجب الفحص عن المخصص قبل العمل به قطعاً؛ كما إذا علمنا إجمالا بتخصيص جملة من العمومات، و كان هذا العام من أطراف المعلوم بالإجمال، فإن أصالة العموم لا تجري فيه قبل الفحص عن المخصص.

(4) أي: و على ما ذكر من أن محل الكلام في المقام هو حجية أصالة العموم مطلقا، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به، «فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل قبل الفحص و اليأس»، فلا بد أولاً من بيان ما استدل به على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص، حتى يظهر وجه عدم المجال للاستدلال به فيقال: إنه قد استدل القائل بعدم جواز العمل قبل الفحص بأمر:

1 - عدم حصول الظن بالمراد إلا بعد الفحص عن المخصص.

2 - عدم الدليل على حجية أصالة العموم بالنسبة إلى غير المشافه إلا بعد الفحص عن المخصص.

فالتحقيق (1): عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنة، وذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك.

3 - العلم الإجمالي بورود مخصصات كثيرة على العمومات الشرعية مانع عن العمل بها قبل الفحص.

=====

و أما وجه عدم المجال بالاستدلال بهذه الأمور فهو ما عرفت من: خروج هذه الموارد عن محل الكلام؛ لأن محل الكلام هو وجوب الفحص عن المخصص، أو عدم وجوبه بعد فرض حجية أصالة العموم من باب الظن النوعي مطلقاً أي: بالنسبة إلى المشافهين وغيرهم إذا لم يكن العام من أطراف العلم الإجمالي بالتخصيص.

(1) يعني: فالتحقيق في المقام هو التفصيل بين ما يكون العام في معرض التخصيص، فلا يجوز التمسك به قبل الفحص عن المخصص، و بين ما لم يكن كذلك فيجوز التمسك به قبل الفحص، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العمومات على قسمين:

1 - أن يكون في معرض التخصيص؛ كمعرضة العمومات الواردة في الكتاب و السنة للتخصيص.

2 - أن لا يكون العام في معرض التخصيص؛ كالعمومات الصادرة من الموالي العرفية إلى عبيدهم، حيث يكون الغرض منها: مجرد العمل بها بعد الاطلاع عليها من دون تفحص العبيد عن مخصصاتها.

إذا عرفت هذه المقدمة فالتحقيق عند المصنف هو: التفصيل بين العمومات الواقعة في معرض التخصيص؛ كعمومات الكتاب و السنة، و بين العمومات الواردة في المحاورات العرفية بلزوم الفحص في الأول دون الثاني.

الوجه في عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص في الأول، و جوازه قبله في الثاني هو: أن دليل حجية أصالة العموم هو: بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم على جريان أصالة العموم فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، و لا أقل من الشك في اعتبارها فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، و هو كاف في عدم حجيتها.

و أما إذا لم يكن العام في معرض التخصيص: فلا إشكال في جواز التمسك به قبل الفحص؛ لاستقرار سيرة العقلاء عليه.

وقوله: «و ذلك لأجل أنه لو لا القطع...» إلخ تعليل لعدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص، يعني: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص هو: القطع

كيف (1)؟ وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى.

وأما إذا لم يكن العام كذلك (2)، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص، وقد ظهر لك بذلك: أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

=====

(1) أي: كيف يجوز العمل بالعام الذي يكون في معرض التخصيص قبل الفحص عن المخصص، مع دعوى الإجماع على عدم جواز العمل به فضلا عن نفي الخلاف عنه؟ وهذا الإجماع كاف في عدم الجواز.

(2) أي: إذا لم يكن العام في معرض التخصيص فلا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام قبل الفحص، فقلوه: «وإذا لم يكن العام كذلك» إشارة إلى القسم الثاني وهو ما تقدم في المقدمة؛ من عدم كون العام في معرض التخصيص كالعمومات الواقعة في السنة أبناء المحاورات، ولا شبهة في استقرار السيرة على العمل بالعام من دون فحص عن المخصص.

و كيف كان؛ فيقع الكلام تارة: في أصل وجوب الفحص عن المخصص، وأخرى:

في مقدار الفحص، وقد أشار المصنف إلى مقدار الفحص بقوله: «وقد ظهر لك بذلك:

أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له» يعني: ظهر لك بسبب معرضية العام للتخصيص: أن مقدار الفحص اللازم هو: خروج العام عن معرضية التخصيص، هذا على مذهب المصنف من أن سبب وجوب الفحص هو: كون العام في معرض التخصيص.

وحاصل الكلام في المقام: أن مقدار الفحص اللازم تابع لدليل وجوبه، فإن كان دليله العلم الإجمالي: فالمقدار الواجب من الفحص ما ينحل به العلم الإجمالي وهو العلم بوجود مخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال، حتى يخرج العام من أطراف العلم الإجمالي المانع عن جريان أصالة العموم. وإن كان دليل وجوب الفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص عن المخصص: فالمقدار اللازم منه ما يوجب الظن بعدم التخصيص حتى يحصل الظن بإرادة المتكلم للعام.

وإن كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجية الخطابات لغير المشافهين:

فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الإجماع على الحجية، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 573» مع توضيح متأ.

له، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها (1)، فيختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر (2): عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل بل حاله (3) حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفى.

=====

(1) أي: رعاية الوجوه. فيختلف مقدار الفحص بحسب الوجوه المذكورة، وقد تقدم اختلاف مقدار الفحص باختلاف تلك الوجوه.

و المتحصل: أن العمل بالعام الذي لا يكون في معرض التخصيص جائز بلا فحص، وأما العام الذي يكون في معرض التخصيص: فلا يجوز العمل به قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على جريان أصالة العموم حينئذ كما عرفت غير مرة.

(2) يعني: إذا احتمل إرادة خلاف الظاهر بقرينة متصلة لم تصل إلينا لا- يجب الفحص عنها حسب بناء العقلاء، من دون فرق بين التخصيص و سائر قرائن المجازات، فمورد وجوب الفحص الذي وقع فيه الخلاف هو المخصص المنفصل. وأما المخصص المتصل المحتمل احتفاف العام به؛ كما إذا احتمل اكتناف العلماء في نحو: «أكرم العلماء» بالعدول مثلاً، واختفاؤه عنّا فلا يجب الفحص عنه؛ بل يجوز العمل بلا فحص، والوجه في ذلك: أن احتمال المخصص المتصل كاحتمال قرينة المجاز يدفع بالأصل؛ بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينة المجاز؛ بناء على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، ويدفع ذلك بأصالة الحقيقة.

(3) أي: حال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينة المجاز؛ بل عينه، فيشملة اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينة و لو قبل الفحص عنها.

## إيقاظ (1) الفرق بين الفحص هاهنا و بينه في الأصول العملية

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا و بينه في الأصول العملية، حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة: أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، و المؤاخذة

=====

(1) الغرض من هذا الإيقاظ هو: التنبيه على الفرق بين الفحص هنا و بين الفحص في الأصول العملية، و حاصل الفرق: أن الفحص في المقام إنما هو عن المانع المزاحم للحجة الدليل، مع ثبوت المقتضي لها و هو: ظهور العام في العموم و هو حجة فعلية، فالفحص إنما لرفع احتمال وجود المانع عن الحجية، و هذا بخلاف الفحص في الشبهات البدوية في موارد التمسك بالأصول العملية فإنه لتتميم المقتضي.

أما بالإضافة إلى أصالة البراءة العقلية فواضح؛ لأن الفحص في الأصول العقلية محقق لموضوعها و هو عدم البيان المأخوذ موضوعا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة: أن إحراز عدم البيان موقوف على الفحص، لأن الفحص في الأصل العقلي محقق لموضوعه و هو عدم البيان، و كذا يجب الفحص في موارد الأصول العملية الشرعية؛ كأصالة البراءة، و ذلك لأن اطلاق أدلة البراءة الشرعية مثل: «رفع ما لا يعلمون» قيد إجماعا بالفحص، بحيث يكون الفحص قيда لجواز الرجوع إلى الأصل.

و كيف كان؛ فمحصل الفرق: أن الفحص في الأصول اللفظية ليس دخيلا في المقتضي للحجة، حيث إن مقتضيها محرز، و الفحص إنما يكون عن مانع الحجية؛ بخلاف الفحص في الأصول العملية، فإنه دخيل في المقتضي للحجة.

أما في الأصل العقلي: فلما عرفت من: أن الفحص محقق لموضوعه، و أما في الأصل الشرعي: فلأن الفحص دخيل في قيد موضوعه؛ إذ ليس عدم العلم بنحو الإطلاق موضوعا للبراءة الشرعية، و إنما موضوعها عدم العلم بعد الفحص؛ بل الفحص في كل من الأصل العقلي و الشرعي محقق للموضوع و هو: عدم الحجة في الأصل الشرعي، و عدم البيان على الحكم الشرعي في الأصل العقلي.

عليها (1) من غير برهان، والنقل (2) وإن دلّ على البراءة، أو الاستصحاب في مورد هما مطلقا، إلا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم (3).

=====

(1) أي: فلا يكون المؤاخذه على المخالفة من غير برهان؛ بل مع البرهان وهو الإجماع على وجوب الفحص.

(2) دفع لإشكال بأن يقال: إن إطلاق دليل الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب ينفي وجوب الفحص فيها وذلك فإنّ مثل «رفع ما لا يعلمون» مطلق ولم يقيد بالفحص، فحينئذ لو شك في دخله في التمسك بهما أمكن نفيه بالإطلاق المذكور.

و أما الدفع فحاصله: أن الإجماع بكلا قسميه من محصله و منقوله قد قام على تقييد إطلاق دليل الأصل الشرعي بالفحص.

(3) لعله إشارة إلى: أن مرجع تقييد إطلاق دليل الأصول النقلية بالإجماع إلى مانعية الدليل الاجتهادي عن حجية إطلاق أدلة الأصول، فيكون الفحص عن الدليل الاجتهادي في موارد الأصول الشرعية فحصا عما يزاحم الحجة و يمنعها؛ لا محققا لموضوعها لوجود الموضوع وهو الشك قبل الفحص.

فلا- فرق بين الفحص في المقام، وبين الفحص في الأصول العملية؛ لأن الفحص في كلا- الموردین فحص عما يزاحم الحجة إلا في خصوص البراءة العقلية فإنها بدون الفحص لا حجية لها أصلا؛ لعدم تحقق موضوعها و هو عدم البيان بدون الفحص.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل النزاع هو: وجوب الفحص عن المخصص، أو عدم وجوبه إنما هو بعد الفراغ عن اعتبار أصالة العموم من باب الظن النوعي لا الشخصي، و بعد الفراغ عن حجيتها في حق المشافهين وغيرهم، و بعد أن لا يكون العام من أطراف العلم الإجمالي بالتخصيص.

فالاستدلال على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص بعدم حصول الظن الفعلي قبله، أو عدم إحراز حكم غير المشافه قبله، أو لأجل العلم الإجمالي بالتخصيص ليس كما ينبغي؛ لما عرفت من: أن محل النزاع هو: وجوب الفحص بعد الفراغ عن هذه الأمور الثلاثة.

2 - الاختلاف إنما هو في مبنى وجوب الفحص لا في أصل وجوبه، فاختلّفوا على أقوال:

فذهب بعض: إلى عدم حجية العام قبل الفحص؛ من جهة أن حجية أصالة العموم من باب الظن الفعلي، ولا يحصل الظن الفعلي بالمراد إلا بعد الفحص. وذهب الشيخ الأنصاري إلى أنه من جهة أن الأصل المذكور حجة فيما إذا لم يعلم بتخصيص العام ولو إجمالاً، وقد علم ذلك إجمالاً، فلا يكون حجة قبل الفحص.

وذهب المصنف إلى: أنه من جهة حصر حجية العام بما إذا لم يكن في معرض التخصيص.

3 - التفصيل بين عمومات الكتاب والسنة وبين غيرها؛ بلزوم الفحص في الأول لبناء العقلاء عليه، بخلاف العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فيجوز العمل بها بعد الاطلاع عليها، من دون وجوب فحص عن مخصصها.

الدليل على التفصيل هو: بناء العقلاء.

4 - اختلاف مقدار الفحص باختلاف الوجوه والمباني؛ لأن المقدار اللازم من الفحص تابع للدليل وجوبه، فإن كان دليبه العلم الإجمالي: فالمقدار اللازم ما ينحل به العلم الإجمالي، وإن كان دليل الوجوب عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص: فالمقدار الواجب منه: ما يوجب الظن بكون العام هو المراد.

وإن كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجية الخطابات على غير المشافهين لها: فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الدليل على الحجية.

وإن كان الدليل على وجوبه كون العام في معرض التخصيص: فالفحص الواجب ما يخرج به العام عن معرض التخصيص.

ثم مورد وجوب الفحص هو المخصص المنفصل، ولا يجب الفحص عن المخصص المتصل؛ لأن احتمالاً يدفع بالأصل، كما يدفع احتمال قرينة المجاز بأصالة الحقيقة.

5 - الفرق بين الفحص في المقام وبين الفحص في الأصول العملية هو: أن الفحص في المقام إنما هو عن وجود المانع، بعد ثبوت المقتضي وهو ظهور العام في العموم.

و الفحص في الأصول العملية محقق لموضوعها وهو عدم البيان في البراءة العقلية، وعدم الحجة في البراءة الشرعية.

«فافهم»: لعله إشارة إلى عدم الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية الشرعية؛ إذ الفحص في الأصول الشرعية أيضاً عن المانع وهو الدليل الاجتهادي.



1 - عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص إذا كان في معرض التخصيص.

2 - مقدار الفحص اللازم: ما يخرج به العام عن معرض التخصيص.

3 - الفرق بين الأصول اللفظية و الأصول العملية من حيث الفحص: أن الفحص في الأول: إنما هو عن المانع، و الفحص في الثاني: محقق لموضوعها؛ إذ لو لا الفحص لم يتحقق عدم البيان و هو موضوع البراءة العقلية، و لا عدم العلم بالحجة و هو موضوع البراءة الشرعية.



هل الخطابات الشفاهية (1) مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين؛ بل المعدومين؟

=====

## فصل الخطابات الشفاهية

فصل الخطابات الشفاهية(1) المراد بالخطابات الشفاهية ظاهراً هو: الكلام المقرون بأداة الخطاب؛ كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، وَيَا أَيُّهَا النَّاسُ\* ونحوهما، فما في كلام المصنف «قدس سره» من مثل: «يا أيها المؤمنون» مجرد التمثيل، فلا تشمل مثل قوله تعالى:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (1) مما لا يكون مقروناً بأداة الخطاب، فالكلام في الخطابات الشفاهية غير المختصة بمخاطب خاص.

و كيف كان؛ فقد ذكر المصنف أن الكلام يمكن أن يقع في جهات ثلاثة:

الأولى: في صحة تعلق التكليف - الذي يشتمل عليه الخطاب - بالمعدومين بأن يقال:

إن التكليف - الذي يتضمنه الخطاب - هل يصح تعلقه بالمعدومين أم لا؟ فالنزاع حقيقة في صحّة تكليف المعدوم.

الثانية: في صحة مخاطبة غير الحاضرين من الغائبين و المعدومين بأن يقال: إن الخطاب بما هو خطاب أعني به: توجيه الكلام نحو الغير بالأداة - نحو: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - هل يصح أن يتوجّه إلى المعدومين أم لا؟

الثالثة: في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب لغير الحاضرين من الغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهم بقرينة الأداة، بأن يقال: إن الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب تشمل بعمومها المعدومين، أو تصير الأدوات قرينة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس التخاطب.

ثم ذكر المصنف وقال: «إن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً»، فإن الوجه الأخير - وهو شمول الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب

ص: 347

فيه خلاف (1)، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم: أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح للغائبين والمعدومين - يرجع إلى المعنى الموضوع له، و المرجع في تشخيصه هو اللغة، ولذا يكون النزاع فيه لغويا.

=====

و حاصل ما أفاده المصنف في مقام تحقيق الجهات الثلاث: أن الجهة الأولى تتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: عدم صحة تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم عقلا، بمعنى: بعثه أو زجره فعلا حين كونه معدوما، وهذا محال بلا إشكال، لعدم قابلية المعدوم للانزعاج أو الانزعاج فعلا.

الثاني: صحة التكليف الإنشائي غير المشتمل على البعث و الزجر، و لا استحالة في هذا الوجه؛ لأن الإنشاء خفيف المئونة، فلا مانع من تعلقه بالمعدوم، فإن المولى الحكيم ينشئ التكليف على وفق المصلحة بعنوان جعل قانون كلي للموجود و المعدوم، فيصير فعليا بعد تحقق الشرائط و فقدان الموانع؛ نظير إنشاء الملكية في باب الوقف للبطون اللاحقة، لتصير فعلية حين وجودها بنفس الإنشاء السابق.

الثالث: أن يتعلق به التكليف الفعلي بقيد الوجود بمعنى: أن يتعلق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي بهذا القيد، حيث يكون إنشاء الطلب مقيدا بوجود المكلف و وجدانه للشرائط، و إمكان هذا القسم أيضا بمكان من الإمكان. كما أشار إليه المصنف بقوله: «و أما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه للشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان».

(1) أي: اختلفوا على أقوال:

الأول: ما عن الوافية من الشمول، من دون تصريح بكون على وجه الحقيقة أو المجاز.

الثاني: الشمول حقيقة لغة، و هو المحكي عن بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقة شرعا، و نفى عنه البعد الفاضل النراقي.

الرابع: الشمول مجازا، و هو المحكي عن التفتازاني، و ظاهره: دعوى شمول الخطابات القرآنية للغائبين أو المعدومين على وجه المجاز فعلا.

الخامس: إمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل و الادعاء إذا كان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أبواب المحاور. و من أراد بسط الكلام في المقام فعليه الرجوع إلى الكتب المبسطة.

تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا-؟ أو في صحة المخاطبة معهم؛ بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها (1)، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة.

و لا يخفى: أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقليا، وعلى الوجه الأخير لغويا.

إذا عرفت هذا (2)، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا (3)، بمعنى: بعثه، أو زجره فعلا، ضرورة: أنه (4) بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة، نعم؛ هو (5) بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلا، فإن (6) الإنشاء خفيف المؤنة، فالحكيم «تبارك

=====

(1) أي: عدم صحة المخاطبة.

(2) أي: ما ذكر من الوجوه الثلاثة المتصورة في محل النزاع.

(3) هذا إشارة إلى الوجه الأول من الوجوه الثلاثة، وحاصل كلامه فيه:

أنه لا- ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا إن أريد بالتكليف البعث أو الزجر الفعليين؛ لأن كلا من البعث و الزجر إنما يكونان لإحداث الداعي إلى الفعل في البعث، وإلى الترك في الزجر، و من المعلوم: عدم إمكان حصول هذا الداعي للمعدوم، فيكون تكليف المعدوم ممتنعا.

(4) أي: التكليف بهذا المعنى وهو البعث أو الزجر فعلا يستلزم الطلب الحقيقي من المعدوم، وهو ممتنع.

و المتحصل: أنه لا يصح تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم؛ لأن التكليف الفعلي - بمعنى: بعثه أو زجره حين كونه معدوما - محال، وذلك لعدم قابلية المعدوم للانبعاث و الانزجار فعلا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(5) أي: التكليف.

و حاصل هذا الاستدراك: أنه إن أريد بالتكليف مجرد إنشاء الطلب من غير فعلية بعث أو زجر، فلا استحالة في تعلقه بالمعدومين؛ لكونه صوريا كالتكاليف الامتحانية التي ليس فيها طلب حقيقي يوجب إحداث الداعي للمكلف إلى الفعل أو الترك.

(6) تعليل لعدم الاستحالة، توضيحه: أن الإنشاء المجرد عن الطلب الحقيقي لا يستلزم الطلب الفعلي حتى لا يصح تعلقه بالمعدوم؛ بل تتوقف صحة الإنشاء على غرض

و تعالى» ينشئ على وفق الحكمة و المصلحة (1)، طلب شيء قانونا (2) من الموجود و المعدوم حين (3) الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع، بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر.

عقلاني يخرج عن اللغوية، و لو كان ذلك الغرض تقليل الإنشاءات، أو قلة فرصة المولى لإنشاء الحكم لكل واحد من المكلفين، فينشئ الحكم بإنشاء واحد على الجميع بنحو القضية الحقيقية؛ لأن شأن القضية الحقيقية: فرض وجود الموضوع، و جعل الحكم له، من غير فرق في ذلك بين وجود الموضوع و عدمه. هذا ما أشار إليه بقوله: «فإن الإنشاء خفيف المثونة؛ لعدم توقفه على وجود المكلف أو قدرته؛ بل يكفي فيه مجرد غرض عقلائي لئلا يلزم لغويته».

=====

(1) و هي الملاك الموجود في المطلوب الداعي إلى التشريع.

(2) أي: بنحو القضية الحقيقية التي تشمل المعدومين، فإن الطلب الإنشائي يشملهم من دون محذور؛ كما هو شأن القوانين الكلية العرفية.

(3) قيد للمعدوم، يعني: ينشئ الحكيم طلب شيء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب.

نعم؛ هناك وجود محاذير ثلاثة في مجموع الوجوه الثلاثة، قد نبه عليها المصنف «قدس سره»، و قد ذكرت هذه المحاذير في «منتهى الدراية، ج 3، ص 584». حيث قال ما هذا لفظه:

المحذور الأول: امتناع تعلق البعث، أو الزجر الفعلي بالمعدومين؛ لاستلزامه الطلب منهم حقيقة، و الطلب الحقيقي من المعدوم غير معقول. و هذا المحذور مشترك الورد بين الوجه الأول و الثالث، أما في الأول: فواضح. و أما في الثالث: فلأنه لو فرض عموم الألفاظ الواقعة بعد الأدوات للمعدومين، فمعنى ذلك: توجه التكليف إليهم، و من الواضح: امتناع بعث المعدوم إلى الصلاة و الصوم و نحوهما، أو زجره عن شرب الخمر مثلا.

المحذور الثاني: عدم صحة توجيه الكلام إلى الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا، و ملتفتا إلى توجه الكلام إليه، و هذا المحذور مشترك بين الوجهين الأولين. أما الأول: فلأن التكليف توجيه الكلام إلى الغير بالبعث أو الزجر، و هو ممتنع بالنسبة إلى المعدومين بالضرورة كما تقدم.

و أما الثاني: فلأن الخطاب معناه: توجيه الكلام إلى الغير، و هو أيضا ممتنع في حق المعدومين بالبداية.

و نظيره (1) من غير الطلب: إنشاء التملك في الوقف على البطون (2)، فإنَّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه، و يتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، و لا يؤثر في حق المعدوم فعلا (3)؛ إلا استعدادها لأن تصير ملكا له بعد وجوده، هذا (4) إذا أنشئ الطلب مطلقا.

المحذور الثالث: لزوم عدم استعمال الخطابات القرآنية في معانيها الحقيقية؛ لأن حقيقة الخطاب: توجيه الكلام نحو الغير الذي يكون قابلا- للفهم، و من المعلوم: أن أدوات الخطاب وضعت لإنشاء حقيقة الخطاب، فمع إرادة عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمعدومين يلزم التجوّز في تلك الأدوات، بمعنى: عدم استعمالها في معانيها الحقيقية.

=====

و هذا المحذور يجري في الوجوه الثلاثة، أما في الأول: فلأنه لو قلنا بصحّة تعلق التكليف بالمعدومين: لزم استعمال أدوات الخطاب المتكفل للتكليف في غير معانيها الحقيقية، و قد عرفت وجهه.

و أما في الثاني: فلأن لازم صحة خطاب المعدومين: استعمال أدوات الخطاب في غير معانيها، كما مرّ أيضا. و أما في الثالث: فلأن عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب مستلزم أيضا لاستعمال الأدوات في غير معانيها الحقيقية، و هو واضح.

و قد أشار إلى المحذور الأول بقوله: «فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا»، و إلى دفعه بقوله: «فإن الإنشاء خفيف المئونة».

و حاصل هذا الدفع: الالتزام بمرتبة إنشاء الحكم التي يشترك فيها العالم و الجاهل، و القادر و العاجز، و الموجود و المعدوم، و هذا الإنشاء بعد وجود الشرائط و فقد الموانع - يصير فعليا.

(1) أي: و نظير الإنشاء من غير الطلب: إنشاء التملك في الوقف على البطون المعدومين حين الوقف، فكما يجوز إنشاء الملكية لهم مع عدمهم، فكذلك يجوز إنشاء الطلب للمعدومين، و صيرورته فعليا عند وجودهم.

(2) أي: الأعم من الموجودين و المعدومين، فإنشاء التملك فعليّ بالنسبة إلى الموجودين، و إنشائي بالنسبة إلى المعدومين، و يصير فعليا بوجودهم، و لذا يتلقون الملك من الواقف بعقد الوقف؛ لا من البطن السابق.

(3) قوله: «فعلا» قيد للمعدوم، فمعنى العبارة: أنه لا يؤثر إنشاء التملك في حق المعدوم حين الإنشاء إلا استعداد الملكية لأن تصير العين الموقوفة ملكا للمعدوم بعد وجوده.

و الضمير في «استعدادها» يرجع إلى الملكية، و ضمير «له، و وجوده» راجعان إلى المعدوم.

(4) أي: شمول الإنشاء للمعدومين بنحو الشأنية إنما يكون فيما إذا أنشئ الطلب غير

و أما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف و وجدانه للشرائط؛ فإمكانه (1) بمكان من الإمكان.

و كذلك (2) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم؛ بل الغائب حقيقة (3) و عدم إمكانه، ضرورة (4): عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه إلى الكلام، و يلتفت إليه.

و منه (5) قد انقده: أن ما وضع للخطاب - مثل: أدوات النداء - لو كان موضوعاً مقيداً بوجود المكلف. و أما إذا أنشئ مقيداً به، و بكونه جامعاً للشرائط، فلا إشكال في إمكانه، كما إذا قيل: «إذا وجد مستطيع و جب عليه الحج» فإنه لا إشكال و لا ريب في صحة هذا الإنشاء.

=====

(1) أي: فإمكان إنشاء الطلب المنوط بوجود المكلف بمكان من الإمكان.

(2) هذا إشارة إلى المحذور الثاني من المحاذير الثلاثة، و حاصله: أنه كما لا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلاً إلا إذا كان التكليف بمعنى مجرد إنشاء الطلب كما تقدم.

توضيح ذلك: كذلك لا ريب في عدم صحة الوجه الثاني، و هو مخاطبة المعدوم؛ بل الغائب، لأخذ تفهيم المخاطب في مفهوم الخطاب كما عن المجمع وغيره، قال في المجمع:

«الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»، فصحة الخطاب الحقيقي منوطة بوجود المخاطب، و قابليته لتوجه الخطاب إليه، فالمعدوم بل الغائب لا يكون قابلاً لتوجيه الكلام إليه.

(3) يعني: لا يصح خطاب المعدوم؛ بل الغائب حقيقة، بل لا يمكن الخطاب كذلك.

(4) تعليل لعدم صحة خطاب المعدوم؛ إذ لا يتحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة «إلا إذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه» إلى: الكلام.

فالمتحصل: أن الوجه الثاني - و هو مخاطبة المعدومين - غير صحيح؛ لعدم خلوه عن المحذور كعدم خلوه الوجه الأول و هو تكليف المعدوم عنه.

(5) أي: و من عدم صحة خطاب المعدوم. و هذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين؛ بل المعدومين، و عدم عمومها لهما» يعني: مما ذكرناه من عدم صحة خطاب المعدوم قد ظهر: أن أدوات النداء وغيرها مما وضع للخطاب لو كانت موضوعاً للخطاب الحقيقي و فرض استعمالها في الخطاب الحقيقي لكان العموم الواقع في تلك الأدوات مختصاً بالحاضرين، و لا يشمل المعدومين؛ لما ذكر من عدم صحة خطاب المعدوم، و المراد من



للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه (1) تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره (2).

«مثل أدوات النداء» هو ضمير الخطاب.

=====

(1) يعني: في الخطاب الحقيقي يعني: أوجب استعمال ما وضع للخطاب في الخطاب الحقيقي تخصيص متلوه أعني: العام بالحاضرين. فالنتيجة: أن أدوات الخطاب - بناء على وضعها للخطاب الحقيقي - لا تشمل المعدومين؛ إذ لا بد من تخصيص العموم بالحاضرين حتى لا يلزم استعمال الأداة في غير الموضوع له أعني به: الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين.

فقوله: «بالحاضرين» متعلق بقوله: «تخصيص»؛ لأن الحاضرين هم الذين يصح خطابهم حقيقة.

(2) أي: في غير الخطاب الحقيقي وضمير «استعماله» راجع إلى «ما وضع للخطاب». وضمير «منه» إلى «ما» في قوله: «ما يقع في تلوه». وضمير «لغيرهم» إلى الحاضرين، يعني: كما أن قضية إرادة العموم من متلو أدوات الخطاب لغير الحاضرين استعمال تلك الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، إذ لو استعملت في الخطاب الحقيقي لزم أن يكون إرادة غير الحاضرين منها بنحو المجاز أيضا.

وبالجملة: فمع لحاظ وضع الأدوات في الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين، وعموم الألفاظ الواقعة عقبيها لغير الحاضرين، لا بد من ارتكاب أحد التجوزين؛ إما باستعمال الأدوات في غير المخاطب الحقيقي لتطابق معنى الألفاظ العامة الواقعة بعدها، وإما باستعمال الألفاظ الواقعة بعدها في غير العموم أي: في خصوص الحاضرين، لتطابق معنى الأدوات أعني: الخطاب الحقيقي، وكلا التجوزين خلاف الأصل. فقوله:

«لأوجب استعماله فيه تخصيص..» إلخ إشارة إلى التجوز الأول، وقوله: «كما أن قضية إرادة العموم..» إلخ إشارة إلى التجوز الثاني.

و كيف كان؛ فالوجه الثالث من وجوه مورد النزاع أيضا غير خال عن المحذور كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 589».

وقد أشار إلى تصحيح الوجه الثالث: بدفع التجوزين المذكورين - أعني: تخصيص عموم الألفاظ الواقعة عقبي الأدوات بالحاضرين، أو تعميم الأدوات لغير الحاضرين - بقوله: «لكن الظاهر..» إلخ، وحاصل الدفع: أن هذين المحذورين مبنيان على وضع الأداة للخطاب الحقيقي القائم بالطرفين كالطلب القائم بهما. وأما بناء على وضعها للخطاب الإنشائي: فلا يلزم من إرادة غير الحاضرين منها، ومن الألفاظ العامة الواقعة بعدها شيء

لكن الظاهر: أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك؛ بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسّرا و تأسفا و حزنا مثل: يا كوكبا ما كان أقصر عمره، أو شوقا، و نحو ذلك، كما يوقعه (1) مخاطبا لمن يناديه حقيقة، فلا (2) يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ - التخصيص بمن يصح مخاطبته.

نعم (3)؛ لا- يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو (4) الحال في من التجوّزين أصلا، أما من ناحية الأدوات؛ فلا استعمالها في معناها الحقيقي حينئذ. و أما من ناحية الألفاظ الواقعة بعدها: فلشمولها لغير الحاضرين كشمولها لهم، و هو واضح.

=====

و بالجمله؛ فبناء على وضع الأدوات للخطاب الإنشائي يمكن استعمالها في الحاضرين و الغائبين و المعدومين على نسق واحد، بلا لزوم مجاز أصلا، غاية الأمر: أن الاختلاف بين موارد استعمالها يكون في دواعي الإنشاء، فقد يكون الإنشاء بداعي النداء، كقوله:

للحاضر عنده: «يا زيد احفظ كذا»، و قد يكون بداعي التأسف؛ كقوله: «يا كوكبا ما كان أقصر عمره»، و قد يكون بداعي الشوق، كقوله:

يا آل بيت رسول الله حبّكم \*\*\* فرض من الله في القرآن أنزله

(1) أي: يوقع الخطاب يعني: يوقع المتكلم الخطاب مخاطبا لمن يناديه حقيقة، نحو «أيا من لست أنساه» بلا تحسّر أو تأسّف أو غيرهما من دواعي إنشاء الخطاب، فأدوات الخطاب على هذا تستعمل دائما في معناها الحقيقي و هو إنشاء الخطاب بلا لزوم مجاز أصلا؛ لاختلاف الدواعي لا المعاني.

(2) متفرع على قوله: «لكن الظاهر..» الخ. يعني: بعد البناء على وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائي سواء كان بداعي الحقيقة أو بسائر الدواعي؛ كإظهار الشوق، أو الحزن، أو الحسرة، أو الندبة، أو السخرية، أو غير ذلك، فلا- يوجب استعمال مثل أدوات النداء في معناه الحقيقي حينئذ أي: حين لم تكن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي أي: لا- يوجب «التخصيص بمن يصح مخاطبته» من الحاضرين فقط؛ بل يشمل المعدومين و الغائبين؛ لأنه لا مانع من تعلق الخطاب الإنشائي بهما.

(3) استدراك على كون الأدوات موضوعة للخطاب الإنشائي الذي لا يلزم مجاز من استعمالها فيه، وإرادة المعدومين. و حاصله: أن الأدوات و إن وضعت للخطاب الإنشائي؛ لكن لا- تبعد دعوى ظهورها انصرافا في الخطاب الحقيقي؛ لكون الغالب نشوء الخطاب الإنشائي عن داعي الخطاب الحقيقي، و عليه: فيكون الظاهر الناشئ عن الانصراف المزبور: أن الخطاب حقيقي، فيختص بالحاضرين.

(4) أي: الظهور الانصرافي حال غير أدوات الخطاب من حروف الاستفهام و الترجّي

حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها (1) على ما حققناه في بعض المباحث السابقة (2) من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة، مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا (3) إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده (4) غالبا في كلام الشارع، ضرورة (5): وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: يا أيها الناس اتقوا، و يا أيها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتياب.

و يشهد (6) لما ذكرنا: صحة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، و لا للتنزيل و العلاقة رعاية.

و التمني و غيرها، حيث أنها وضعت أيضا لإنشاء الاستفهام و الترجي و غيرهما، غاية الأمر: أن دواعي الاستفهام مختلفة، فقد يكون طلب الفهم حقيقة كما إذا كان جاهلا و اراد الفهم، و قد يكون التقرير، و قد يكون الإنكار، إلى غير ذلك من الدواعي.

=====

(1) أي: كالعرض مثل «ألا تنزل بنا».

(2) و هو الجهة الرابعة من مباحث الأوامر، و ضمير «كونها» راجع إلى الاستفهام و ما بعده، كما أن الضمير «منها» في موردين راجع إلى الاستفهام و ما بعده، و ضمير «ظهورها» راجع إلى «حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها».

(3) قيد لقوله «ظهورها» يعني: هذا الظهور الانصرافي ناشئ عن قرينة تمنع عن الانصراف المزبور؛ كما إذا وقعت أدوات الاستفهام و الترجي و غيرهما في كلامه «سبحانه و تعالى»، كقوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ ، و لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ \* و نحو ذلك، فإنه لا يمكن حملها على الحقيقي منها.

(4) أي: وجود المانع عن الانصراف إلى المعاني الحقيقية.

(5) تعليل لدعوى وجود المانع عن الانصراف المذكور، و حاصله: أن وضوح عدم اختصاص الأحكام الشرعية ببعض دون بعض، و كونها قانونية مانع عن الانصراف الموجب لظهور اختصاص الخطابات بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(6) أي: و يشهد لما ذكرنا من عدم اختصاص الوضع بالخطاب الحقيقي، - بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي - صحة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم من الواقع تلوها للغائبين و المعدومين جميعا، مع عدم رعاية تنزيل الغائب و المعدوم منزلة الحاضر و الموجود، فهذا أقوى شاهد على كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي لا الحقيقي، و إلا لما صحت إرادة العموم إلا بالتنزيل و العناية و رعاية قرينة المجاز، فلو كانت موضوعة للحاضرين لم يجز استعمالها في العموم بلا ملاحظة علاقة المجاز بين المعنى الحقيقي و المجازي.

و توهم كونه (1) ارتكازيا، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه، و التفتيش عن حاله مع حصوله (2) بذلك لو كان مرتكزا، وإلا (3) فمن أين يعلم بثبوته كذلك؟ كما هو واضح.

=====

(1) أي: توهم كون التنزيل الذي هو سبب صحة الاستعمال في العموم ارتكازيا.

و غرض هذا المتوهم: هو إنكار وضع الأدوات للخطاب الإيقاعي الإنشائي الذي ادّعاه الخصم، و بنى صحة إرادة العموم منها لغير المشافهين على وضعها للخطاب الإنشائي.

توضيح التوهم: إن إرادة العموم من تالي الأدوات ليست لأجل وضعها للخطاب الإيقاعي - كما ادعاه الخصم - بل لأجل التنزيل الارتكازي المصحح لإرادة العموم من تاليها، مع وضعها للخطاب الحقيقي.

و على هذا: فلا تشهد صحة النداء بالأدوات - مع إرادة العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الإنشائي.

قوله: «يدفعه» خبر «توهم» و دفع له.

و حاصل الدفع: أنه لو كان تنزيل غير الصالح للإفهام منزلة الصالح له ارتكازيا لزم حصول العلم به بعد التأمل و التفتيش عنه، مع إنه ليس كذلك، و الحاصل: أنه لو كان هناك تنزيل لالتفتنا إليه عند التفتيش، فعدم وجدان التنزيل حين التفتيش دليل على عدم التنزيل؛ إذ لا نرى في المقام تنزيلا حتى بعد التدبر؛ بل نرى استعمال النداء في المقام على حد استعماله في خصوص الحاضرين في عدم التنزيل و رعاية العلاقة.

و كيف كان؛ فعدم العلم بالتنزيل الارتكازي - حتى بعد التأمل و التفتيش - كاشف عن عدمه، و عدم توقف صحة إرادة العموم من الواقع تلو أدوات النداء على التنزيل، و لحاظ العلاقة كاشف عن وضع أدوات النداء للخطاب الإيقاعي الإنشائي. و الضمير في «حاله» راجع إلى التنزيل.

(2) أي: مع حصول العلم بالتنزيل «بذلك» أي: بسبب الالتفات و التفتيش لو كان التنزيل ارتكازيا.

(3) أي: و إن لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات و التفتيش فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازيا؟ فضمير «بثبوته» راجع إلى التنزيل، و قوله: «كذلك» يعني: ارتكازيا.

و الحاصل: أنه لو لم يكن التفتيش سببا لظهور التنزيل و العلم به فمن أين نعلم بالتنزيل الارتكازي؟

و إن أبيت (1) إلا- عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب، أو بنفس (2) توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين (3)، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم (4).

و توهم (5): صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين، فضلا عن

=====

(1) يعني: إنك إن أبيت عما تقدم مَدًّا من وضع الأدوات للخطاب الإيقاعي الإنشائي، و التزمت بوضعها للخطاب الحقيقي فلا مناص حينئذ عن الالتزام باختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط، و أن الخطابات الإلهية كغيرها من الخطابات تختص بالمشافهين خاصة فيما لم تكن هناك قرينة على التعميم.

و كيف كان؛ فغرضه: إنه لو لم يلتزم الخصم بما قلناه - من وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائي حتى يصح إرادة العموم من تاليها للغائبين و المعدومين، من دون عناية و علاقة، و التزم بوضع الأدوات للخطاب الحقيقي - فلا محيص حينئذ عن اختصاص الخطابات بالمشافهين، و عدم صحة شمولها للمعدومين إلا بوجود قرينة على التعميم موجبة للمجازية.

(2) عطف على أدوات الخطاب يعني: أن الخطابات الإلهية سواء كانت بأدوات الخطاب كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، أم بنفس توجيه الكلام كقوله تعالى:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ببناء على وضع الأدوات للخطاب الحقيقي تختص بالمشافهين، و لا تشمل الغائبين عن مجلس الخطاب - فضلا عن المعدومين - إلا بقرينة تدل على التعميم.

(3) أي: «اختصاص الخطابات...» إلخ بالمشافهين.

(4) و أما لو كانت قرينة على التعميم نحو غالب الخطابات التي علم عدم اختصاصها؛ فلا بد و أن نقول: بشمولها للجميع؛ و لو بنحو المجاز و العناية بتنزيلها منزلة الحاضرين.

(5) و الغرض من هذا التوهم هو: تصحيح توجه خطابه تعالى لغير الحاضرين، و ذلك بالفرق بين خطابات الملوك، فلا بد من اختصاصها بالحاضرين، و بين خطابه تعالى فلا تختص بالحاضرين.

توضيح ذلك: أن عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين و المعدومين يختص:

بما إذا كان المتكلم غير الله تعالى، و أما إذا كان هو الباري «عزَّ و جلَّ» فلا بأس به، و يصح منه خطاب المعدوم حقيقة، حيث إنه «جلَّ و علا» محيط بالموجودات في الحال، و الموجودات في الاستقبال؛ لتساوي نسبة الممكنات إليه تعالى.

الغائبين؛ لإحاطته بالموجود في الحال، و الموجود في الاستقبال فاسد (1).

ضرورة: أن إحاطته تعالى لا توجب صلاحية المعدوم؛ بل الغائب للخطاب، و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى (2)، كما لا يخفى. كما أن (3) خطابه اللفظي لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا (4) عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه، ضرورة. هذا (5) لو قلنا بأن و يؤيد ذلك: قوله تعالى: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

=====

(1)، فالكل في عرض واحد مشهود لديه «جلّ شأنه»، فيصح خطابه للمعدوم، كما يصح للموجود.

(1) خبر لقوله: «و توهم» و دفع له. و حاصل فساد التوهم المذكور: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 597» - أن محل الكلام خطاب المكلفين بوجودهم الزماني الجسماني، لا بوجودهم المثالي أو العقلي، حيث إن التكليف المشروط بالاختيار القابل للإطاعة و العصيان لا يتوجه إلا إلى الموجود المختار القابل للإطاعة و المعصية، فالمعدوم قاصر و غير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي إليه، فالقصور في ناحيته؛ لا- في ناحية المخاطب - بالكسر - حتى يقال: إنه تعالى محيط بالموجود و المعدوم على نهج واحد، و يصح له خطاب المعدوم، فإن إحاطته تعالى بهما لا توجب قابلية المعدوم للخطاب، و لا ترفع قصوره. كما أن قصوره لا يوجب نقصا في ناحيته «تبارك و تعالى»، نظير امتناع اجتماع الضدين، فإن امتناعه لا يوجب نقصا في قدرته «عزّ اسمه»، كما أن قدرته الكاملة و إحاطته التامة لا توجب قابلية الضدين للاجتماع.

(2) إذ عدم قابلية الظرف مثلا- لأخذ ماء البحر ليس من جهة نقص في ماء البحر؛ بل من جهة نقص الظرف. و قد ورد في بعض من الروايات حين سئل الإمام عن تعلق قدرة الله تعالى بالمستحيل فأجاب «عليه السلام»: بأن «ربنا لا يوصف بالعجز و لكن الطرف غير قابل».

(3) يعني: كما أن إحاطته تعالى بالمعدوم لا توجب صلاحيته للخطاب الحقيقي لقصوره؛ كذلك لا يكون نفس الخطاب اللفظي المتصرم وجوده قابلا- لتوجهه إلى المعدوم؛ لأن المراد بالخطاب - وهو القرآن - وجوده اللفظي التدريجي المتصرم؛ لا- وجوده في اللوح المحفوظ، و من المعلوم: انعدام الخطاب قبل وجود المعدومين.

(4) وجه قصوره تدريجية الكلام، و تصرّمه، و عدم وجود المخاطب حين الخطاب، فلو كان الخطاب أبديا كان توجهه إلى المعدوم بعد وجوده ممكنا.

(5) أي: اختصاص الخطابات بالمشافهين، و عدم شمولها للغائبين و المعدومين مبني

ص: 358

الخطاب بمثل: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا \* (1) في الكتاب حقيقة إلى غير النبي «صلى الله عليه وآله» بلسانه (1)، وأما إذا قيل: بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقة وحيا أو إلهاما (2)، فلا محيص (3) إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي و لو مجازا (4).

على كونها متوجهة حقيقة إليهم، ضرورة: امتناع توجه الخطاب الحقيقي إلى الغائب و المعدوم؛ لا إلى النبي «صلى الله عليه وآله»، بل هو «صلى الله عليه وآله» مبلغ لتلك الخطابات عن الله «عزّ و جل» إليهم. و أما بناء على كون المخاطب نفسه المقدسة «صلى الله عليه وآله» حقيقة بالوحي أو الإلهام فلما لم يصح انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب؛ كالناس و المؤمنين و نحوهما من ألفاظ العموم عليه «صلى الله عليه وآله»؛ لعدم انطباق الجمع المفرد، فلا بد من الالتزام بإعادة الخطاب الإيقاعي من أدواته حقيقة أو مجازا، كما يلتزم به القائل بوضع الأدوات للخطاب الحقيقي، و حينئذ فيشمل الخطاب الإنشائي الحاضر مجلس الخطاب و الغائب عنه و المعدومين بوزان واحد، فلا مانع حين استعمال الأدوات في الخطاب الإيقاعي من شمول العمومات الواقعة تلوها لكل حتى المعدومين، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 598» مع تصرف ما.

=====

(1) أي: بلسان النبي «صلى الله عليه وآله»؛ بأن يكون النبي «صلى الله عليه وآله» مبلغًا لتلك الخطابات إليهم.

(2) أي: أن الكلام يكون موجّهاً إلى النبي «صلى الله عليه وآله» بالوحي أو الإلهام.

(3) قوله: «فلا محيص» جواب «أمّا»، الظاهر زيادة كلمة «إلا» في قوله: «إلا عن كون الأداة»؛ لأن الغرض من هذه العبارة: أنه لا بد من الالتزام في هذا الفرض بالخطاب الإنشائي، و الكلام الدال على هذا المعنى أن يقال: فلا- محيص عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي، و إلا فمقتضى كون الاستثناء من النفي إثباتا وجود المحيص عن الالتزام بالخطاب الإنشائي، و هو خلاف المقصود؛ إذ مرجعه إلى إمكان عدم الأخذ و الالتزام بالخطاب الإنشائي، و الأخذ بالخطاب الحقيقي، مع إن الخطابات بصورة الجمع و المخاطب واحد.

(4) أي: على القول بوضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقي.

قوله: «و عليه» أي: و على ما ذكر من إنه لا- محيص عن الالتزام بكون الأداة للخطاب الإيقاعي «لا مجال لتوهم اختصاص...» الخ؛ إذ الجميع غير موجه إليهم الخطاب حسب

ص: 359

1- الحج: 1.

وعليه: لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلا عن الغائبين.

الفرض، فالقول بشموله البعض فقط دون غيره تحكم.

=====

لا يقال: إنه يمكن أن يقال بعدم شمول الجميع، لأن الخطاب حقيقة موجه إلى النبي «صلى الله عليه وآله»، ولا وجه للقول بالمجازية، و أن الخطاب إيقاعي.

فإنه يقال: لا يمكن ذلك؛ لأنه يلزم عدم شمول الخطابات الشفاهية للحاضرين، ولم يقل به أحد.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المراد بالخطابات الشفاهية - مثل: يا أَيُّهَا النَّاسُ - ظاهرا: هو الكلام المقرون بأداة الخطاب.

و محل النزاع يمكن أن يكون في صحة تعلق التكليف الذي يشتمل عليه الخطاب بالمعدومين، كما يصح تعلقه بالموجودين.

ويمكن أن يكون في صحة مخاطبة غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين، ويمكن أن يكون في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب لغير الحاضرين من الغائبين؛ بل المعدومين، وعدم عمومها لهم بقرينة الخطاب.

ثم النزاع على الوجهين الأولين يكون عقليا، وعلى الوجه الأخير يكون لفظيا.

إذا عرفت هذه الوجوه فاعلم: أنه لا- يصح تعلق التكليف بالمعدوم عقلا، بمعنى: بعثه أو زجره فعلا؛ لعدم قابلية المعدوم للانبعاث و الانزجار فعلا.

نعم؛ يصح تعلق التكليف به بنحوين:

الأول هو: تعلق التكليف الإنشائي غير المشتمل على البعث و الزجر، فإنه خفيف المئونة، فيصير فعليا حين وجود المعدوم، و تحقق شرائطه.

نظير إنشاء الملكية في باب الوقف للبطون اللاحقة؛ لتصير فعليه حين وجودها بنفس الإنشاء السابق.

الثاني: التكليف الفعلي بقاء وجود المكلف بمعنى: أن يتعلق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي، وقد أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «فإمكانه بمكان من الإمكان» أي: فإمكان الطلب المنوط بوجود المكلف بمكان من الإمكان.

2- أن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي؛ إذ لو كانت موضوعة



للخطاب الحقيقي، وفرض استعمالها في الخطاب الحقيقي لكان العموم الواقع في تلك الأدوات مختصا بالحاضرين، ولا يشمل المعدومين؛ إذ لا يصح خطاب المعدوم بالخطاب الحقيقي إلا من باب المجاز بعد التأويل والتنزيل.

و كيف كان؛ فالظاهر - عند المصنف - عدم وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي؛ بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فيستعمل فيما وضع له أعني: الخطاب الإيقاعي بدواع مختلفة - كما في كلام المصنف - فلا يقتضي وضع اختصاص المدخول بالحاضر.

نعم؛ لا يبعد اقتضاؤه إياه انصرافا لو لم يكن هناك مانع عن الانصراف، كما في خطابات الشرع، فإنه في مقام جعل القانون بنحو القضية الحقيقية.

و يشهد لما ذكره المصنف من عدم اختصاص الوضع بالخطاب الحقيقي - بل للخطاب الإيقاعي - صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من الواقع تلوها للغائبين والمعدومين جميعا، مع عدم رعاية تنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر والموجود، إذ على فرض الوضع للخطاب الحقيقي لما صحّت إرادة العموم إلا بالتنزيل والعناية، ورعاية قرينة المجاز.

3 - توهم كون التنزيل - الذي هو سبب صحة الاستعمال - في العموم ارتكازيا، لأنّ إرادة العموم من تالي الأدوات ليست لأجل وضعها للخطاب الحقيقي، وعلى هذا فلا تشهد صحة النداء بالأدوات - مع إرادة العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الإنشائي، ولازم هذا: إنكار وضع الأدوات للخطاب الإيقاعي الإنشائي الذي ادعاه المصنف مدفوع، بأنّه لو كان تنزيل غير الصالح للإفهام منزلة الصالح له ارتكازيا للزم حصول العلم به بعد التأمل والتفتيش عنه، مع أنّه ليس كذلك، فعدم حصول العلم بالتنزيل، وعدم وجدانه بالتفتيش دليل على عدم التنزيل؛ إذ لا نرى في المقام تنزيلا حتى بعد التأمل والتفتيش؛ بل نرى استعمال النداء في المعدوم والغائب على حدّ استعماله في خصوص الحاضرين في عدم التنزيل ورعاية العلاقة، وهذا كاشف عن وضع أدوات النداء، للخطاب الإيقاعي الإنشائي.

نعم؛ من يقول: بمنع وضعها للخطاب الإنشائي، بل بوضعها للخطاب الحقيقي فلا مناص له حينئذ عن الالتزام باختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط.

4 - وتوهم: صحة التزام التعميم في خطباته تعالى لغير الموجودين، فضلا عن الغائبين بلحاظ: إحاطته بكل من الموجود والمعدوم، فالكل بالنسبة إلى ساحته تعالى من

قبيل المشافه مدفوع؛ بأنه تعالى وإن كان محيطا لكل إلا إله لا يصح أن يكون الكل مخاطبا شفاهيا له تعالى، وذلك ليس لقصور في إحاطته تعالى؛ بل لقصور فيهم وقصور الألفاظ؛ لأن المعدوم قاصر وغير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي إليه، فإن إحاطته به لا توجب قابلية المعدوم للخطاب الحقيقي، كما أن قصوره لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- وضع أدوات الخطابات الشفاهية للخطاب الإيقاعي الإنشائي.

2- عدم اختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافهين؛ بل يشمل الغائبين والمعدومين حسب ما هو مبنى المصنف؛ من وضعها للخطاب الإنشائي دون الحقيقي.

ص: 362

ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان.

الأولى (1):

حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

وفيه (2): أنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق

=====

### فصل ثمرة القول بعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

(1) الثمرة الأولى: للمحقق القمّي «قدس سره»، فإنه ذكر في بحث الخطابات الشفاهية: أن ثمره عموم الخطابات القرآنية للمعدومين و عدمه هي حجية ظواهرها لهم و عدمها بمعنى: أنه على القول بعموم الخطابات للغائبين، بل المعدومين تكون ظواهرها حجة لهم كحجية ظواهرها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها وإطلاقها.

و أما على القول بعدم عمومها: لا تكون ظواهرها حجة لهم، فليس لهم التمسك بها لإثبات التكليف في حقهم؛ بل لا سبيل لإثباتها لهم إلا الإجماع، وقاعدة اشتراك جميع المكلفين في التكليف.

فالمتحصل: أن الخطابات إن كانت متوجهة إلى المعدومين - كالموجودين - فهم بأنفسهم مخاطبون كالموجودين، فظواهر الخطابات حجة لهم كحجيتها للمشافهين، وإن لم تكن متوجهة إلى المعدومين فلا تكون ظواهرها حجة لهم. و ضمير «لهم» راجع إلى المعدومين.

(2) توضيح الإشكال على هذه الثمرة يتوقف على مقدمة وهي: أن ترتب هذه الثمرة أعني: حجية ظواهر الخطابات للمعدومين مبني على مقدمتين:

الأولى: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، حيث إنهم بناء على شمول الخطابات لهم مقصودون بالإفهام، فالظواهر حجة لهم، و أما بناء على حجية الظواهر مطلقا حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه: فلا تكون هذه الثمرة صحيحة، لشمول الخطابات للمعدومين؛ إذ المفروض: حجية الظواهر لهم وإن لم يكونوا مقصودين

عدم الاختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع؛ بل الظاهر: أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

بالإفهام، ولم تشملهم الخطابات.

=====

الثانية: أن غير المشافهين للخطابات القرآنية لم يكونوا مقصودين بالإفهام؛ بأن لا يكون الكتاب العزيز من قبيل تصنيف المصنفين و تأليف المؤلفين؛ إذ بناء على كونه من قبيل تأليف المؤلفين لا- تكون هذه الثمرة صحيحة، لكون المعدومين حينئذ كالموجودين مقصودين بالإفهام.

وإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا تمت هاتان المقدمتان اختص قهرا حجية ظواهر الكتاب بالمشافهين فقط، فتم حينئذ الثمرة الأولى في المقام؛ إذ يقال: إنه على القول بعموم الخطابات القرآنية و شمولها لغير المشافهين تكون هي حجة لنا وإفلا.

إلا إن المصنف ردّ على كلتا المقدمتين، وقد أشار إلى ردّ المقدمة الأولى بقوله: «وقد حقق عدم الاختصاص بهم» أي: بالمقصودين بالإفهام، فإن المحقق في محله: عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه؛ وإن ذهب البعض إلى الاختصاص.

وقد أشار إلى ردّ المقدمة الثانية بقوله: «ولو سلم: فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع»، وهذا الإشكال راجع إلى منع الصغرى بعد تسليم الكبرى وهي: التفصيل في حجية الظواهر بين المقصود بالإفهام وغيره، فيقال بحجيتها في الأول دون الثاني، بتقريب: أنه كيف يكون المقصود بالإفهام خصوص المشافهين، مع كون المعدومين مكلفين بتكاليف المشافهين كالموجودين؟ فنفس الخطاب الحقيقي وإن كان لم يشمل المعدومين لكنهم مقصودون بالإفهام، كما أشار إليه بقوله: «بل الظاهر: أن الناس كلهم إلى يوم القيام يكون كذلك» أي: مقصودين بالإفهام، و الصواب «يكونون» بدل «يكون»؛ لرجوع ضميره إلى الناس و هو اسم جمع. «وإن لم يعمهم الخطاب» بحيث يصح لهم التمسك به في إثبات تكاليفهم؛ وذلك لما مر سابقا من: امتناع شمول الخطاب الحقيقي للمعدومين، و هو لا يستلزم عدم كونهم مقصودين بالإفهام أيضا؛ إذ لا ملازمة بين اختصاص الخطاب بشخص، و بين اختصاص من قصد إفهامه به «كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار»؛ أي: كما يومئ إلى كونه مقصودين بالإفهام «غير واحد من الأخبار» كحديث الثقلين، فإن ظاهر الكتاب و السنة لو لم يكن حجة لما كان التمسك بهما مانعا عن الضلال، فالخطابات الواردة في الكتاب و السنة وإن لم نقل بشمولها للمعدومين؛ لكنهم مقصودون بالإفهام قطعا.

صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن (2) متحدا مع المشافهين في الصنف، وعدم وكالأخبار الآمرة بعرض الأخبار المتعارضة على الكتاب والسنة، والأخذ بما يوافقهما، وطرح ما يخالفهما، وغير ذلك من الأخبار الظاهرة في كون ظواهر الخطابات القرآنية والمعصومية حجة على المعدومين كحجيتها على الموجودين، وغير ذلك من الروايات الدالة على عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالإفهام، كما في «منتهى الدراية، ج 3. ص 602» مع تصرف ما.

=====

(1) هذه الثمرة الثانية المترتبة على النزاع في الخطابات الشفاهية المذكورة في القوانين وغيره وحاصلها: أنه - بناء على شمول الخطابات للمعدومين - يصح التمسك بإطلاقاتها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم، إذ المفروض: أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين مثل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ \* وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا \* ونحو ذلك يدل بنفسه على ثبوت الحكم لهم؛ وإن لم يكونوا متحدين مع المشافهين في الصنف، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة مثلا للمعدومين بقوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (1) مع اختلافهم صنفا مع الموجودين؛ لكونهم حينذاك متنعمين بشرف حضور المعصوم «عليه السلام»؛ دون المعدومين الذين هم فاقدون لهذه النعمة، لكن لما كان نفس الخطاب شاملا لهم، فهم كالموجودين مكلفون بصلاة الجمعة.

وأما بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين: لا يجوز لهم التمسك بها لإثبات ما تضمنته من الأحكام؛ إذ الدليل على ثبوت الأحكام حينئذ لهم هو الإجماع وهو دليل لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه وهو اتحادهم مع الموجودين في الصنف.

قوله: «بناء على التعميم» أي: تعميم الخطابات للمعدومين، «ولثبوت» متعلق بقوله:

«التمسك».

(2) أي: وإن لم يكن من وجد وبلغ من المعدومين متحدا صنفا مع المشافهين؛ إذ انطباق العنوان كاف لإثبات الحكم على هذا الفرض.

ص: 365

صحته (1) على عدمه؛ لعدم كونها (2) حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين.

فلا بد من إثبات اتحاده (3) معهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، وحيث (4) لا دليل عليه حينئذ (5) إلا الإجماع، ولا إجماع عليه (6) إلا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك (7)؛ أنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ

=====

(1) أي: عدم صحة التمسك بالإطلاق بناء على عدم التعميم.

(2) أي: لعدم كون الإطلاقات «حينئذ» أي: حين لم تكن تشمل المعدومين.

فقوله: «لعدم» تعليل لعدم صحة التمسك.

(3) أي: اتحاد غير المشافهين مع المشافهين «في الصنف»، بأن يكون رجلا لو كان المشافهون من الرجال مثلا.

وجه اللابدية: أن اتحاد الصنف شرط موضوع دليل الاشتراك، فلا يجري هذا الدليل إلا بعد إحراز شرطه المزبور، كما هو شأن كل دليل بالنسبة إلى مورده.

(4) تعليل لاعتبار الاتحاد في الصنف في الحكم باشتراك المعدومين مع المشافهين في الأحكام.

و حاصل التعليل: أن دليل الاشتراك - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - هو الإجماع، وحيث إنه لبي فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه و هو اتحاد الصنف؛ إذ الإجماع في غيره مشكوك فيه.

(5) أي: حين عدم شمول الخطابات لغير المشافهين.

(6) أي: ولا إجماع على الاشتراك إلا في مورد الاتحاد في الصنف.

(7) أي: لا يخفى عليك: عدم صحة هذه الثمرة أيضا كالثمره الأولى.

فالمقصود هو: ردّ هذه الثمرة الثانية - وهي: صحة التمسك بإطلاقات الخطاب بناء على شمولها للمعدومين، وعدم صحة التمسك بها بناء على عدم شمولها لهم.

و حاصل الردّ: أنه لا- مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين في الأحكام، وإن لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين؛ وذلك لأنه لو كان للوصف الثابت للموجودين - كحضور المعصوم «عليه السلام» - دخل في الحكم كوجوب صلاة الجمعة لزم تقييد الخطاب به، والمفروض: عدمه، فالإطلاق محكم، ومقتضاه: عدم دخل ذلك الوصف في الحكم، وعمومه لكل من المشافهين و المعدومين.

و لازم ذلك هو: صحة التمسك بالخطابات و إن لم تشمل المعدومين، فالثمرة الثانية أيضا ساقطة.

ص: 366

الآن (1) فاقدا له، مما كان المشافهون واجدين له (2)، بإطلاق الخطاب إليهم (3) من دون التقييد به، وكونهم (4) كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صحّ فيما لا يتطرق إليه ذلك، وليس

=====

(1) أي: بعد زمان الخطاب «فاقدا له مما كان المشافهون واجدين له».

(2) كفقّد البالغ في زماننا للنبي والوصيّ، ووجدان المشافهين لهما في مثال صلاة الجمعة.

(3) أي: إلى المشافهين، وقوله: «بإطلاق» متعلق بقوله: «إثبات»، فمعنى العبارة حينئذ: أنه يمكن إثبات الاتحاد بإطلاق الخطاب إلى المشافهين؛ إذ لو كان موضوع الخطاب في نحو: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ \* مَقِيدًا** بالوصف الذي كان المشافهون واجدين له كان اللازم تقييده به؛ كأن يقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ المَشْرَفُونَ بِشَرَفِ الحَضُورِ»، فعدم التقييد دليل الإطلاق، وعدم دخل وصف الحضور في وجوب صلاة الجمعة على المشافهين.

فالنّتيجة: هي صحة التمسك بالإطلاقات وإن لم تعم المعدومين. الضمير في «به» راجع إلى «ما» المراد به الأوصاف أي: من دون التقييد بوصف كان المشافهون واجدين له.

(4) أي: وكون المشافهين واجدين للوصف - كحضور المعصوم «عليه السلام» - المحتمل دخله في الحكم، كوجوب صلاة الجمعة، فهذا إشارة إلى توهم وهو: أنه لا وجه للتمسك بالإطلاق بعد البناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين، وذلك لأن اتصاف المشافهين بالوصف الخاص يصلح لأن يكون قرينة على التقييد، ودخل ذلك الوصف في الحكم، ومن المعلوم: أن من مقدمات الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينية، واحتمال دخل الوصف الذي كان المشافهون واجدين له صالح للقرينية، ومعه لا يتم الإطلاق حتى يصح التمسك به.

فالنّتيجة: أنه لا يصح التمسك بالإطلاقات مع عدم شمول الخطابات للمعدومين، وإنما يصح مع شمولها لهم، فالثمرة الثانية غير ساقطة عن الاعتبار؛ بل هي ثابتة، وقد أجاب عن هذا التوهم بقوله: «لا يوجب».

وحاصل الجواب: صحة التمسك بالإطلاقات، واتصاف المشافهين بصفة يطرأ عليها الفقدان لا يكون دليلاً على تقييد الإطلاق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق كما زعمه المتوهم، فلو كان الوصف الموجود للمشافهين - كحضور المعصوم «عليه السلام» - معتبراً كان على المتكلم بيانه، فترك تقييده دليل على عدم اعتباره.

وعلى هذا: فالإطلاق محكم، ويصح التمسك به، فتبطل الثمرة الثانية، وهي: صحة



المراد (1) بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيذا في الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد التمسك بإطلاقات الخطابات بناء على شمولها للمعدومين، وعدم صحته بناء على عدم الشمول؛ إذ يصح التمسك بالخطابات مطلقا سواء قلنا بشمولها للمعدومين أم لم نقل به.

=====

نعم؛ ما ذكره المتوهم من صحة الإطلاق - مع إرادة التقييد - إنما يتجه في الصفات التي لا يتطرق إليها فقدان؛ إذ يصح حينئذ أن يعتمد المتكلم في تقييد الإطلاقات على بقاء تلك الصفات. كما أشار إليه بقوله: «وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك» أي فقدان. المراد من «ما» في قوله: «فيما يمكن» هي: الأوصاف التي يمكن أن يتطرق إليها فقدان كما هو الغالب؛ كعنوان المسافر والحاضر، ومدرك حضور المعصوم «عليه السلام»، فإن هذه العناوين والأوصاف مما لا تبقى؛ بل تنعدم غالبا، فلا يصح الاعتماد على وجودها في تقييد إطلاق الدليل.

(1) إشارة إلى دفع توهم بتقريب: أنه - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - كيف يجوز التمسك بها للمعدومين، مع كثرة موجبات الاختلاف بين المشافهين والمعدومين؟ مثل: كون المشافهين في المدينة، والمسجد، ومصاحبي النبي والوصي «صلوات الله عليهما»، وغير ذلك مما يوجب الاختلاف: الفاحش المانع عن إحراز وحدة الصنف بين المشافهين والمعدومين، ومع هذا الاختلاف لا وجه للتمسك بالإطلاقات لوحدة الصنف.

وحاصل الدفع: أن المراد بالاتحاد ليس هو الاتحاد في جميع الأوصاف، ضرورة: أنها في غاية الكثرة؛ بل المراد بالاتحاد في الأوصاف التي قيد بها الأحكام، وهي ليست كثيرة جدا كما أشار إليه بقوله: «لا الاتحاد»، يعني: ليس المراد بالاتحاد الاتحاد فيما يوجب كثرة الاختلاف بين المشافهين والمعدومين، مثل: كون المشافهين في المدينة والمسجد وإدراك صحبة النبي والوصي «عليهما السلام»؛ بل المراد بالاتحاد فيما يعتبر قيذا للحكم، ضرورة: أن موجبات الاختلاف كثيرة جدا، بل ربما يختلف شخص واحد باختلافها، فإن زيادا مثلا قد يكون غنيا، وقد يكون فقيرا، وقد يكون مسافرا، وقد يكون حاضرا..

إلى غير ذلك من الأوصاف الكثيرة التي لا يحيط بها ضابط.

فالمتحصل: أن التمسك بالإطلاقات لإثبات وحدة الصنف في محله، فلا يتوهم عدم صحة التمسك بها لإثبات وحدة الصنف على تقدير عدم شمولها للمعدومين؛ لأجل كثرة ما بين المشافهين والمعدومين من موجبات الاختلاف، كما في «منتهى

بمرور الدهور و الأيام، و إلا (1) لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك (2) إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، الدراية، ج، 3 ص 607-608» مع تصرف و توضيح منا.

=====

(1) أي: و إن لم يكن المراد الاتحاد فيما اعتبر قيذا في الأحكام؛ لما ثبت بقاعدة الاشتراك - كالإجماع - حكم للغائبين فضلا عن المعدومين؛ لكثرة الاختلاف في الخصوصيات التي لا دخل لها في الأحكام أصلا، و أجنبية عنها جزما.

(2) يمكن أن يكون دفعا لما قد يتوهم من: أنه لا حاجة في المقام إلى التمسك بالإطلاق للمشافهين كي يرتفع به دخل ما شك في دخله، و يثبت به اتحاد المعدومين معهم في الصنف، فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك؛ بل يكفي في تسرية الحكم من المشافهين إلى المعدومين نفس دليل الاشتراك فقط، بمعنى: كفاية دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين و المعدومين، من دون حاجة إلى ضم الإطلاق لإثبات الاتحاد في الصنف إليه.

و حاصل الدفع: هو إثبات الحاجة إلى التمسك بالإطلاق، و عدم كفاية دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين و المعدومين، و عدم تمامية الاستدلال بدليل الاشتراك إلا بضم الإطلاق إليه؛ لأن دليل الاشتراك لا يقتضي إلا ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصية الثابتة للموجودين في الحكم؛ لأنه القدر المتيقن من دليل الاشتراك، و أما إذا شك في دخل تلك الخصوصية في ثبوت الحكم للمشافهين: فلا - بد أولا - من نفي احتمال دخلها في ثبوت الحكم، ثم إثباته للمعدومين، و من المعلوم: أن نفي الاحتمال المزبور منوط بالتمسك بالإطلاق؛ ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف، كي يصح التمسك بدليل الاشتراك. فجعل ثمرة البحث التمسك بالإطلاق و عدمه: إنما يتجه فيما إذا كان دليل الاشتراك صالحا لأن يكون دليلا مستقلا على إثبات الحكم للمعدومين، على فرض اختصاص الخطابات بالحاضرين؛ إذ لا نحتاج حينئذ إلى إطلاق الخطاب.

و أما إذا كان دليل الاشتراك غير صالح لذلك - كما هو كذلك - فالتمسك بالإطلاق مما لا بد منه، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين و عدمه بعد اشتراكهما في الحاجة إلى التمسك بالإطلاق إنما هو في الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك، على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث أن التمسك بالإطلاق يكون في حقهم، و تسرية الحكم إلى غيرهم إنما هي بالإجماع، و عدم الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك

فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به (1) لشك في شمولها لهم أيضا، فلو لا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان (2) في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه (3) كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قيل باختصاص على تقدير عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين؛ لأن غير المشافهين يتمسكون بالإطلاق ابتداء.

=====

(1) أي: لو لم يكن المشافهون معنوين بذلك العنوان لشك في شمول الخطابات لهم أيضا أي: كشمولها للمعدومين.

و المقصود من هذا الكلام: أن دليل الاشتراك يجدي في إثبات الحكم للمعدومين بالنسبة إلى العناوين التي يعلم بعدم دخلها في الحكم؛ ككون المشافهين متجهدين، أو لابسى الملابس العربية مثلا، دون العناوين التي لو سلبت عن المشافهين لشك في ثبوت الحكم لهم أيضا؛ ككونهم مدركين لحضور المعصوم «عليه السلام»، فإن دليل الاشتراك حينئذ لا يجري؛ إذ لو لم يكن المشافهون واجدين له لشك في وجوب الجمعة عليهم أيضا، فلا بد من التمسك بالإطلاق لنفي الشك.

(2) أي: العنوان الذي لو لم يكن المشافهون معنوين به لشك في شمول التكاليف لهم أيضا لما أفاد دليل الاشتراك شيئا؛ لأن شأنه تعميم الحكم المستفاد من الخطابات المختصة بالمشافهين لغيرهم من المعدومين، و من المعلوم: أنه متفرع على إحراز حكم المشافهين بالقطع أو الظهور عند فقدان العنوان المختص بهم، ليثبت ذلك الحكم للمعدومين الفاقدين لذلك العنوان أيضا، فمع انسداد باب القطع، و احتمال اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين بذلك العنوان لشك في شمول الخطابات لهم، و عدم ما يرفع هذا الشك لم يكن لدليل الاشتراك فائدة و هي التعميم؛ إذ لم يحرز حكم المشافهين حينئذ حتى يعمه دليل الاشتراك، فلو لا الإطلاق النافي لاحتمال دخل ذلك العنوان الخاص في حكم المشافهين لما أفاد دليل الاشتراك شيئا، و مع الإطلاق لا حاجة إلى دليل الاشتراك؛ لأن الإطلاق حجة لغير المشافهين و لو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين؛ لكون المعدومين مقصودين بالإفهام و لو لم تعمهم الخطابات.

(3) أي: مع إطلاق الخطاب يعم الحكم غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين؛ لما مر غير مرة من أنهم مقصودون بالإفهام حينئذ.

و كلمة «لو» وصلية، و ضمير «بهم» راجع إلى المشافهين، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 610-611» مع تصرف مّا.

الخطابات بهم فتأمل جيدا (1).

فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه (2)، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام (3). وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام (4).

وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابه «تبارك و تعالی» في المقام (5).

=====

(1) أي: فتأمل جيدا حتى تعرف بطلان الثمرة الثانية، وأنه يصح التمسك بالإطلاقات مطلقا؛ وإن قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث إن غير المشافهين مقصودون بالإفهام أيضا.

(2) وهو مختار صاحب القوانين.

(3) أي: أنه لا يترتب على مسألة المشافهة ما ذكر من الثمرتين إلا على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، مع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام، «وقد حقق عدم الاختصاص به» أي: عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، ونمنع كون المعدومين غير مقصودين بالإفهام، كما أشار إليه بقوله: «وقد أشير إلى منع كونهم غير مقصودين به» يعني: قد أشار إلى كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام بقوله: - سابقا - «كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار».

(4) أي: غير مبحث الخطابات المشافهة وهو مبحث حجية الظواهر.

و كيف كان؛ فلا ثمرة لهذا النزاع أصلا.

(5) حيث قال المصنف: - في ردّ الثمرة الأولى - «ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع؛ بل الظاهر: أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك» أي: مقصودين بالإفهام.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

ثمرة عموم الخطابات الشفاهية للمعدومين:

1 - الثمرة الأولى: هي حجية ظواهر الخطابات الشفاهية للمعدومين وعدمها، فعلى تقدير عمومها لهم: تكون ظواهرها حجة لهم، فيجوز لهم التمسك بعموم الخطابات وإطلاقها.

و أما على تقدير عدم عمومها لهم: فلا تكون ظواهرها حجة لهم، فلا يجوز لهم التمسك بعمومها لإثبات التكاليف في حقهم؛ بل لا سبيل لهم لإثبات التكاليف في

حقهم إلا قاعدة الاشتراك في التكليف.

وهذه الثمرة مبنية على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وعلى عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام بالخطابات القرآنية، وكلا الأمرين مردود.

أما ردّ الأمر الأول: فقد ثبت في محله: عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه.

وأما ردّ الأمر الثاني: فلمنع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام، بالخطابات القرآنية؛ إذ كيف يكون المقصود بالإفهام خصوص المشافهين، مع إن المعدومين مكلفون بتكاليف المشافهين كالموجودين؟

2 - الثمرة الثانية: أنه - بناء على شمول الخطابات للمعدومين - يصح التمسك بإطلاقها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم و بلوغهم؛ إذ المفروض: أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين مثل: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ \* يَدُلْ بِنَفْسِهِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ لَهُمْ**، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة للمعدومين بقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ .**

وأما بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين: فلا يجوز لهم التمسك بها لإثبات ما تضمنته من الأحكام؛ لعدم كون الإطلاقات حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين، فالدليل على ثبوت الأحكام لهم حينئذ هو: الإجماع، والتمتقن منه: ما إذا كان المعدومون متحدين مع الموجودين في الصنف.

و حاصل ما أفاده المصنف في ردّ هذه الثمرة الثانية: أنه لا مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين في الأحكام؛ وإن لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين؛ إذ مقتضى الإطلاق: عدم دخل الوصف الثابت للموجودين - كحضور المعصوم «عليه السلام» - في ثبوت الحكم لهم؛ بل عمومه لكل من المشافهين والمعدومين.

3 - قوله: «و دليل الاشتراك إنما يجدي» دفع لما قد يتوهم من: أنه لا حاجة في المقام إلى التمسك بالإطلاق للمشافهين كي يرتفع به دخل ما شك في دخله، ويثبت به اتحاد المعدومين معهم في الصنف، فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك؛ بل يكفي في تسرية الحكم من المشافهين إلى المعدومين نفس دليل الاشتراك فقط.

و حاصل ما أفاده المصنف في دفع هذا التوهم: هو إثبات الحاجة إلى التمسك

بالإطلاق، وعدم كفاية دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين و المعدومين، وعدم تمامية الاستدلال بدليل الاشتراك إلا بضم الإطلاق إليه؛ لأن دليل الاشتراك لا يقتضي إلا ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصية الثابتة للموجودين في الحكم.

و أما إذا شك في دخل تلك الخصوصية في ثبوت الحكم للمشافهين: فلا بد من نفي دخلها في ثبوت الحكم لهم بالإطلاق، ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف حتى يصح التمسك بدليل الاشتراك، فالتمسك بالإطلاق مما لا بد منه في تسرية الحكم من المشافهين إلى غيرهم بدليل الاشتراك.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم الثمرة العملية للخطابات الشفاهية؛ إذ قد ردّ المصنف على كلتا الثمرتين.

ص: 373



هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام، وليكن محل الخلاف ما إذا وقع في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك و تعالی:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ، إلى قوله: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، و أما ما إذا كان مثل:

المطلقات أزواجهنَّ أحق بردهنَّ، فلا شبهة في تخصيصه به.

=====

### فصل في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العام تارة يكون مستقلا بالحكم، و يكون مستغنيا عن الضمير في مقام موضوعيته للحكم؛ بأن يكون العام في الكلام موضوعا لحكم، و يكون تعقبه بضمير يرجع إليه محكوما بحكم آخر، ثم علم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام، من دون فرق بين أن يكون العام و الضمير في كلامين أو في كلام واحد.

فالأول: كقوله تعالى: وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ (1)، وقوله تعالى: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (2)، فالضمير في وَبُعُولَتُهُنَّ يرجع إلى خصوص الرجعيات، مع إن كلمة الْمُطَلَّقاتُ تعم الرجعيات و البائئات.

و الثاني: كقول المولى لعبده: «أكرم العلماء و واحدا من أصدقائهم»، مع فرض عود الضمير في «أصدقائهم» إلى خصوص العدول من العلماء، فكأنه قيل:

«أكرم العلماء و واحدا من أصدقاء العلماء العدول».

و أخرى: أن لا يكون العام مستقلا بالحكم؛ بل كان حكمه حكم الضمير، مثل:

«المطلقات أزواجهنَّ أحق بردهنَّ»، حيث أن العام - مع الغض عن جملة «و أزواجهنَّ» - لا يكون موضوعا للحكم و هو الأحق بالرد، إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو القسم الأول، و أما القسم الثاني: فلا نزاع في تخصيص العام بالضمير، فيكون

ص: 375

1- جزء من آية 228 من سورة البقرة.

2- جزء من آية 228 من سورة البقرة.



و التحقيق (1) أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير؛ إمّا يارجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى المراد بالمطلقات غير البائئات أعني: الرجعيات.

=====

(1) التحقيق في المقام: أنه يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه يعني: الرجعيات، وبين التصرف في ناحية الضمير إمّا يارجاعه إلى بعض ما يراد من مرجعه - وهو العام - من باب الاستخدام فيكون من باب المجاز في الكلمة.

أو يارجاعه إلى تمامه بنحو المجاز في الإسناد بمعنى: إسناد الحكم المسند حقيقة إلى البعض إلى الكل مجازاً، فيكون من باب المجاز في الإسناد. و الفرق بين المجازين واضح.

فحينئذ يقع الكلام في أنّ المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام أم لا هذا ولا ذاك وجوه وأقوال؟ اختار المصنف القول الأخير.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن التصرف في العموم يكون بالتخصيص والتصرف - في الضمير الظاهر في تطابقه مع المرجع في العموم والخصوص والتذكير والتأنيث المعبر عنه بأصالة عدم الاستخدام - إنما هو في ارتكاب خلاف هذا الظاهر إمّا بالاستخدام يارجاع الضمير إلى بعض أفراد العام - أعني: الرجعيات - مع كون العام هو المراد في الحكم بالترتبص. وإمّا بارتكاب المجاز في الإسناد؛ بأن يكون المراد بالعام حقيقة هو الخاص، وإسناد الحكم إلى العام كان توسعاً من باب المجاز في الإسناد.

هذا ثم إن أصالة الحقيقة وعدم الاستخدام إنما هي مختصة بما إذا كان الشك في المراد، وأما مع العلم بالمراد والشك في كيفية الاستعمال بأنها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجري.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يمكن الرجوع في المقام إلى أصالة العموم، ولا إلى أصالة عدم الاستخدام وأصالة الحقيقة.

أما عدم صحة الرجوع إلى أصالة العموم: فلأن تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، حيث أنه داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية بنظر العرف، ومعه لا ظهور له حتى يتمسك به إلا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً، وهو غير ثابت جزماً.

وأما عدم صحة الرجوع إلى أصالة عدم الاستخدام: فلأن الأصل اللفظي إنما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا شك في مراد المتكلم من اللفظ، وإمّا إذا كان المراد

البعض حقيقة إلى الكل توسعا و تجوّزا، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير (1)، و ذلك (2) لأن المتيقّن من بناء العقلاء هو: اتّباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال، و أنه على نحو الحقيقة أو المجاز في معلوما - كما هو المفروض في المقام - و كان الشك في كيفية إرادته و أنها على نحو الحقيقة أو المجاز: فلا أصل هناك لتعيينها.

=====

فالنتيجة هي: عدم جريان كلا الأصلين في المقام؛ لكن كل بملاك، فإن أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينية، و أصالة عدم الاستعمال بملاك أن الشك في المورد ليس في المراد وإنما هو في كيفية الاستعمال، فحينئذ لا مناص من القول بالإجمال، و الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أصالة الظهور في جانب العام سالمة عن أصالة الظهور في جانب الضمير، المعبر عنها بأصالة عدم الاستعمال.

(2) تعليل لجريان أصالة الظهور في العام، و سلامتها عن معارضة أصالة عدم الاستعمال لها.

توضيحه: أن حجية الظواهر - و هو بناء العقلاء - لمّا كان ليبيّا لزم الأخذ بالمتيقّن منه - و هو صورة عدم العلم بالمراد - دون ما إذا علم المراد و شك في أنه أريد على وجه الحقيقة أو المجاز، مثلا: إذا لم يعلم المراد من لفظ الأسد، و أنه معناه الحقيقي - و هو الحيوان المفترس - أو المجازي أعني: الرجل الشجاع، فهنا استقر بناء العقلاء على جريان أصالة الحقيقة فيه، و أن المراد منه معناه الحقيقي و هو الحيوان المفترس. و أما إذا علم المراد و أنه الرجل الشجاع؛ لكن لم يعلم أنه معنى حقيقي أو مجازي، فلا- تجري أصالة الحقيقة هنا؛ لإحراز: أن اللفظ مستعمل في معناه على وجه الحقيقة، و أن الرجل الشجاع معناه الحقيقي.

نعم؛ لو كان الأصل في الاستعمال الحقيقة أحرز به كون المراد هو المعنى: الحقيقي، لكن ثبت في محله أن: الاستعمال أعم من الحقيقة فلا أصل لهذا الأصل.

و في المقام لمّا كانت إرادة الرجعيات من ضمير *بُعُولَتِهِنَّ*\* معلومة، و كان الشك في كيفية إرادتها، و أن إرادتها منه على نحو الحقيقة؛ بأن أريد من مرجعه خصوص الرجعيات، أو على نحو المجاز بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات - و التجوّز حينئذ في ناحية الضمير - فلا تجري أصالة الظهور أي: عدم الاستعمال في الضمير؛ بل تجري أصالة الظهور أي: العموم في العام، فيحكم بوجوب التربّص على جميع المطلقات و عليه: فلا

الكلمة أو الإسناد، مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنما تكون حجة فيما إذا شك فيما أريد (1)، لا- فيما إذا شك في أنه كيف أريد (2) فافهم (3)؛ لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم؛ بأن لا دوران بين الأصلين حتى نحتاج إلى المرجح، أو نتوقف؛ بل اللازم الحكم بتربص جميع المطلقات إلا ما خرج بالدليل، مع الحكم بأحقية بعولة الرجعيات فقط.

=====

(1) أي: كالمطلقات في المقام، فإنه يشك في أن المراد بهن جميع المطلقات كما هو قضية أصالة العموم، أو خصوص الرجعيات كما هو مقتضى أصالة عدم الاستخدام في الضمير؛ حتى يكون مطابقا لمرجهه.

(2) كما في ضمير «وبعولتهن»؛ للعلم بأن المراد به خصوص الرجعيات، و الشك إنما هو في كيفية الإرادة، و أنها بنحو الحقيقة أو المجاز.

(3) لعله إشارة إلى تقوية جريان أصالة الظهور في المقام دون الضمير؛ على ما قيل من أن البناء على حجية أصالة الظهور حتى مع العلم بالمراد يستلزم أيضا تقديم أصالة الظهور في العام على أصالة الظهور في الضمير، حيث إن التصرف في العام يوجب التصرف في الضمير أيضا، و التصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في العام.

فالتصرف في الضمير معلوم على كل حال، فلا يرجع فيه إلى أصالة الظهور، بخلاف التصرف في العام فإنه مشكوك فيه، فيرجع فيه إليه. أو إشارة إلى: أن أصالة الظهور في العام غير جارية أيضا أي: كما إنها غير جارية في الضمير؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لكنه» أي: ما ذكرنا من بقاء العام على ظهوره «إنما يكون إذا عقد للكلام ظهور في العموم» إلخ يعني: لكن جريان أصالة الظهور في طرف العام و تقديمها على أصالة الظهور في الضمير إنما يكون فيما إذا عقد للكلام ظهور في العموم، إذا اشتمل الكلام على حكمين مثل المقام، فإن وجوب التربص ثابت للمطلقات، و الحكم بأحقية الرد ثابت لبعولتهن، ضرورة: أنه حينئذ ينعقد الظهور للعام أعني:

المطلقات في العموم؛ و أما إذا اشتمل على حكم واحد مثل: «المطلقات بعولتهن أحق بردهن» فلا شك حينئذ في لزوم تخصيص العام بقرينة الضمير.

قوله: «بأن لا يعد..» إلخ بيان لصورة انعقاد الظهور في العموم، و توضيحه: أن انعقاد الظهور للعام لتجري فيه أصالة العموم مبني على عدم احتفاف العام بما يمنع ظهوره في العموم، كما إذا كان في الكلام ضمير راجع إلى العام، صالح لأن يمنع انعقاد العموم له، فإن أصالة العموم حينئذ لا تجري فيه.

يعد ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفا، و إلا (1) فيحكم عليه بالإجمال، و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول؛ إلا أن يقال (2): باعتبار أصالة الحقيقة تعبدا، حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

و الحاصل: أنه إذا كان العام مكتنفا بضمير، و كان احتفاه به مما يعد عرفا صالحا للقرينية على عدم إرادة العموم منه، لم ينعقد له ظهور في العموم، فأصالة العموم لا تجري فيه حينئذ.

=====

(1) أي: و إن عدّ ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا حكم عليه بالإجمال؛ لاقتارانه بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد الظهور له، و عن جريان أصالة العموم في العام، فلا بد من تشخيص الوظيفة الظاهرية من الرجوع إلى الأصول العملية؛ لأنه بعد إجمال الكلام لا يكون دليل اجتهادي على الحكم.

(2) استدراك على قوله: «لكنه إذا عقد للكلام ظهور»، و حاصله: أنه يمكن إجراء أصالة الحقيقة حتى في صورة الاحتف بما يصلح للقرينية - بناء على كون حجية أصالة الحقيقة من باب التبعّد، بمعنى: عدم إناطتها بالظهور حتى لا ينعقد بسبب الاحتف بمحتمل القرينية - فمع الشك في إرادة المعنى الحقيقي تجري أصالة الحقيقة أيضا. كما أشار إليه بقوله: «باعتبار أصالة الحقيقة تعبدا» يعني: لا من جهة ظهور اللفظ حتى لا تجري في موارد الاحتف بما يصلح للقرينية إلا إنه غير ثابت، و المراد من بعض الفحول هو صاحب الفصول أو الحاشية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخّص البحث في أمور:

1 - تحرير محل النزاع و هو: ما إذا كان العام مستقلا بالحكم مستغنيا عن الضمير، من غير فرق بين أن يكون العام و الضمير في كلامين، أو في كلام واحد.

و أما إذا كان العام مما لا يكون مستقلا بالحكم؛ بل كان حكمه حكم الضمير فلا شبهة في تخصيصه به.

2 - الأمر في هذا المقام يدور بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، و بين التصرف في ناحية الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما يراد من مرجعه - و هو العام - من باب الاستخدام، فيكون من باب المجاز في الكلمة، أو بإرجاعه إلى تمامه بنحو المجاز في الإسناد، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

فحينئذ يقع الكلام في أن المرجع هل هي أصالة العموم، أم أصالة عدم الاستخدام، أم لا هذا ولا ذلك؟ أقوال و الظاهر من المصنف ابتداء؛ وإن كان هو الرجوع إلى أصالة الظهور في طرف العام إلا أن المستفاد من آخر كلامه هو الحكم بالإجمال، و الرجوع إلى الأصول العملية.

«فافهم» لعله إشارة إلى: عدم جريان أصالة الظهور في طرف العام أيضا أي: كما لا تجري في جانب الضمير.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

أن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده لا يوجب تخصيصه به.

ص: 380

## فصل تخصيص العام بالمفهوم المخالف

فصل تخصيص العام بالمفهوم المخالف (1) وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين المفهوم المخالف والمفهوم الموافق، وحاصل الفرق: أن المفهوم الغير المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم المخالف، ويعبر عنه بدليل الخطاب، والمفهوم المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم الموافق، ويعبر عنه بلحن الخطاب، أو فحوى الخطاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا خلاف في جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق؛ كحرمة تزويج ذات البعل التي هي المفهوم الموافق بالأولوية لقوله «عليه الصلاة والسلام»:

«و الذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له أبدا» (1)؛ إذ لا إشكال في أولوية حرمة تزويج ذات البعل من نكاح المعتدة، وهذا المفهوم يخصص عموم قوله تعالى:

وَ أَحْرَجَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (2)، بعد ذكر حرمة نكاح عدة من النساء كالأمّ و البنت و الأخت و غيرهن، فكأنه قيل: وأحل لكم ما وراء المذكورات إلا ذات البعل. هذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في المفهوم المخالف كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثم قال:

«أكرم العلماء إن جاءوك»، فالمفهوم المخالف منه: عدم وجوب إكرامهم في صورة عدم المجيء.

و الوجه في اتفاق تخصيص العام بالمفهوم الموافق هو: رجوع التعارض في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام، حيث لا يمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة، مع البناء على المنطوق؛ للقطع بثبوت المفهوم على تقدير ثبوت المنطوق، وإلا لم يكن مفهوم الموافقة،

ص: 381

1- في التهذيب، ج 7، ح 166: عن حمدان قال: سألت أبا جعفر «عليه السلام» عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك، فقال: «لا أرى عليها شيئا، ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها، ولا تحل له أبدا...».

2- النساء: 24.

بالمفهوم الموافق على قولين، وقد استدلل لكلّ منهما بما لا يخلو عن قصور (1).

و تحقيق المقام (2): أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام واحد أو كلامين؛ و لكن فيكون التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الخاص المنطوق و العام، و لا ريب في وجوب تقديم الخاص على العام، أما مفهوم المخالفة: فيمكن رفع اليد عنه فقط مع الحكم بثبوت المنطوق، فيدور الأمر بين رفع اليد عنه و رفع اليد عن العموم، كما في «حقائق الأصول، ج 1، ص 530» مع تصرف منا.

=====

(1) فلا بد أولاً: من ذكر كل من دليل الجواز و المنع. و ثانياً: من بيان ما فيهما من الإشكال بالقصور.

و أما دليل الجواز: فلأنّ كل من العام و المفهوم المخالف الخاص دليل شرعي عارض مثله. و في العمل بالخاص جمع بين الدليلين فيتعين؛ لكونه أولى من الطرح.

و أما دليل عدم الجواز: فبأن الخاص إنما يقدّم على العام لأقوائية دلالاته، و المفهوم الخاص ليس بأقوى دلالة من المنطوق العام، فلا يصلح لمعارضته؛ إذ المفهوم أضعف دلالة، فلا يجب حمل العام عليه.

و أما الإشكال و القصور في دليل الجواز: فلأن مجرد الجمع بين الدليلين مما لا دليل على وجوبه، ما لم يكن أحدهما أقوى دلالة و أشدّ ظهوراً، بحيث يوفق بينهما عرفاً بحمل الظاهر على الأظهر، أو على النص.

و أما الإشكال و القصور في دليل المنع: فلأن المفهوم و إن كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق؛ و لكن ما لم تعرضه جهة تجعله أقوى دلالة و أشدّ ظهوراً، و هي أخصيّة المدلول؛ و إلا فهو أقوى و أدل و أظهر دلالة، و لهذا قال المصنف: «و قد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور».

(2) تحقيق المقام: أنه إذا ورد عام و ما له مفهوم يصلح لتخصيص العام: فتارة: يكون العام و ما له المفهوم في كلام واحد، أو في كلامين يكونان بمنزلة كلام واحد؛ لاتصال كل منهما بالآخر.

و أخرى: يكون العام و ما له المفهوم في كلامين منفصلين، بحيث يكون بينهما فصل طويل.

فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول: ما إذا كان العام و ما له المفهوم في كلام واحد أو في كلامين بمنزلة كلام واحد.

المقام الثاني: ما إذا كان العام و ما له المفهوم في كلامين منفصلين.

و توضيح ما هو التحقيق في المقام الأول يتوقف على مقدمة:

وهي: أن دلالة كل واحد منهما على مدلوله إما بالوضع، أو بالإطلاق و مقدمات الحكمة. أو أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمة، فالصور هي ثلاث:

لا مفهوم و لا عموم في الصورة الأولى و الثانية و هما: أن تكون دلالتهما بالوضع، أو بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

و أما الصورة الأولى: فلأن كل واحد منهما يصلح أن يكون قرينة على الآخر، فيقع التزاحم بين الظهورين، و يحكم بعدم اعتبار كليهما سواء كانا في كلام واحد أو في كلامين بمنزلة كلام واحد.

و الأول: كقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (1)** فإن مفهومه: عدم وجوب التبين في خبر العادل، و تلقيه بالقبول. و مقتضى عموم التعليل أي: إصابة القوم بجهالة هو كون إصابتهم كذلك أمراً مرغوباً عنه؛ و لو من ناحية خبر العادل.

و الثاني: مثلاً- كقول المولى لعبده: «أكرم العلماء»، ثم قال بلا فصل: «أكرم العلماء إن كانوا عادلين»، فيدور الأمر بين تخصيص العام بالمفهوم المخالف، و بين بقاء العام على عمومه، فيكون المرجع هو الأصول العملية؛ إلا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر، فلا بد حينئذ من تقديم الأظهر على الظاهر.

و أما الصورة الثانية: فلأن انعقاد الظهور في كل واحد منهما في مدلوله يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، و المفروض: عدم تماميتها في شيء منهما - لتوقف تماميتها في كل واحد منهما على عدم الآخر - إذ كل منهما مانع عن ظهور الآخر في الإطلاق، فلا يبقى منشأ للظهور.

و أما الصورة الثالثة: - وهي ما إذا كان ظهور أحدهما بالوضع، و ظهور الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمة - فلا إشكال في تقدم ما كان ظهوره بالوضع على ما ظهوره بالإطلاق و مقدمات الحكمة، سواء كان ما ظهوره بالوضع هو العام أو المفهوم المخالف.

و الوجه في ذلك: أن الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون بياناً مانعاً عن

ص: 383

1- الحجرات: 6.



على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة (1)، أو بالوضع (2)، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم؛ لعدم (3) تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك (4)، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة، التي منها عدم البيان فيقدم عليه؛ إذ لا تجري مقدمات الحكمة، فإن ظهور ما ظهوره بالوضع مانع عن جريانها.

=====

هذا تمام الكلام في المقام الأول. ومن هنا يظهر حكم ما في المقام الثاني من الصور والاحتمالات.

ففي صورة دلالة كل منهما بالوضع أو بالإطلاق و مقدمات الحكم لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر - لاستلزامه ما هو الترجيح بلا مرجح - إلا إن يكون أحدهما أقوى ظهورا من الآخر، فحينئذ يتقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، وكان الجمع عرفيا.

و أما في صورة دلالة أحدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمة: فلا بد من تقديم ما كانت دلالاته بالوضع على ما كانت دلالاته بالإطلاق و مقدمات الحكمة، هذا ما أشار إليه بقوله:

«و منه قد انقذ الحال: فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم»، هذا الكلام إشارة إلى المقام الثاني.

و كيف كان؛ فنذكر توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: كالنكرة في سياق النهي و النفي؛ بناء على كون دلالتها على الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، و كمفهوم الشرط بناء على كونه كذلك، فدلالة كل من النكرة و المفهوم تكون بالإطلاق.

(2) كلفظة «كل» و نحوها من الألفاظ الموضوعية للعموم، و أداة الحصر و نحوها مما هي موضوعة للمفهوم.

(3) تعليل لعدم المفهوم و العموم فيما إذا كانت الدلالة فيهما بمقدمات الحكمة؛ و ذلك لأجل المزاحمة بين الظهورين، لتوقف تمامية مقدمات الحكمة في كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا ينعقد ظهور شيء منهما لأجل المزاحمة، و العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

(4) أي: كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، أي: وضعا،

فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا (1) كان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.

ومنه (2) قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم، وما له المفهوم ذلك الارتباط (3) والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما (4) معاملة المجمل، لو لم أعني: مزاحمة ظهور العموم والمفهوم في الظهور الوضعي، فكما إنه لا- يحصل الظهور للعموم والمفهوم فيما إذا كان منشأ الظهور مقدمات الحكمة، فكذلك لا يحصل لهما ظهور إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع.

=====

وكيف كان؛ فإن كانا متحدين وضعا أو إطلاقا، وكانا في كلام واحد فلا إشكال في تساقطهما؛ لصيرورتها مجملين حقيقة.

وإن كانا متحدين كذلك، وكانا في كلامين يعامل معهما معاملة المجمل - إذ لا يكون شيء منهما حجة للمزاحمة، والعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما، وعدم مرجح لأحدهما - فيسقطان عن الحجية إلا إذا كان أحدهما أظهر فيقدم على الآخر.

وأما إذا لم يكن أحدهما أظهر: فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية وهي في المقام أصالة البراءة عن الحكم الإلزامي في مورد اجتماع العام والمفهوم.

(1) أي: الرجوع إلى الأصول العملية مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، وإن كان أحدهما أظهر كان مانعا عن انعقاد الظهور في الآخر فيما إذا كان الظهور مستندا إلى مقدمات الحكمة، أو مانعا عن استقراره بعد انعقاده فيما إذا كان الظهور مستندا إلى الوضع؛ لأن الوضع يوجب ظهور كل من العام والمفهوم بدوا، وأظهرية أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر كما أشار إليه بقوله: «أو استقراره» أي:

استقرار الظهور. هذا في الظهور الوضعي.

قوله: «انعقاد الظهور» في الظهور الإطلاقي المستند إلى مقدمات الحكمة.

(2) يعني: ومن تزامن الظهورين الوضعيين في الحجية بعد انعقادهما: ظهر الحال فيما إذا لم يكن بين ما يدل على العموم، وبين ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لصلاحية كل منهما للقرينية على الآخر، فإن الظهور الوضعي في كل منهما وإن انعقد بدوا، إلا إنهما يسقطان عن الاعتبار لأجل التعارض. فيجري عليهما حكم المجمل، وهو الرجوع إلى الأصول العملية وإن لم يكونا من المجمل موضوعا لفرض وجود الظهور في كليهما.

(3) أي: الارتباط الموجب لقرينية أحدهما على الآخر.

(4) أي: ما دل على العموم، وما دل على المفهوم لو لم يكن في البين أظهر.

يكن في البين أظهر، وإلا (1) فهو المعول، و القرينة على التصرف في الآخر بما (2) لا يخالفه بحسب العمل.

=====

(1) أي: وإن كان في البين أظهر، فهو المعول؛ لما تقرر في محلّه من تقدّم الأظهر على الظاهر لكونه جمعا عرفيا، فيكون الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

(2) أي: بتصرف لا- يخالف الأ-ظهر بحسب العمل، كالحمل على الكراهة في مثل قولهم: «يجوز إكram الشعراء»، و «أكرم الشعراء العدول»، فإن مفهومه و هو: «لا تكرم الشعراء الفساق» يحمل على الكراهة حتى لا ينافي العام و هو «يجوز إكram الشعراء» بحسب العمل. هذا تمام الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الخلاف هو المفهوم المخالف للمنطوق في الإيجاب و السلب.

و لا- خلاف في تخصيص العام بالمفهوم الموافق، فإذا قال: «لا تقل أفّ للأبوين و لو كانا فاسقين» كان مفهومه الموافق: حرمة إهانتهم، فيخصّص به عموم: «أهن الفاسق» بلا خلاف أصلا، و إنما الخلاف في تخصيص العام بالمفهوم المخالف مثل: ما إذا قال:

«أكرم العلماء»، ثم قال: «أكرم زيدا العالم إن كان عادلا»، و مفهومه المخالف: أنّه «لا يجب إكramه إن لم يكن عادلا»، فقيل: يخصّص به عموم «أكرم العلماء»؛ لأنهما دليلان شرعيان يجب العمل بهما بحمل العام على الخاص من باب الجمع بين الدليلين.

وفيه: أن الجمع بين الدليلين بحمل العام على الخاص إنما يتم فيما إذا كان الخاص أقوى دلالة من العام، و الخصوصية لا تستلزم القوة دائما؛ بل العام المنطوق أقوى من الخاص المفهومي، هذا هو الإشكال في دليل الجواز.

و أما الإشكال في دليل المنع: فلأن المفهوم و إن كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق، و لكن قد تعرضه جهة تجعله أقوى دلالة من المنطوق و هي أخصيّة المفهوم مدلولاً، هذا ما أشار إليه بقوله: «و قد استدل لكل منهما...» إلخ.

2 - تحقيق المقام: أن ما له العموم و ما له المفهوم إن كانا بحيث يصلح كل منهما قرينة صارفة عن الآخر لوقوعهما في كلام واحد، أو في كلامين بمنزلة كلام واحد، و كانت دلالتهما بالوضع نحو: «أكرم العلماء و زيدا العالم إن كان عادلا»، أو «أكرم العلماء و أكرم زيدا العالم إن كان عادلا».

أو كانت دلالة كل منهما بمقدمات الحكمة، نحو: «أكرم العالم و زيدا العالم إن كان

عادلا»، أو «أكرم زيدا العالم و أكرم زيدا العالم إن كان عادلا» بناء على دلالة المفرد المعرف باللام على العموم بمقدمات الحكمة؛ فإن كانا متساويين في الدلالة: يقع التزاحم بين الظهورين الوضعيين في الأول.

و لا تتم مقدمات الحكمة في الثاني، فلا عموم و لا مفهوم، فالأصل: البراءة عن وجوب إكرام زيد على تقدير كونه فاسقا.

و أما إذا كان في كلامين منفصلين: فيعامل معهما معاملة المجمل لتكافئهما في الظهور إن لم يكن أحدهما أظهر؛ وإلا فيؤخذ به لكونه قرينة على التصرف في الآخر، بحيث لا يخالف الأظهر بحسب العمل؛ كالحمل على الكراهة في مثل قولهم: «يجوز إكرام الشعراء»، و «أكرم الشعراء العدول» فإن مفهومه: «لا تكرم الشعراء الفساق» يحمل على الكراهة حتى لا ينافي العام بحسب العمل.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو الأخذ بما هو أقوى و أظهر من العام أو المفهوم إن كان الأقوى في البين؛ وإلا فالمرجع هو الأصول العملية.

ص: 387



الاستثناء المتعقب لجمل متعددة (1)، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال و الظاهر: إنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال، ضرورة:

=====

### فصل الاستثناء المتعقب بجمل متعددة

فصل الاستثناء المتعقب بجمل متعددة (1) الأولى: ما في «معالم الدين» من التعبير بقوله: «الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة» (1)؛ و ذلك لدلالة «الجمل» على التعدد، فلا حاجة إلى التصريح بالتعدد؛ بخلاف التعاطف، فإن لفظ «الجمل» لا يدل عليه.

وكيف كان؛ فلا بد من تحرير محل النزاع قبل الخوض في أصل البحث. فنقول: إن هناك أربعة احتمالات:

1 - الرجوع إلى الأول فقط. 2 - ثم الرجوع إلى الأخير فقط. 3 - الرجوع إلى الكل. 4 - أن لا يرجع إلى واحد.

و لا خلاف في بطلان الاحتمال الأول والرابع، و لا خلاف في الاحتمال الثاني أيضا؛ إذ العام الأخير مخصّص قطعاً، سواء رجع الاستثناء إلى خصوص الأخير، أو إلى الكل.

وإنما الخلاف في الاحتمال الثالث؛ بمعنى: هل يرجع الاستثناء إلى الكل أو إلى خصوص الأخير؟

إذا عرفت ما هو محل النزاع فاعلم: أن هناك أقوالاً:

الأول: رجوعه إلى الكل، وهو المنسوب إلى الشيخ و الشافعية.

الثاني: رجوعه إلى خصوص الأخيرة، وهو المنسوب إلى أبي حنيفة و أتباعه.

الثالث: أنه مشترك بينهما، فلا بد في التعيين من نصب قرينة معيّنة، وهو المنسوب إلى السيد مرتضى «قدس سره».

ص: 389

أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه الرابع: التوقف.

=====

وقبل الإشارة إلى ما هو الصحيح أو الفاسد على ما هو مختار المصنف «قدس سره» ينبغي بيان أمور:

الأول: أنه لا فرق في هذا الحكم بين الاستثناء وبين غيره من أنواع المنخصّصات؛ كالوصف، والشرط، والحال والغاية.

الثاني: أن يصح عوده إلى الجميع عقلا وعرفا.

الثالث: أن تكون الجمل متعاطفة، بلا فرق بين أن يكون متعددا نحو: «أكرم العلماء و جالس الأمراء وأعط الفقراء إلا الفساق منهم»، أم كان واحدا نحو: «أكرم العلماء وأكرم الفقراء وأكرم رجال الأعمال إلا الفساق منهم».

وتعدد الحكم في المثال الأول إنما هو باعتبار تعدد متعلقه وهو الإكرام والمجالسة والإعطاء. هذا بخلاف ما إذا لم تكن الجمل متعاطفة؛ إذ حينئذ يرجع إلى الجميع لعدم الفصل بينها بعاطف وكأنها في حكم الجملة الواحدة.

وإذا تحققت هذه الأمور، فالظاهر من المصنف «قدس سره»: أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة، سواء رجع إلى الكل أم رجع إلى الأخيرة فقط، كما أشار إليه بقوله: «ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال»؛ لأن رجوعه إلى غير الأخيرة بدون القرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، فلا بد من نصب قرينة معيّنة - على فرض رجوعه إلى غير الأخيرة - إن قلنا بالاشتراك اللفظي بين رجوعه إلى الكل وبين رجوعه إلى الأخيرة.

إلى الكل، وإن كان المتراعى من كلام صاحب المعالم «رحمه الله»، حيث مهد مقدمة (1) لصحة رجوعه إليه: أنه محل الإشكال و التأمل.

و ذلك (2) ضرورة: إن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في صحة الرجوع إلى الكل عنده محل إشكال و تأمل لم يمهد لها مقدمة طويلة خارجة عن وضع الكتاب.

=====

(1) قيل في بعض الحواشي: «الظاهر أن غرض صاحب المعالم «قدس سره» من تمهيد المقدمة: إثبات كيفية الرجوع إلى الكل لا إثبات أصل صحته؛ إذ من الأقوال صحة الرجوع إلى الكل للاشتراك اللفظي، فتصدى لبيان أن الرجوع إلى الكل ليس مبنياً على الاشتراك اللفظي؛ بل يمكن ذلك و إن لم نقل بالاشتراك اللفظي» فغرض صاحب المعالم «قدس سره»: هو إثبات ما اختاره من الاشتراك المعنوي؛ إذ أداة الاستثناء عنده وضعت للإخراج الكلي، فالإخراج عن الجميع أحد مصاديقه، فإذا استعمل فيه فقد استعمل في أحد مصاديقه و هو جائز كاستعمال الإنسان في زيد مثلاً.

فليس غرضه: إثبات صحة الرجوع إلى الكل حتى يكون منافياً لما ذكره المصنف من نفي الإشكال عن صحة رجوع الاستثناء إلى الكل.

(2) تعليل لقوله: «و كذا في صحة رجوعه إلى الكل»، و ظاهر كلام المصنف هو: أن مختاره عين ما اختاره صاحب المعالم من الاشتراك المعنوي بين الإخراج عن الجميع و الإخراج عن الأخيرة خاصة، غير إنه يثبت بطريق آخر - غير طريق صاحب المعالم - و هو: إن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى مما لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة، سواء قلنا: بكون كل من الوضع و الموضوع له عاماً كما تقدم في بحث المعاني الحرفية و هو مختار المصنف، أو قلنا: بكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً كما أفاده صاحب المعالم؛ وفاقاً لغير واحد من أهل اللغة العربية. هذا مما يظهر من المصنف.

كما يظهر منه: أن الاستثناء المتعقب لجمل متعددة لا يكون ظاهراً في الرجوع إلى الجميع، و لا في الرجوع إلى الأخيرة بعد صلوحه لكل منهما، و إن كان الرجوع إلى خصوص الأخيرة متيقناً، فإذا لم يكن ظاهراً في شيء منهما لم يكن ما سوى الأخيرة ظاهراً في العموم؛ لاكتنافه بما يصلح للرجوع إليه، فلا بد عند الشك من الرجوع إلى الأصل العملي.

و بعبارة أخرى: أن تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما لا يوجبان اختلافاً في ناحية أدوات الاستثناء بحسب المعنى و هو الإخراج، سواء كان الموضوع له في الحروف عاماً كالوضع، أم خاصاً؛ لأن أداة الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعني: الإخراج -



ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاما أو خاصا، و كان (1) المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا، كما هو الحال في المستثنى (2) بلا ريب و لا إشكال. و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوما و بذلك (3) يظهر: إنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة؛ و إن كان الرجوع إليها متيقنا على كل تقدير (4).

و لا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج و المخرج عنه و وحدتهما، فلو كان الموضوع له في الأدوات خاصا لما كان تعدد المستثنى و المستثنى منه مضرا بالإخراج الشخصي، حيث إن نسبة الإخراج و إن كانت شخصية، لكنها باعتبار تعدد أطرافها تنحل إلى نسب ضمنية، إذ جزئية النسبة لا تنافي انحلالها. و عليه: فلا مانع من صحة رجوع الاستثناء إلى الكل و لو قيل بوضع الأدوات لجزئيات النسبة الإخراجية.

=====

(1) الظاهر: أنه عطف على قوله: «أن تعدد»، فيؤول بالمصدر، فكأنه قيل: ضرورة:

أن تعدد المستثنى منه.. إلخ، و ضرورة: كون المستعمل فيه الأداة في صورة تعدد المستثنى منه هو المستعمل فيه في صورة وحدة المستثنى منه.

(2) أي: كما لا فرق بين وحدة المستثنى و تعدده.

و حاصل الكلام في المقام: أن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الإخراج، سواء كانت هذه النسبة بين متحدين مثل: «أكرم العلماء إلا زيدا»، حيث إن كلا من المستثنى و المستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل: «أكرم العلماء و الصالحاء إلا الفساق و الشعراء»، أم بين مختلفين مثل: «أكرم العلماء إلا النحويين و الصرفيين و الفلاسفة».

و كيف كان؛ فتعدد المخرج و المخرج عنه يعني: المستثنى و المستثنى منه خارجا - كالأثلة المذكورة - لا- يوجب تعدد النسبة الإخراجية التي تستعمل فيها أداة الاستثناء بحسب المفهوم، و لا يصادم جزئيتها كما عرفت؛ بل مفهوم الأداة - و هي النسبة الإخراجية - واحد، سواء اتحد المستثنى و المستثنى منه، أم تعددا، أم اختلفا. و قد عرفت أمثلة ذلك.

(3) أي: و بعدم تفاوت في ناحية الأداة بين تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما يظهر: إنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة؛ إذ بعد وضوح صحة الرجوع إلى الجميع و إلى خصوص الأخيرة لا بد من إثبات ظهور الأداة في الرجوع إلى أحدهما من قرينة؛ لأن مجرد صلاحية الرجوع كذلك لا يثبت الظهور.

(4) أي: سواء قلنا بظهور أداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أم لا. أما وجه تيقن

نعم (1) غير الأ-خيرة أيضا (2) من الجمل لا- يكون ظاهرا في العموم؛ لاكتنافه (3) بما لا- يكون معه ظاهرا فيه (4)، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول؛ اللهم إلا أن يقال: بحجّة أصالة الحقيقة تعبدا (5)؛ لا من باب الظهور، فيكون المرجع الرجوع إلى الأ-خيرة: فلأجل اتصالها بالأداة، بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع إلى الأ-خيرة، فلو كان الجميع مرادا كانت الأ-خيرة داخلة فيه. وإن كان المراد غير الجميع كانت الأ-خيرة مرادة أيضا. هذا معنى كون الأ-خيرة مرادة على كل تقدير.

=====

(1) أي: لا- يكون تيقّن الأ-خيرة موجبا لظهور غيرها في العموم؛ بل هو كالأ-خيرة في عدم الظهور، فأصالة العموم في غير الأ-خيرة أيضا لا تجري لاحتفائه بما يصلح للقرينية، و معه لا ينعقد ظهور لغير الأ-خيرة أيضا في العموم، فلو كان المستثنى زيدا مثلا، و كان في كل من العمومات من يسمى بزید، فكون زيد في الجملة الأ-خيرة متيقن الخروج عن الحكم لا يوجب سلامة أصالة العموم فيما عدا الأ-خيرة من العمومات، حتى يصح التمسك بها للحكم بعدم خروج زيد عنها؛ إذ المفروض: احتفافها بما يصلح للقرينة، و هذا مانع عن جريان أصالة العموم.

و الحاصل: أنه لا يحكم بظهور ما عدا الأ-خيرة من الجمل في العموم، كما لا يحكم بظهور الأ-خيرة فيه و إن كان المتيقن تخصيص الأ-خيرة. (2) يعني: كما لا ظهور للجملة الأ-خيرة في العموم و إن كان رجوع الاستثناء إليها متيقّنا، كذلك لا ظهور لغير الجملة الأ-خيرة في العموم، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 633».

(3) تعليل لعدم ظهور ما عدا الجملة الأ-خيرة في العموم.

(4) أي: في غير الأ-خيرة، فيرجع في حكم زيد في المثال المذكور إلى الأصول العملية.

(5) أي: و إن لم يحصل الظن النوعي بإرادة العموم؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للقرينية - كالاستثناء فيما نحن فيه.

و كيف كان؛ فغرضه: إمكان إجراء أصالة العموم في غير الأ-خيرة بالبناء على أن هذا الأصل حجة تعبدًا، فحينئذ لا مانع من جريان أصالة العموم و الحقيقة في غير الجملة الأ-خيرة.

فما عدا الأ-خيرة محكوم بحكم العمومات، و لا يجري فيه الأصول العملية.

عليه (1) أصالة العموم إذا كان وضعياً (2)؛ لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد تتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل (3).

=====

(1) أي: بناء على القول بحجية أصالة الحقيقة و العموم تعبدًا؛ لا من باب الظهور حتى يقال: بعدم انعقاد الظهور في العموم مع الاحتفاف بما يصلح للمخصصة.

(2) أي: إذا كان العموم وضعياً، و المقصود أن أصالة العموم إنما تجري إذا كان العموم وضعياً لا ما إذا كان إطلاقياً ناشئاً عن مقدمات الحكمة، إذ لا تجري حينئذ أصالة العموم، ضرورة: أن من مقدمات الحكمة عدم القرينة، و كذا عدم ما يصلح لها، و مع وجودهما لا تتم تلك المقدمات. و من المعلوم: أن الاستثناء صالح للرجوع و تخصيص الكل به.

فالمتحصل: أن العموم المترتب على مقدمات الحكمة لا يتحقق مع صلاحية الاستثناء للرجوع إلى جميع الجمل؛ إذ صلاحية الاستثناء للقرينة موجبة لانتفاء إحدى مقدمات الإطلاق كما عرفت.

(3) لعلّه إشارة إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك؛ لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه، لاعتقاد أنه كاف فيه. اللهم إلا إن يقال:

إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب مفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع، فأصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكمة، لتامة مقدمات الحكمة فافهم. من المصنف في الهامش ص 235. كفاية الأصول، طبعة مؤسسة آل البيت «عليهم السلام».

أو إشارة إلى أن من جملة مقدمات الحكمة أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب؛ و لكن الاستثناء يوجب كون الخاص متيقناً في مقام التخاطب، و عليه: فلا تتم مقدمات الحكمة، فالنتيجة هي: عدم تحقق العموم المترتب على مقدمات الحكمة. ثم لا يخفى: أن حكم غير الاستثناء كالشرط و الوصف و غيرهما حكم الاستثناء إلا في بعض الخصوصيات.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل النزاع هو: رجوع الاستثناء إلى الكل، بعد فرض وجود المستثنى في جميع العمومات المذكورة في الجمل المتعاطفة.

و هناك أقوال:

الأول: رجوعه إلى الكل.

ص: 394

الثاني: رجوعه إلى خصوص الأخيرة.

الثالث: أنه مشترك بينهما.

الرابع: التوقف.

و الظاهر من المصنف: أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على كل تقدير، فيما إذا كانت كل جملة من تلك الجمل مشتملة على المستثنى مثل: ما إذا ورد:

«أكرم العلماء و جالس الأمراء و أعط الفقراء إلا الفساق»، وقد فرض وجود الفساق في الجميع.

فاعتبار اشتمال كل واحد من هذه العمومات على المستثنى واضح؛ وإن كان المترادف من صاحب المعالم حيث مهد مقدمة طويلة لصحة رجوعه إلى الكل أنه محل الإشكال والتأمل؛ إذ لو لم تكن صحة ذلك محل إشكال لم يمهد لها مقدمة طويلة.

2 - أن تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما لا يوجبان تفاوتاً و اختلافاً في ناحية أداة الاستثناء بحسب المعنى - و هو الإخراج - سواء قلنا: بكون كل من الوضع و الموضوع له عاماً، كما تقدم في أول الكتاب و هو مختار المصنف، أو قلنا: بكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً على ما قيل؛ لأن أداة الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعني الإخراج - و لا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج و المخرج عنه و وحدتهما، و عليه: فلا مانع من صحة رجوع الاستثناء إلى الكل؛ و لو قيل: بوضع الأدوات لجزئيات النسبة الإخراجية.

3 - و يظهر - من عدم التفاوت في ناحية الأداة بعد تعدد المستثنى و المستثنى منه - أنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع و لا - إلى خصوص الأخيرة، فلا بد لإثبات ظهور الأداة في الرجوع إلى أحدهما من قرينة و إن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقناً، و لكن تيقن الرجوع إلى الأخيرة لا - يكون موجبا لظهور غيرها في العموم؛ بل هو كالأخيرة في عدم الظهور، فلا تجري أصالة العموم في غير الأخيرة أيضاً؛ لاحتفافه بما يصلح للقرينية، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية.

4 - اللهم إلا أن يقال: بحجية أصالة الحقيقة تعبداً أي: و إن لم يحصل الظن النوعي بإرادة العموم؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للقرينية، فحينئذ لا مانع من جريان أصالة الحقيقة و العموم في غير الجملة الأخيرة، فيكون المرجع أصالة الحقيقة إذا كان العموم وضعياً؛ لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة؛ إذ لا تجري حينئذ أصالة العموم؛

لأنّ من مقدمات الحكمة: عدم القرينة، أو عدم ما يصلح للقرينية، والاستثناء صالح لأن يكون قرينة على الرجوع إلى الجميع، فتنتفي إحدى مقدمات الحكمة.

«فتأمل» لعلّه إشارة إلى أن من جملة مقدمات الحكمة: أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، ولكن الاستثناء يوجب كون الخاص متيقنا في مقام التخاطب، وعليه: فلا تتم مقدمات الحكمة، فلا يحصل العموم المترتب على مقدمات الحكمة.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، ولا إلى خصوص الأخيرة.

2 - لو قلنا: بحجية أصالة الحقيقة و العموم تعبّدا لكان المرجع هي أصالة العموم لو كان وضعيا، لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

ص: 396

الحق: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص (1) كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا (2) ارتياب؛

=====

## فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

### إشارة

وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الخبر على أقسام:

1 - الخبر المتواتر. 2 - خبر الواحد المقرون بالقرينة القطعية. 3 - خبر الواحد المجرد عن القرينة.

ثم الدليل على حجية القسم الثالث إما هو دليل الانسداد، أو الدليل الخاص؛ كآية النبأ مثلاً على تقدير دلالتها على اعتبار خبر الواحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو القسم الثالث من أقسام الخبر، فيما إذا كان اعتباره بالدليل الخاص لا بدليل الانسداد، بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية مطلق الظن من باب الحكومة.

(1) أي: قال المصنف بجوازه.

### و استدلى على مدعاه بوجهين:

أحدهما: قيام سيرة لأصحاب على العمل بأخبار الآحاد من زمن النبي «صلى الله عليه وآله» إلى زماننا هذا، مع إنك لا تجد خبراً إلا و يوجد على خلافه عام كتابي، و لم يرد عن صاحب الشرع و لا عن أئمة أهل البيت «عليهم السلام» ردع عن هذه السيرة، فاتصال هذه السيرة بزمان الأئمة؛ بل النبي «صلى الله عليه وآله» من الكواشف القطعية عن رضاهم «سلام الله عليهم» بعمل الأصحاب.

و ثانيهما: لزوم إلغاء الخبر أو ما بحكم الإلغاء بمعنى: أنه لو لا العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب لزم إلغاء الخبر عن الاعتبار بالمرّة، أو ما بحكم الإلغاء ضرورة: أن خبر الواحد الذي لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب إما معدوم وإما نادر، و هو كالمعدوم.

(2) متعلق بقوله: «جاز». وقوله: «لما هو الواضح» تعليل لقوله: «الحق جواز...» إلخ.

لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة «عليهم السلام». واحتمال (1) أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنه (2) لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة، أو ما بحكمه، ضرورة (3): ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم (4) وجود ما لم يكن كذلك.

=====

(1) دفع لما يتوهم من الإشكال على الاستدلال بسيرة الأصحاب، و حاصل الإشكال: أنه يحتمل أن يكون عمل الأصحاب بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب لأجل القرائن القطعية المحفوفة بتلك الأخبار، الموجبة للقطع بصدورها لا لأجل السيرة. و من المعلوم: أن التخصيص بالخبر المحفوف بالقرينة القطعية مما لا نزاع فيه أصلاً، و تلك القرائن كانت عند الأصحاب و إن خفيت علينا.

و حاصل الدفع: أن احتمال أن يكون عملهم بواسطة القرينة واضح البطلان؛ إذ لو كان عملهم بأخبار الآحاد لأجل القرينة لعلم ذلك لكثرة موارد العمل بها في قبال عمومات الكتاب مع عدم علم، بل و عدم ظهور قرينة واحدة في مورد واحد. فالنتيجة:

إن عملهم بتلك الأخبار ليس لأجل القرينة؛ بل لحجية خبر الواحد.

(2) إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين استدل بهما على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد. و قد عرفت توضيح ذلك.

(3) تعليل لكونه بحكم الإلغاء.

و المتحصل: أن المصنف استدل لإثبات جواز تخصيص عمومات الكتاب بالأخبار التي ليست مقرونة بالقرائن القطعية بوجهين:

الأول: السيرة المستمرة إلى زمن الأئمة «عليهم السلام»، فهذه السيرة حجة لاجتماع الشرائط فيها، و هي كونها من المتدينين، و كونها متصلة بزمان المعصوم «عليه السلام»، و عدم ردع المعصوم «عليه السلام» عنها.

الثاني: لزوم إلغاء أخبار الآحاد بالمرّة لو لم يخصص بها عموم الكتاب.

(4) أي: لو سلم وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب كان ذلك في غاية الندرة، و الاقتصار على خصوص ما لا يخالفه عموم الكتاب يكون كإلغاء دليل حجية أخبار الآحاد.

**و قد استدل المانعون على عدم جواز التخصيص بوجوه:**

الأول: أن العام الكتابي قطعي الصدور، و خبر الواحد ظني الصدور و الدلالة، فلا

و كون العام الكتابي قطعيا صدورا، و خبر الواحد ظنيا سندا لا يمنع عن التصرف في دلالة الغير القطعية قطعاً، و إلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

يصلح لتخصيص القطعي. هذا ما أشار إليه بقوله: «و كون العام الكتابي قطعياً صدوراً».

=====

و قد أجاب عنه المصنف بجوابين؛ أحدهما: تقضي، و الآخر حلّي.

و أما الجواب التقضي فحاصله: أنه لو كانت قطعية صدور العام الكتابي مانعة عن تصرف الخبر الظني الصدور في دلالة العام الكتابي - التي هي ظنية - لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر الذي هو كالعام الكتابي في قطعية الصدور، بخبر الواحد الذي هو ظني الصدور أيضاً، مع أن جوازه مجمع عليه و مسلم عند من ينكر تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد.

و هذا يدل على: أن قطعية الصدور لا تصلح لمنع التخصيص بظني الصدور.

و أما الجواب الحلّي فحاصله: أن الدوران و التعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي، و بين دليل حجية خبر الواحد لا دلالة؛ لأن الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهة في تقديمه عليه دلالة، فالكلام في حجية الخاص - إذ بدونها لا وجه لتقديمه على العام و لو كان نصّاً - إذ لا بد أولاً من إثبات صدوره حتى تكون دلالة معتبرة، حيث إن ظاهر كلام المعصوم حجة لا كلام غيره.

و المتحصل: أن طرفي المعارضة - هما - أصالة العموم في العام الكتابي، و دليل حجية خبر الواحد و بما أن الخبر بدلالته و سنده صالح للتصرف في أصالة العموم لحكومته، أو وروده عليها؛ لأنه رافع لموضوعها تعبدًا، و لذا لو تيقن بمضمون الخبر يرتفع موضوع أصالة العموم تكوينًا كان الخبر مقدّمًا على العام، و أصالة العموم لا تصلح للتصرف في أصالة الحجية - في جانب الخبر - لأنها لا ترفع موضوعها كما لا يخفى.

فالنتيجة: أنه لا مانع عن جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، بعد إثبات حجيته بأدلتها من الكتاب و السنّة و بناء العقلاء؛ لأن جريان أصالة العموم منوط بعدم الدليل على خلافها. و أدلة حجية خبر الواحد تكون على خلافها فتقدم عليها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الجواب الحلّي، الذي أشار إليه بقوله: «و السر أن الدوران في الحقيقة».

الثاني: أن ما يدل على حجية خبر الواحد هو الإجماع، و بما أنه دليل لبي لا لسان له فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه، و من المعلوم: أن المتيقن منه ما لا يوجد على خلافه دلالة و لو كان من عموم الكتاب، و إلا فلا يقين بتحقيق الإجماع على اعتباره في هذه الحال،



و السّر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينية على التصرف فيها بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره، و لا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كي يقال: بأنه فيما لا و معه كيف يجوز رفع اليد عنه؟ و هذا ما أشار إليه بقوله: «و لا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع»، و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بأن الدليل لا ينحصر بالإجماع، كيف؟ و قد عرفت: قيام السيرة على العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

=====

الثالث: ما دل من الأخبار على وجوب طرح الخبر المخالف للكتاب من الأخبار، و ضربه عرض الجدار، و أنها زخرف، و مما لم يقله الإمام «عليه السلام»، و هي كثيرة جدا، و هذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب و مطلقاته أيضا، و عليه: فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها؟ و هذا ما أشار إليه بقوله: «و الأخبار الدالة»، و قد أجاب عن هذا الوجه بوجه:

1 - أن المراد بالمخالفة هي غير المخالفة بنحو العموم و الخصوص؛ لأنها ليست مخالفة بنظر العرف. و لا يرى العرف تناف بين الدليلين إذا كانا كذلك.

2 - أنه لو سلّم صدق المخالفة - التي هي موضوع الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب - على المخالفة بالعموم و الخصوص، و لم نقل باختصاصها بالمخالفة على نحو التباين فلا بد من تخصيص المخالفة بغير المخالفة بالعموم و الخصوص؛ و ذلك للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم و الخصوص، و جريان السيرة على العمل بها في مقابل عمومات الكتاب، و لا يكون ذلك إلا لتخصيص المخالفة بالمخالفة على نحو التباين و إخراج المخالفة بالعموم و الخصوص المطلق عن المخالفة؛ إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الأخبار التي علم بصدورها عن المعصومين «عليهم السلام»، فالنتيجة هي: أن الخبر المخالف للكتاب بغير المخالفة على نحو التباين ليس مشمولا للأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف.

3 - «قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله «تبارك و تعالى» يعني: أنه يحتمل أن يراد بالمخالفة في تلك الأخبار: المخالفة للحكم الواقعي الذي كتبه الله تعالى على عباده؛ بأن يكون الواجب طرحه هو الخبر المخالف للحكم الواقعي، لا المخالف لظاهر الكتاب، فخير الواحد المخالف لظاهر الكتاب يحتمل أن يكون موافقا للحكم الواقعي، و مع هذا الاحتمال لا يحرز كونه مخالفا للحكم الواقعي حتى تشمله الأخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب، فلا يصح التمسك بها لطحه؛ لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية، و هو غير جائز عند المحققين.

يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية، والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، فالنتيجة هي: عدم صحة الاستدلال بتلك الأخبار على طرح الخبر المخالف للكتاب مخالفة العموم والخصوص المطلق، و جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالأخبار الآمرة بطرح الخبر المخالف لا تمنع عن تخصيص خبر الواحد المخالف بالعموم والخصوص لعموم الكتاب.

=====

الرابع: أنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جاز نسخه به، و التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله، و الاستدلال بالقياس الاستثنائي إنما يتم عند ثبوت الملازمة بين المقدم و التالي.

و أما الملازمة - في محل الكلام - فلأن مرجع النسخ أيضا إلى التخصيص لأنهما من واد واحد؛ إذ النسخ في الحقيقة تخصيص في الأزمان، و الفرق بين النسخ و التخصيص المصطلح: أن الأول: تخصيص في الأزمان، و الثاني: تخصيص في الأفراد.

و أما بطلان التالي: فلأن الإجماع قد قام على عدم جواز النسخ به، فيدل على عدم جواز التخصيص به.

### و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «ممنوعة» يعني: و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعة؛ بأن عدم جواز النسخ به لقيام الإجماع، و هو لا- يلائم الإجماع على عدم جواز التخصيص به و إن اشتركا في كونهما معا من التخصيص؛ لوجود الفرق و هو توفّر الدواعي إلى نقل النسخ و ضبطه دون التخصيص، فلا يكتفي في النسخ بالظن دون التخصيص.

و كيف كان؛ فالإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد هو الفارق بين النسخ و التخصيص، بمعنى: أنه قام الإجماع على عدم جواز النسخ دون التخصيص.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي».

و حاصل هذا الوجه: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث أن الدواعي لضبط نواسخ القرآن كثيرة؛ بحيث تصدى لضبطها جلّ الأصحاب، فلذلك قلّ الخلاف في تعيين موارد النسخ، فموارد النسخ ثابتة بالتواتر الموجب لعدم الخلاف أو قلّته فيها؛ و بهذا التواتر يصير خبر الواحد موهونا في إثبات النسخ؛ إذ لو كان لنقل بالتواتر، بخلاف التخصيص، فإن دواعي ضبطه لما لم تكن كثيرة، فيحصل الوثوق بصدور الخبر

أو أنها زخرف، أو إنها ممّا لم يقل بها الإمام «عليه السلام»، وإن كانت كثيرة جدا، و صريحة الدلالة على طرح المخالف؛ إلا إنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم؛ إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا، كيف؟ و صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم «عليهم السلام» كثيرة جدا، مع قوة احتمال أن يكون المراد إنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله «تبارك و تعالی» واقعا - وإن كان (1) هو على خلافه ظاهرا - شرحا لمرامه تعالی و بيانا لمراده من كلامه، فافهم (2).

و الملازمة (3) بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعة - وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما - لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف في تعيين موارد، بخلاف التخصيص.

الذي يمكن تخصيص الكتاب به، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 646» مع تصرّف ما.

=====

(1) أي: و إن كان قول المعصومين «عليهم السلام» على خلاف قول الله تعالی ظاهرا؛ لكنه موافق له واقعا، و شارح لقوله تعالی، و مبين لمرامه من كلامه «تبارك و تعالی».

قوله: «شرحا» مفعول لأجله يعني: أن مخالفة قولهم «عليهم السلام» لظاهر كلامه تعالی إنما هو لأجل كونه شارحا لمراده الواقعي.

(2) لعله إشارة إلى: عدم وجهة قوله: «مع قوة احتمال أن يكون المراد...» إلخ. إذ فيه - مضافا إلى بعده في نفسه لعدم انسباقه إلى الذهن و عدم قرينة عليه - أنه إحالة على المجهول الذي لا يمكن لنا معرفته إلا بدلالة المعصوم «عليه السلام»، ضرورة: إنه لا سبيل إلى إحراز الواقع حتى تحرم مخالفته، مع أن موافقة الكتاب جعلت معيارا لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و المسلمّ عرضه على ظاهر الكتاب؛ إذ العرض على واقع الكتاب غير ممكن لنا بعد وضوح عدم السبيل إلى معرفته.

فالنتيجة: أن قوله: «فافهم» يمكن أن يكون إشارة إلى عدم استقامة هذا التوجيه؛ لأن جملة من هذه الأخبار صدرت لبيان الضابط لمعرفة الخبر و علاج المعارضة، و الرواة ليسوا عالمين بالواقعيات حتى يعلموا المخالف من الموافق، فلا بد من أن يكون مراد الأئمة «عليهم السلام» مخالفة ظاهر الكتاب؛ لا خلاف مقصود الله سبحانه.

(3) هذا رابع الوجوه التي استدلت بها المانعون، و قد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أن محل النزاع هو خبر الواحد المجرد عن القرينة القطعية، فيما إذا كان اعتباره من باب الظن الخاص؛ لا من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بحكم العقل، بعد انسداد باب العلم.

2 - استدلال المصنف على جواز التخصيص بوجهين:

أحدهما: قيام السيرة من الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عموم الكتاب.

ثانيهما: لزوم إلغاء أخبار الآحاد بالمرّة لو لم يخصّص بها عموم الكتاب؛ إذ وجود الخبر الذي لم يكن على خلافه عموم الكتاب في غاية الندرة، فالإقتصار عليه يكون كإلغاء دليل حجية أخبار الآحاد.

الوجه التي استدلت بها المانعون:

3 - الأول: أن العام الكتابي قطعي الصدور، و خبر الواحد ظني الصدور فلا يقاوم العام.

وقد ردّه المصنف:

أولاً: بأن ذلك لا يمنع عن التصرف في دلالة العام الكتابي الظنية، وإلا لامتنع تخصيصه بالخبر المتواتر، مع أنه جائز بلا كلام.

و ثانياً: أن المعارضة في الحقيقة إنما هي بين أصالة العموم و دليل حجية الخبر، و بما أن الخبر بدلالته و سنده صالح للتصرف في أصالة العموم لحكومته أو وروده عليها - لأنه رافع لموضوعها تعبدًا - كان الخبر مقدما على العام. و أصالة العموم لا تصلح للتصرف في أصالة الحجية؛ لأنها لا ترفع موضوعها.

4 - الثاني: أن ما دل على حجية الخبر هو الإجماع، و القدر المتيقن منه ما لا يوجد على خلافه عموم الكتاب.

وقد ردّه المصنف: بأن الدليل لا ينحصر بالإجماع؛ لما عرفت من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عموم الكتاب.

5 - الثالث: ما دل من الأخبار على وجوب طرح المخالف للكتاب من الأخبار، و ضربه عرض الجدار، و أنها زخرف، و مما لم يقله الإمام «عليه السلام»، و هي كثيرة جدا.

1 - المراد بالمخالفة: هي غير المخالفة بنحو العموم والخصوص؛ لأنها ليست مخالفة بنظر العرف.

2 - لا بد من تخصيص المخالفة بغير المخالفة بالعموم والخصوص، للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص؛ إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الأخبار التي علم بصدورها عن المعصوم «عليه السلام».

3 - قوة احتمال كون المراد بالمخالفة مخالفة الحكم الواقعي بأن الأئمة «عليهم السلام» لا يقولون بغير قول الله تعالى، ومع هذا الاحتمال لا يحرز كون الخبر المخالف ظاهراً مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله أخبار الطرح.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم استقامة هذا التوجيه؛ لأن الرواة غير عالمين بالواقعيات، فكيف يأخذون بما هو موافق للكتاب واقعا مع عدم علمهم بذلك؟

6 - الرابع: عدم جواز تخصيص عموم الكتاب، لعدم جواز النسخ - لأنهما في الحقيقة تخصيص - لأن النسخ تخصيص في الأزمان.

وقد رده المصنف بعدم الملازمة تارة للفرق بينهما، و الفارق هو: الإجماع على عدم جواز النسخ دون التخصيص. وأخرى: توافر الدواعي إلى نقل النسخ و ضبطه دون التخصيص، ولذا لا يكتفي في النسخ بالظن؛ دون التخصيص فيجوز الاكتفاء بالظن فيه.

7 - رأي المصنف «قدس سره» هو: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

لا يخفى: أن الخاص و العام المتخالفين (1)، يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا، فيكون الخاص: مخصصا تارة، و ناسخا مرّة، و منسوخا أخرى؛ و ذلك لأن

=====

## فصل في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

### إشارة

(1) نحو: «أكرم العلماء»، و «لا تكرم فساقهم». و توضيح ما في المتن يتوقف على بيان ما يتصور في المقام من صور و احتمالات.

فيقال: إنه إذا ورد عام و خاص متخالفان حكما - كالمثال المذكور - فإما أن يعلم تاريخهما أو لا. و الأول: إما مقترنان أو لا. و الثاني: إما أن يتقدم العام أو الخاص ثم المتأخر منهما إما أن يكون واردا قبل حضور وقت العمل بالآخر أو بعده.

فهذه ست صور:

1 - الاقتران: بأن يكون الخاص مقارنا للعام من حيث الصدور، كما إذا وردا من الإمامين في زمان واحد؛ بناء على حجية قول الإمام قبل زمان إمامته.

2 - أن يكون الخاص واردا بعد العام قبل حضور وقت العمل به، كما لو قال المولى في يوم الجمعة: «أكرم العلماء يوم الاثنين»، ثم قال يوم السبت: «لا تكرم فساقهم».

3 - أن يكون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام بأن يقول المولى يوم الثلاثاء: «لا تكرم فساقهم» في المثال المذكور.

و هذه الصور تتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون العام واردا لبيان الحكم الظاهري، و تأسيس ضابط للشك ليرجع إليه في موارد الشك.

و ثانيهما: أن يكون واردا لبيان الحكم الواقعي.

4 - أن يكون العام واردا بعد الخاص قبل حضور وقت العمل بالخاص، كما قال المولى يوم الجمعة: «لا تكرم فساق العلماء يوم الاثنين»، ثم قال يوم السبت: «أكرم العلماء».

5 - أن يكون العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، بأن يقول المولى يوم الثلاثاء: «أكرم العلماء» في المثال السابق.

الخاص إن كان مقارنا مع العام، أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا؛ لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي؛ وإلا (1) لكان الخاص أيضا 6 - أن يجهل التاريخ.

=====

هذه خلاصة الكلام في بيان ما يتصور من الصور.

أما أحكام هذه الصور: فقد يكون الخاص مخصصا للعام، وقد يكون ناسخا له، وقد يكون منسوخا. هذا مجمل الكلام في المقام.

و أما تفصيل ذلك: فهو بحسب ما ذكرناه من الترتيب بالأرقام.

و أما حكم الاقتران: فلا إشكال في كون الخاص مخصصا للعام بلا خلاف يعبأ به كما في معالم الدين، ص 307، ط. الجديدة، حيث قال: «و يجب حينئذ بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به».

و كذلك يكون الخاص مخصصا للعام فيما إذا كان واردا بعد العام قبل حضور وقت العمل به، وقد أشار إليهما بقوله: «إن كان الخاص مقارنا مع العام، أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به؛ فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا له»، فيكون الخاص مخصصا للعام في صورتى المقارنة، و ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به.

و أما حكم الصورة الثالثة - وهي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام - فهو أن يكون الخاص ناسخا لا مخصصا؛ «لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي».

قوله: «لئلا- يلزم» تعليل لعدم المخصصة، كما أن قوله: «فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي» إشارة إلى ما هو شرط لناسخية الخاص.

و حاصل الكلام في المقام: أن ناسخية الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطة بكون العام واردا لبيان الحكم الواقعي - إذ لو كان واردا لبيان الحكم الظاهري كان الخاص مخصصا له - كصورة ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، و كصورة مقارنته للعام كما عرفت.

(1) أي: وإن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي - بأن كان لبيان الحكم الظاهري - «لكان الخاص أيضا مخصصا له» يعني: كصورة ورود الخاص قبل حضور زمان العمل بالعام، و صورة مقارنته للعام.

مخصصا له، كما هو (1) الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات.

وإن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخا له، و إن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصا، لكثرة (2) التخصيص، حتى اشتهر: (ما من عام إلا وقد خص)، مع قلّة النسخ في الأحكام جدّا، و بذلك (3) يصير ظهور الخاص في الدوام - و لو كان

=====

(1) أي: ورود العام لبيان الحكم الظاهري، و كون الخاص مخصصا له حال غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات المأثورة عن الأئمة «عليهم السلام».

و أما حكم الصورة الرابعة - و هي ورود العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به - فهو تعيين الخاص للتخصيص؛ و لكن هذا الحكم مبني على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، فلا يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل بالحكم المنسوخ، و إلا فلا يتعين الخاص للتخصيص، يعني: و إن لم يكن النسخ مشروطا بحضور وقت العمل بالمنسوخ فلا يتعين الخاص للتخصيص؛ بل يدور أمره بين المخصصة و الناسخية فيما إذا ورد العام قبل حضور العمل بالخاص، أو كان الخاص واردا قبل حضور وقت العمل بالعام؛ لكن المشهور هو اشتراط النسخ بحضور وقت العمل، فكان الخاص مخصصا للعام على كلا التقديرين؛ لا ناسخا له. هذا ما أشار إليه بقوله: «أو ورد العام قبل حضور العمل به».

و أما حكم الصورة الخامسة - و هي ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص - ففيه احتمالان؛ الأول: أن يكون الخاص مخصصا للعام: الثاني: أن يكون العام ناسخا للخاص.

أما جواز التخصيص: فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

و أما جواز النسخ: فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص، غير إن التخصيص هو أظهر من النسخ لما أشير إليه من شيوع التخصيص، و ندرة النسخ، فيوجب ذلك قهرا أقوائية ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار و إن كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة من ظهور العام في العموم. و إن كان بالوضع لا بالإطلاق فيتعين التخصيص دون النسخ.

(2) علة لترجيح مخصصة الخاص على ناسخية العام له.

و حاصل التعليل: أظهرية التخصيص - لكثرة شيوعه - من النسخ لقلته.

(3) أي: بكثرة التخصيص و قلّة النسخ، مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يصير ظهور الخاص في الدوام - و لو كان هذا الظهور إطلاقيا يعني: ناشئا عن



بالإطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى هذا فيما علم تاريخهما (1).

وأما لو جهل، وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره: فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية.

وكثرة التخصيص، وندرة النسخ - هاهنا - وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا (2)، مقدمات الحكمة - أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادي، ولو كان هذا الظهور وضعيا، فيقدم الخاص على العام من باب التخصيص، فالعلماء في قوله: «أكرم العلماء» مثلا ظاهر بحسب الوضع في كل فرد من أفراد العلماء، سواء كان عادلا - أم فاسقا، وقوله: «و لا تكرم فساق العلماء» ظاهر - بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة - في الدوام والاستمرار، فلو قَدّم العام على الخاص كان مقتضى تقديمه عليه عدم استمرار حرمة فساقهم، ولو انعكس و قدم الخاص على العام فمقتضاه: انخفاض ظهور الخاص في الاستمرار، وعدم بقاء العام على عمومه، و خروج بعض أفراده عن حيّزه، فيدور الأمر بين أحد هذين الأمرين، و حيث إن ظهور الخاص في الاستمرار - وإن كان بالإطلاق - معتضد بشيوع التخصيص، فيصير أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادي ولو كان بالوضع فيقدم على ظهور العام؛ لوضوح تقدم الأقوى ظهورا على الأضعف، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 652».

=====

(1) أي: تاريخ الخاص و العام، و لا يعلم أن الخاص وارد قبل حضور وقت العمل بالعام كي يكون مخصصا له، أو بعده كي يكون ناسخا له، أو يكون العام واردا بعد وقت العمل بالخاص حتى يكون ناسخا، أو مقارنا معه كي يكون الخاص مخصصا له.

فحينئذ يحكم بإجمالهما، و يرجع إلى الأصول العملية لا إلى التخصيص، و لا إلى النسخ كما هو الشأن في جميع موارد إجمال الدليل.

هذا ما أشار إليه بقوله: «فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية»، فيرجع في مثال:

«أكرم الشعراء و لا تكرم فساقهم» إلى أصل البراءة عن حرمة إكرام الشاعر الفاسق.

(2) أي: كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص.

و حاصل الكلام في المقام: أن قوله: «و كثرة التخصيص» دفع لما يتوهم من: أن كثرة التخصيص موجبة لترجيح احتمال التخصيص على النسخ كالصورة الخامسة المتقدمة - و هي تأخر العام عن العمل بالخاص - التي حكم المصنف فيها بالتخصيص؛ لشيوعه و ندرة النسخ؛ لأن الشيوع موجود هنا أيضا، فيكون مرجحا للتخصيص على النسخ و الأصول العملية، فلا فرق في الحكم بالتخصيص و بين الجهل بالتاريخ و بين العلم بتأخر

و أنه واجد لشرطه (1) إلحاقا له (2) بالغالب، إلا إنه لا دليل على اعتباره (3)، وإنما يوجبان الحمل عليه (4) فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة (5) الخاص بذلك في الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه فتدبر جيدا.

العام على العمل بالخاص. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح التوهم.

=====

و حاصل الدفع: هو الفرق بين الصورة السابقة وبين هذه الصورة.

و حاصل الفرق: أن كثرة التخصيص؛ وإن كانت موجبة للظن بالتخصيص مع ندرة النسخ إلا إنه لا دليل على اعتبار هذا الظن، هذا بخلاف الصورة السابقة، فإن شهرة التخصيص فيها تستلزم أقوائية ظهور الخاص في الدوام، والاستمرار على ظهور العام في العموم وليس الأمر كذلك في صورة الجهل بالتاريخ؛ لعدم الدوران بين الظهورين، و مجرد الظن بالتخصيص ما لم يوجب الأظهرية لا عبرة به أصلا. فقياس الخاص المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدورا وعملا- على العام في غير محله؛ لكونه قياسا مع الفارق - إذ في الثاني ينعقد الظهور للخاص في الدوام والاستمرار، ويتقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص و ندرة النسخ، بخلاف الخاص في المجهول التاريخ فلا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور.

(1) أي: شرط التخصيص، و هو ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، أو وروده قبل العام، سواء كان قبل حضور وقت العمل به أو بعده.

(2) أي: إلحاقا للخاص مع الجهل بالتاريخ بالغالب و هو التخصيص.

«إلا إنه لا دليل على اعتباره» يعني: غلبة التخصيص وإن كانت موجبة للظن بالتخصيص - حتى في الخاص المجهول التاريخ - لكنه لا دليل على اعتباره في ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يوجب الأظهرية؛ كصورة تأخر العام عن العمل بالخاص، حيث إنه قد انعقد للخاص ظهور في استمرار الحكم و لو بالإطلاق، و هذه الغلبة توجب أقوائية هذا الظهور، و من المعلوم: أن الأقوى ظهورا يتقدم على غيره، و هذا بخلاف الجهل بالتاريخ، فلم يتحقق فيه ظهور للخاص في الاستمرار، و من هنا يعلم: أن مجرد الظن الحاصل من الغلبة غير مجد في إثبات التخصيص.

(3) أي: اعتبار الظن الحاصل من كثرة التخصيص، و ندرة النسخ فلا يترجح به التخصيص على النسخ.

(4) أي: على التخصيص في صورة ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

(5) تعليل لقوله: «يوجبان الحمل عليه» أعني: لصيرورة الخاص بالظن الحاصل من كثرة التخصيص «في الدوام أظهر من العام»، و قد أشار إليه بقوله: «و إن كان الأظهر أن

ثم إن تعيّن الخاص (1) للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنما يكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصًا و ناسخًا في الأول (2)، و مخصصًا و منسوخًا في الثاني (3)، إلا أن الأظهر كونه (4) مخصصًا، وإن كان ظهور يكون الخاص مخصصًا».

=====

قوله: «إنما يوجبان الحمل عليه» أي: إنما يوجب كثرة التخصيص و ندرة النسخ الحمل على التخصيص في خصوص الصورة الخامسة و هي: ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص من جهة كونهما موجبين لأقوائية ظهور الخاص في العام، و الاستمرار من ظهور الدوام في العموم الأفرادي، هذا بخلاف الجهل بالتاريخ إذا أوجبا الظن بالتخصيص؛ لأن الظن حينئذ مما لا عبرة به كما عرفت غير مرة، فيرجع إلى الأصل العملي.

(1) أي: تعيّن الخاص للتخصيص - في الفرضين المذكورين في المتن - مبني على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ؛ إذ لو لم يشترط به لم يتعين الخاص في الصورتين المذكورتين للتخصيص؛ بل يدور أمره بينه و بين النسخ، كما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا يتعين؛ بل يدور..» إلخ. يعني: وإن لم يكن النسخ مشروطًا بحضور وقت العمل بالمنسوخ، فلا يتعيّن الخاص للتخصيص؛ بل يدور أمره بين المخصصة و الناسخية فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، فالخاص حينئذ إما مخصص للعام، وإما ناسخ له، لكن المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل.

(2) أي: ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.

(3) أي: ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فإن الخاص حينئذ إما مخصص للعام، وإما منسوخ به لورود العام بعده و إن كان قبل العمل بالخاص.

(4) أي: كون الخاص مخصصًا في كلتا الصورتين، و هما وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، و ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص؛ و ذلك لما تقدم من شيوع التخصيص و ندرة النسخ، و هذا الشيوع يوجب أقوائية ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام في العموم، فيبني على المخصصة لا الناسخية. و تظهر الثمرة بين التخصيص و النسخ - على ما قيل - في موارد:

منها: ما إذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما؛ لاستهجان استيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

و منها: أنه بناء على استهجان تخصيص الأكثر إذا ورد خاص مشتمل على حكم

العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الدوام؛ لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه، وندرة النسخ جدًّا في الأحكام. و لا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ (1).

أكثر الأفراد، فإنه على النسخ لا ضير فيه، بخلاف التخصيص.

=====

و منها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمرة، و هو ما إذا كان الخاص ظنيا و العام قطعيا، و قلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظني، فإنه يحمل على التخصيص.

## في النسخ

(1) و لما انجر الكلام إلى النسخ فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو منتخب القول في النسخ، فاعلم: أن النسخ في اللغة و إن كان الإزالة، و منه «نسخت الشمس الظل» أي: أزالته إلا أنه في الاصطلاح: بمعنى رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده و زمانه، من دون فرق بين أن يكون ذلك الأمر الثابت حكما تكليفيا، أو وضعيا، فارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، و ارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان المبارك ليس من النسخ بشيء، فالنسخ و إن كان رفع الحكم الثابت بالدليل الأول «إثباتا» أي: بحسب ظاهر دلالة الدليل الثاني، «إلا إنه في الحقيقة» ليس رفعا؛ بل «دفع الحكم ثبوتا» أي: بحسب الواقع؛ لأن الدليل النسخ كاشف عن عدم المقتضي لدوام الحكم ثبوتا، و أن أمده ينقضي، و إن كان ظاهر الدليل الأول يقتضي دوامه و استمراره؛ و لكن اقتضت الحكمة إخفاء أمد الحكم في بداية الأمر، مع إنه بحسب الواقع له أمد و غاية إذا كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو اقتضت الحكمة أصل إنشاء الحكم و إقراره، مع إنه في الواقع ليس للحكم قرار و ثبات إذا كان النسخ قبل حضور وقت العمل.

و كيف كان؛ فالنسخ دفع ثبوتا و إن كان رفعا إثباتا، و ذلك فإن النبي «صلى الله عليه و آله» الصادق أي: القاضي للشرع ربّما يلهم من قبل الله تعالى أو يوحى إليه أن يظهر الحكم، و أن يظهر استمراره للناس، مع علمه على حقيقة الحال، و أنه سينسخ في الاستقبال، أو مع عدم علمه على نسخ الحكم في الاستقبال لعدم إحاطة النبي «صلى الله عليه و آله» بتمام ما جرى في علم الله تعالى، فقد أمر الله تعالى إبراهيم الخليل بذبح ولده إسماعيل، مع عدم كون المأمور به مرادا جديا للمولى في الواقع، و مع عدم علم الخليل بالنسخ.

فالمتحصل: أن النسخ بحسب الحقيقة و الواقع يكون دفعا و إن كان بحسب الظاهر

فاعلم: أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا- إنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع إنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار و ذلك (1) لأن النبي رفعاً، فلا محذور فيه سواء كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ أم كان بعد وقت العمل به.

=====

و من هنا يعلم: أن الغرض الداعي إلى تعرض المصنف لمعنى النسخ هو: التنبيه على خطأ ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

و توضيح ما أفاده المصنف: أن النسخ وإن كان رفعاً للاستمرار الذي اقتضاه إطلاق دليل الحكم في مقام الإثبات؛ لكنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً؛ لعدم المقتضي لاستمراره؛ إذ مع وجود المقتضي له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضي لبقاء الحكم و دوامه. فقوله: «إثباتاً» قيد للرفع، يعني: أن النسخ وإن كان رفع الحكم الواقعي الأولي أو الثانوي في مقام الإثبات؛ لكنه في الحقيقة دفع له؛ لكشفه عن عدم المقتضي لثبوته.

قوله: «و إنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره» إشارة إلى: دفع توهم، فلا بد أولاً من توضيح التوهم؛ كي يتضح ما أفاده المصنف في مقام الدفع عنه.

و أما توضيح التوهم: فهو أنه مع عدم المقتضي لتعلق الإرادة الجدّية باستمرار الحكم أو بأصل إنشائه لا فائدة لأمر النبي «صلى الله عليه و آله» أو الولي «عليه السلام» بإظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو إظهار أصل إنشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل.

و حاصل ما أفاده المصنف في مقام الدفع: أن المقتضي لإظهار إنشاء الحكم أو دوامه موجود، فيكون أمر النبي «صلى الله عليه و آله» أو الولي «عليه السلام» بإظهار أصل إنشاء الحكم أو دوامه مع الحكمة و الفائدة المقتضية له، فليس أمر النبي «صلى الله عليه و آله» بإظهار الدوام أو أصل إنشاء الحكم بلا فائدة.

(1) هذا تقريب كون النسخ دفعاً ثبوتاً و رفعاً إثباتاً، و أن دليل النسخ شارح لدليل تشريع الحكم الظاهر في كون مدلوله مراداً بالإرادة الجدّية، و مبين له، بأنه مراد بالإرادة الاستعمالية لمصلحة اقتضت ذلك، فربما يلهم النبي «صلى الله عليه و آله» أو يوحى إليه أن يظهر أصل تشريع الحكم أو استمراره، مع اطلاعه على أنه ينسخ في المستقبل، أو عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علم الله تعالى؛ لكونه «صلى الله عليه و آله» ممكن الوجود المستحيل أن يحيط بواجب الوجود، و من المعلوم: أن علمه

«صلى الله عليه وآله» الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره، مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه «تبارك و تعالی»، و من هذا القبيل (1) لعله (2) يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

و حيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا (3)، و إن كان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل؛ لعدم (4) لزوم البداء المحال تعالى عين ذاته، فيمتنع إحاطته «صلى الله عليه وآله» بعلمه تعالى أيضا، فبرهان امتناع إحاطته «صلى الله عليه وآله» بذات البارئ تعالى برهان على امتناع إحاطته بعلمه أيضا، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 660».

=====

(1) أي: من قبيل إنشاء أصل الحكم مع عدم كونه مرادا جديا و إن كان بحسب ظاهر الدليل مرادا كذلك.

(2) هذا إشارة إلى أنه يمكن أن يكون من هذا القبيل الذي لم يكن النبي «صلى الله عليه وآله» يعلم بحقيقة الحال - أمر إبراهيم بذبح إسماعيل - إذ لو علم النسخ لم يكن له كثير ثواب و مدح؛ إذ الرجل العادي منّا لو علم بنسخ تكليف شاق لم يكن ممدوحا لأجل تهينة المقدمات.

(3) أي: بيانا لعدم الحكم من أول الأمر إلا صوريا؛ «و إن كان بحسب الظاهر رفعا» للحكم الثابت.

قوله: «و لو كان قبل حضور وقت العمل» بيان للإطلاق في قوله: «مطلقا» - فلا يعتبر ما ذكره المشهور من الفرق بين النسخ و التخصيص من اشتراط حضور وقت العمل في النسخ.

(4) تعليل لقوله: «فلا بأس»، و لزوم البداء إشارة إلى أحد الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز النسخ، و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 661» - أنه يلزم منه البداء المحال في حقه «تبارك و تعالی».

توضيحه: أنه يستحيل تعلق الإرادة الجدّية بفعل أولا، و تعلقها بتركه ثانيا، مع عدم تعيّر الفعل أصلا لا ذاتا، و لا جهة أي: الجهة التي لها دخل في المصلحة كالسفر و الحضر و الفقر و الغنى و حضور الإمام و غيبته. مثلا: إذا كانت صلاة الجمعة في عصر الحضور واجبة مطلقا؛ بحيث لا يكون لحضوره «عليه السلام» دخل في المصلحة الداعية إلى إيجابها و تعلق الإرادة بها، فلا يمكن تعلق النهي بها حينئذ؛ لاستلزامه تعيّر الإرادة مع عدم تعيّر في الفعل بما يوجب تعيّرهما، و لذا أنكر بعض النسخ في الشرعيات.

في حقّه «تبارك و تعالی» بالمعنى المستلزم لتغيّر إرادته مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة، و لا لزوم (1) امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتقاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه، و إلا (2) امتنع الأمر به،...

=====

و بالجمله: فالبداء المحال هو تعلق الإرادة الجدّية بفعل ما فيه مصلحة ملزمة لتعلق الوجوب به، ثم تعلق الإرادة الجدّية أيضاً بتركه مع وحدة الفعل ذاتا و جهة، و عدم تغيّر فيه بما يوجب الإرادة.

و كيف كان؛ فلا يلزم البداء المحال و هو البداء بالمعنى المتبادر منه أي: ظهور الأمر الخفي المستلزم لتغيّر إرادته تعالى؛ إذ لزوم البداء المحال إنما يلزم إذا لم يكن النسخ بمعنى الدفع، بخلاف ما إذا كان في الحقيقة دفعا.

و أما لزوم البداء المستلزم للجهل المستحيل في حقّه «سبحانه و تعالی» إذا كان النسخ بمعنى الرفع؛ فلأن الله تعالى لو أمر بصلاة خمسين ركعة في اليوم و الليل حسب المصلحة الموجودة في الفعل بلا مفسدة أصلا، ثم نسخ ذلك قبل العمل، و جعلها عشر ركعات لكان أحد الأمرين خطأ لا محالة؛ إما الجعل الأول و إما الجعل الثاني و هو رفع الجعل الأول لكونه مستلزما للجهل.

ثم هذا الكلام بعينه آت فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل رفعا لا دفعا؛ إذ جعل الاستمرار حقيقة، ثم رفعه يستلزم أحد الخطأين.

و أما النسخ بمعنى الدفع: فلا يلزم منه محذور أصلا، من دون فرق بين كون النسخ حينئذ قبل حضور وقت العمل أو بعده، فتحصل إمكان النسخ قبل حضور وقت العمل، و جواز التخصيص بعد حضور العمل؛ و ذلك لعدم لزوم تأخير البيان القبيح في التخصيص، و لا لزوم البداء المحال في النسخ؛ لأن في الإظهار بعد الإخفاء مصلحة، و ذلك لا يستلزم تغيّر إرادته سبحانه، مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة.

(1) هذا إشارة إلى وجه آخر من الوجوه التي احتج بها على امتناع النسخ.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الحكم تابع للملاك، إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم على تقدير كون النسخ بمعنى الرفع امتناع النسخ إن كان للحكم ملاك - و هو المصلحة - لا امتناع النهي المشتمل على مصلحة موجبة للأمر، أو امتناع الحكم المنسوخ إن لم يكن في الفعل مصلحة مقتضية للأمر به.

(2) أي: و إن لم يكن الفعل مشتقاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع الأمر به؛ لعدم المصلحة الداعية إلى الأمر، و قد عرفت امتناع الحكم بلا ملاك على ما مذهب العدلية.

.. و ذلك (1) لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتقاً على مصلحة، وإنما كان إنشاء الأمر به، أو إظهار دوامه عن حكمة و مصلحة.

و أما البدء في التكوينيات - بغير ذلك المعنى (2) - فهو (3) مما دل عليه الروايات المتواترات (4)، كما لا يخفى.

و مجمله (5)، أن الله «تبارك و تعالی» إذا تعلقت مشيئته تعالی بإظهار ثبوت ما فالمتحصل: هو عدم جواز النسخ بمعنى الرفع لأجل الوجهين المذكورين، و هما: لزوم البدء المحال، و لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ.

=====

و حاصل جواب المصنف: أن النسخ يكون بمعنى الدفع، فلا يلزم شيء من المحذورين المذكورين.

(1) تعليل لعدم لزوم البدء المستحيل، و عدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ.

و حاصله: أنه مع عدم تعلق الإرادة الجدية لا يلزم شيء من المحاذير.

فالنسبة هي: أن النسخ - في التشريعات - عبارة عن دفع الحكم ثبوتاً و رفعه إثباتاً، و عدم توقعه على حضور وقت العمل، و عدم لزوم تغيير إرادة و لا امتناع نسخ و لا منسوخ منه.

### البدء في التكوينيات

(2) أي: المعنى المستحيل في حقه «تبارك و تعالی»، الذي تقدمت استحالته لكونه مستلزماً لتغيير إرادته واقعا؛ كأن يخبر بعذاب قوم يونس، ثم لا يعذبهم، أو يخبر بموت العروس ليلة الزفاف ثم لا تموت، إلى غير ذلك.

(3) أي: البدء في التكوينيات بغير ذلك المعنى المحال، المستلزم للجهل، فقد رواه في الوافي في باب البدء عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «إن الله لم يبد له من جهل» و في نفس الباب عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له».

(4) أي: التي ذكرت في الوافي في باب البدء. تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(5) أي: و مجمل معنى البدء في التكوينيات هو: إظهار ثبوت شيء لمصلحة مع عدم ثبوته واقعا، و عدم تعلق إرادة جديّة بثبوته، و النبي أو الولي المأمور بإظهاره قد يكون عالماً بحقيقة الحال، و أنه لا ثبوت له واقعا، و قد لا يكون عالماً بها؛ لعدم اتصاله إلا بلوح المحو و الإثبات.



يمحوه، لحكمة (1) داعية إلى إظهاره، ألهم (2) أو أوحى إلى نبيّه أو وليّه أن يخبر به، مع علمه (3) بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه (4) به، لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به لأنه (5) حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله «تبارك و تعالی»: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (6) الْآيَةَ.

نعم (7)؛ من شملته العناية الإلهية، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ

=====

(1) قيد لقوله: «بإظهار».

(2) جواب «إذا» في قوله: «إذا تعلق» و الضمير في قوله «به» و «إظهاره» راجعان إلى «ثبوت ما يمحوه».

(3) أي: مع علم النبي أو الولي بأنه تعالى يمحو ما أخبر بثبوته. و ضمير «بأنه» راجع إليه تعالى. و ضمير «يمحوه» راجع إلى «ما أخبر بثبوته».

(4) أي: مع عدم علم النبي أو الولي بمحوه، والغرض: أنه لا- يعتبر في المخبر من النبي أو الوصي علمه بالمحو؛ إذ اللازم في الوحي و الإلهام: الاتصال بلوح المحو و الإثبات، وقد يكون ما فيه مطابقاً لما في اللوح المحفوظ، وقد يكون مخالفاً له و الأول قابل للتغيير دون الثاني، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 665».

(5) أي: لأن النبي «صلى الله عليه و آله» حال الوحي يعلم بثبوت أمر؛ و لكن لا يعلم بأنه معلق على أمر غير واقع، و الحاصل: أن قوله: «لأنه» تعليل لقوله: «و إنما يخبر به»، يعني: أن إخباره بثبوته إنما هو لأجل اطلاعه على ثبوته؛ لاتصال نفسه المقدسة بلوح المحو و الإثبات، و عدم اطلاعه على كون ثبوته معلقاً على أمر غير واقع؛ أو معلقاً على عدم الموانع؛ كإخبار النبي أو الولي بموت زيد بعد مدة معينة، أو موت شخص في وقت خاص؛ كموت العروس بالعقرب إن لم يتصدق عنها، و إلا فلا يقع الموت، فإن الإخبار بثبوت مثل هذه الأمور التكوينية المعلقة على أمر غير واقع، أو على عدم الموانع كعدم الصدقة مما لا ضير فيه؛ لعدم لزوم محذور منه؛ إذ ليس فيه إرادة جدية حتى تغيب الإرادة أو غيره من المحاذير.

(6) الرعد: 39.

(7) استدراك على ما ذكره من عدم اطلاع النبي أو الولي على كون ثبوت ما أخبر به معلقاً على أمر غير واقع، و حاصله: أن بعض خالصي عباده بسبب اتصاله باللوح المحفوظ المعبر عنه بأم الكتاب؛ ينكشف عنده الواقعات بجملتها على ما هي عليها، فيطلع على

ص: 416

الذي هو من أعظم العوالم الربوبية، وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء، ولبعض (1) الأوصياء، كان عارفا بالكائنات كما كانت (2) وتكون.

نعم (3)؛ مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام، تارة: بما يكون ظاهرا في الاستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له غاية و أمد يعيّنهما بخطاب آخر، وأخرى (4):

بما يكون ظاهرا في الجسد، مع إنه لا يكون واقعا بجسد؛ بل لمجرد الابتلاء والاختبار، كما أنه يؤمر وحيأ أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره ممّا لا يقع، لأجل حكمة في هذا الإخبار أو ذلك الإظهار، فبدا له تعالى بمعنى: أنه يظهر ما أمر نبيّه أو وليّه بعدم إظهاره أولا، ويبيدي ما خفي ثانيا (5) وإنما نسب إليه تعالى البدء، مع أنه في المشروط وشرطه، والمقيد وقيد، ويكون عارفا بالكائنات من ماضيها وحالها ومستقبلها.

=====

(1) المراد به: الأئمة الاثني عشر عليهم صلوات الله الملك الأكبر.

(2) أي: كما كانت الكائنات الماضية، وتكون الكائنات في المستقبل والحال. يعني:

يعلم بعض الأوصياء الكائنات لاتصاله باللوح المحفوظ.

(3) يعني: نعم؛ مع علمه بالواقعيات - على ما هي عليه - لا مانع من أن يوحى إليه حكم يكون ظاهرا في الاستمرار، مع كونه موقتا واقعا يعيّن أمده بخطاب آخر، فالغرض من قوله: «نعم مع ذلك»: أنه مع العلم بالواقعيات يمكن أن تكون مصلحة من وحي حكم يكون بحسب الدليل ظاهرا في الاستمرار، مع كونه موقتا بوقت يعيّن بعد ذلك بخطاب آخر، كما أنه قد تكون المصلحة في أن يوحى إليه بحكم يكون ظاهرا في الجسد، مع عدم كونه كذلك؛ بل لمجرد الابتلاء والاختبار.

كما أنه قد تكون المصلحة في الأمر وحيأ أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره من الأمور التكوينية، مع عدم وقوعه في الخارج، ثم يظهر ما أمر نبيّه أو وليه بعدم إظهاره أولا، ويبيدي ما خفي ثانيا، ويسمى إظهار ما خفي بداء، ولا ضير فيه أصلا من غير فرق في ذلك بين تعلق إظهار ما خفي بالتشريع والتكوين، فالبداء مطلقا سواء كان في التشريعات أم التكوينيات هو إظهار ما خفي، والبداء بهذا المعنى لا يستلزم محذورا عقليا، كما في «منتهى الدراية ج 3، ص 667».

(4) يعني: وأخرى يوحى بحكم يكون ظاهرا في الجسد، مع عدم كونه واقعا كذلك.

(5) أي: ما خفي أولا من عدم استمرار الحكم، أو عدم الإرادة الجدية في التشريعات، أو عدم وقوع ما أخبر بثبوتة أولا.

الحقيقة الإبداء، لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك (1) بالبداء في غيره، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم (2) في باب النسخ، و لا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب كما لا يخفى على أولي الألباب.

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ (3)، ضرورة: أنه على التخصيص وقوله: «ثانيا» قيد لقوله: «و يبدي».

=====

(1) أي: إظهار ما أخفاه أولا لمصلحة اقتضت إخفاءه، و إبراز خلافه و أما وجه شباهة بدائه تعالى ببداء غيره فهو: كون البداء إظهارا بخلاف الإظهار الأول في غيره تعالى، حيث إن الجاهل المركب يظهر شيئا يعتقد بكونه ذا مصلحة، و بعد ذلك حينما ينكشف له خلافه و عدم المصلحة فيه يظهر خلافه، فكما تكون المصلحة مخفية عليه، و تظهر له بعد ذلك، فكذلك المصلحة التي أخفها الله تعالى على العبد ثم أظهرها له؛ لكن الإخفاء منه تعالى يكون للمصلحة، و من غيره تعالى للجهل.

فالحاصل: أن البداء المنسوب إليه تعالى ليس بمعناه الحقيقي أعني: ظهور الشيء الخفي، فإنه لا يخفى عليه تعالى شيء، فالمعقول في حقه تعالى هو الإبداء أي: إظهار الشيء الخفي، و المعقول في حق غيره هو الظهور بعد الخفاء، فنسب البداء إليه تعالى لشباهة الإبداء منه تعالى للبداء من غيره تعالى.

(2) و هو: عدم كون النسخ مشروطا بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ. و لا يخفى: إن البداء ليس له دخل في علم الأصول، و لذا تركنا تطويل الكلام في هذا المقام.

### في بيان الثمرة بين التخصيص و النسخ

(3) أي: فيما إذا دار الخاص بين النسخية و المخصصة.

و منها: ما أشير إليه سابقا من: أن الخاص الوارد بعد العام إن كان مخصصا خرج عن حكم العام من الأول، و إن كان ناسخا خرج عن حكمه من حين النسخ، و الوارد قبل العام إن كان مخصصا لا يدخل في حكم العام أبدا، و إن كان منسوخا دخل فيه بعد النسخ.

و منها: أن تخصيص الكتاب بالخبر جائز، و نسخه به ممنوع.

و منها: أن نسخ حكم العام عموما جائز، و تخصيص العام بالأكثر فضلا عن الكل ممنوع.

و منها: أنه لو أمر مثلا بالصلاة بلا تعيين مكان، فصلى في ملك الغير فنهى عنه، فعلى النسخ أجزاء، و على التخصيص يحتمل القضاء.

يبني على خروج الخاص عن حكم العام رأساً (1)، وعلى النسخ (2) على ارتقاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما في المخصص، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام؛ فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان

=====

(1) فيقال في مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم العلماء البصريين» إن العلماء البصريين محكومون بحكم الخاص، وهو حرمة الإكرام من زمان ورود العام قبل ورود الخاص، وإنهم لم يكونوا محكومين بحكم العام - وهو وجوب الإكرام - في زمان أصلاً.

(2) أي: ناسخية الخاص كالخاص المزبور للعام أعني: قوله: «أكرم العلماء» فيقال: إن أفراد الخاص كالعلماء البصريين في المثال كانوا محكومين بحكم العام وهو وجوب الإكرام، ثم تغير الحكم وصاروا من زمان صدور الخاص محكومين بحرمة الإكرام، بخلاف التخصيص؛ لأنه يقتضي أن يكون حكمهم من أول الأمر حرمة الإكرام، فتظهر الثمرة بين زمان صدور العام المتقدم بالفرض على الخاص، وبين زمان صدور الخاص، فعلى مخصصة الخاص: يكون أفراد الخاص دائماً محكومين بحرمة الإكرام. وعلى ناسخيته: يكون أفراد الخاص قبل وروده محكومين بحكم العام، وبعد وروده محكومين بضده وهو الحرمة.

قوله: «على ارتقاع حكمه عنه» أي: يبني على ارتقاع حكم الخاص عن حكم العام من حين ورود الخاص، «فما دار الأمر بينهما في المخصص» أي: فيما دار الأمر بين النسخ والتخصيص في المخصص فقط، كما إذا ورد الخاص بعد العمل بالعام. «وأما إذا دار بينهما» أي: بين النسخ والتخصيص في الخاص والعام كما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فإن الأمر حينئذ يدور بين مخصصة الخاص للعام، وبين ناسخية العام له.

فعلى التخصيص لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلاً، فالعلماء البصريون - في المثال المزبور - ليسوا محكومين بحكم العام وهو وجوب الإكرام أصلاً.

وعلى النسخ يحرم إكرامهم إلى زمان صدور العام، وبعد صدوره تنقلب الحرمة إلى الوجوب؛ لكون العام ناسخاً له، «وعلى النسخ كان محكوماً به» أي: بحكم العام «من حين صدور دليله»: أي دليل العام، فإن كل حكم منسوخ يستمر إلى زمان ورود النسخ، وبعد وروده ينقلب الحكم، فالخاص يستمر حكمه إلى زمان ورود العام، وبعد وروده ينقلب حكمه إلى حكم العام. ففرق واضح بين مخصصة الخاص للعام وبين ناسخية العام له، فعلى الأول: لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلاً، وعلى الثاني: يصير محكوماً بحكمه بعد ورود العام، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 675».

محكوما به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الصور المتصورة في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ست:

الأول: الاقتران. الثاني: أن يكون الخاص واردا بعد العام قبل حضور وقت العمل به.

الثالث: أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

الرابع: أن يكون العام واردا بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به.

الخامس: أن يكون العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص.

السادس: أن يجهل التاريخ.

أما أحكام هذه الصور فتختلف.

فقد يكون الخاص مخصصا للعام، وقد يكون ناسخا له، وقد يكون منسوخا.

ففي صورة الاقتران: يكون الخاص مخصصا بلا شك، وكذا إذا ورد بعد العام قبل حضور وقت العمل به.

ويكون ناسخا للعام إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، غاية الأمر: ناسخية الخاص المتأخر

مشروطة بكون العام واردا لبيان الحكم الواقعي؛ إذ لو كان لبيان الحكم الظاهري كان الخاص مخصصا له.

وأما لو كان العام بعد حضور وقت العمل بالخاص: كان الأمر يدور بين كون الخاص مخصصا للعام أو العام ناسخا له، والأظهر: كون

الخاص مخصصا لكثرة التخصيص وشيوعه.

وأما عند الجهل: فيحكم بإجمالهما ويرجع إلى الأصول العملية، كما هو شأن جميع موارد إجمال الدليل.

2 - النسخ في اللغة بمعنى الإزالة، ومنه «نسخت الشمس الظل»، وفي الاصطلاح:

بمعنى رفع أمر ثابت في الشريعة بارتفاع أمده وزمانه، من غير فرق بين أن يكون ذلك الأمر الثابت حكما تكليفيا أو وضعيا. وأما ارتفاع

الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج الوقت: فليس من النسخ بشيء.

ثم النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت بالدليل الأول إثباتا إلا إنه في الحقيقة ليس رفعا؛ بل دفع، فلا محذور فيه سواء كان قبل حضور وقت

المنسوخ أم بعده.

3 - بعض الوجوه التي استدل بها على عدم جواز النسخ:

الأول: النسخ مستلزم للبداء المحال في حقه تعالى؛ إذ يستحيل تعلق الإرادة الجديدة

ص: 420

بفعل أولا و تعلقها بتركه ثانيا، مع عدم تعيّر الفعل أصلا لا ذاتا و لا جهة.

الثاني: لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ؛ لأن الحكم تابع للملاك و المصلحة، فيلزم امتناع النسخ إن كان مشتملا على الملاك، أو امتناع الحكم المنسوخ و إن لم يكن في الفعل مصلحة مقتضية للأمر به.

و الجواب عن كلا الوجهين: أن النسخ يكون بمعنى الدفع، فلا يلزم شيء من المحذورين.

4 - البداء في التكوينيات: هو: بمعنى إظهار ما خفي بمكان من الإمكان، و المستحيل في حقه تعالى هو: البداء بمعنى ظهور ما خفي، لكونه مستلزما للجهل.

فالحاصل: أن البداء في التكوينيات هو إظهار ثبوت شيء لمصلحة، مع عدم ثبوته واقعا، و عدم تعلق إرادة جديّة بثبوته، و النبي و الولي المأمور بإظهاره قد يكون عالما بحقيقة الحال و أنه لا ثبوت له واقعا. و قد لا يكون عالما بها.

5 - الثمرة بين التخصيص و النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما من وجوه: منها: أن الخاص الوارد بعد العام إن كان مخصصا خرج عن حكم العام من الأول، و إن كان ناسخا خرج عن حكمه من حين النسخ.

و أما الخاص الوارد قبل العام: فيتردد بين كونه مخصصا و ناسخا، و إن كان مخصصا لا يدخل في حكم العام أبدا، و إن كان منسوخا دخل فيه بعد النسخ.

و منها: أن نسخ العام عموما جائز، و تخصيص العام أكثريا فضلا عن الكل ممنوع.

و منها: أن تخصيص الكتاب بالخبر جائز، و نسخه ممنوع.

6 - رأي المصنف «قدس سره» على ما يلي:

1 - كون الخاص مخصصا إن كان مقارنا مع العام، أو كان واردا بعده قبل حضور وقت العمل.

2 - كون الخاص ناسخا إن كان واردا بعد حضور وقت العمل بالعام.

3 - كون الخاص مرددا بين النسخية و المخصصة إن كان العام واردا بعد وقت العمل بالخاص.

4 - الرجوع إلى الأصول العملية عند الجهل بتاريخهما.

5 - النسخ هو: الرفع إثباتا، و الدفع ثبوتا.

6 - البداء في التكوينيات هو: بمعنى إظهار ما خفي.

انتهى مبحث العام و الخاص، و يتلوه مبحث المطلق و المقيد.





## المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبيّن

اشارة

ص: 423



عرّف المطلق بأنه: ما دلّ على شائع في جنسه.

=====

## فصل في المطلق و المقيد

### إشارة

قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو المراد بالمطلق و المقيد في المقام. فيقال: إن الظاهر أنه ليس للقوم اصطلاح خاص في هذين اللفظين، بل مرادهم بهما هو المعنى اللغوي أعني: «المرسل» و خلافه، و يتصف بكل منهما كل من اللفظ و المعنى، فيقال:

لفظ مطلق و معنى مطلق، أو لفظ مقيد و معنى كذلك.

و على هذا فلا وجه لتعريف المطلق و المقيد بما هو المذكور في كتب القوم، ثم الإشكال عليه بعدم الاطراد تارة و الانعكاس أخرى.

و كيف كان؛ فيقع الكلام تارة: في تعريف المطلق، و أخرى: في كيفية تقسيم اللفظ إلى المطلق و المقيد.

و ثالثة: فيما ذكروا للمطلق من أمثلة.

و أما الكلام في تعريف المطلق: فقد عرّفوا المطلق بأنه «ما دل على شائع في جنسه»، و المراد من الجنس ليس الجنس المنطقي و لا اسم الجنس النحوي؛ بل المراد معناه العرفي الشامل للحقائق الخارجية و الأمور الانتزاعية و الاعتبارية، فيكون المراد بالجنس كل كلي له مصاديق و إن كان في اصطلاح أهل الميزان يسمى بالنوع أو غيره، و لذا قيل في تفسير التعريف المذكور: «إنه حصة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك، فالمراد بالشائع - على هذا التفسير - هو الكلّي المضاف إلى قيد، كالنكرة، فإنّها تدل على طبيعة مقيدة بالوحدة المفهومية قابلة للانطباق على جميع الخصص المندرجة تحت هذه الطبيعة، ضرورة: أن الحصة هي الطبيعة مع قيد الإضافة إلى شيء من القيود كالوحدة، فيصدق هذا التعريف على النكرة الواقعة في حيّز الأوامر مثل: «أكرم عالما»، بدهاءة: أنّه يصدق على كل فرد من أفراد طبيعة العالم، غاية الأمر: أنّ صدقه على جميع الأفراد يكون على نحو البدلية لا العرضية؛ لمنافاة تقيّد الطبيعة بالوحدة لصدقها على الأفراد عرضا.

وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الاطراد (1) أو الانعكاس (2).

وأطال (3) الكلام في النقض والإبرام، وقد نبهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك وهذا بخلاف النكرة الواقعة في تلو الأخبار، مثل قوله تعالى: وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ

=====

(1) فإنه لتعيينه الواقعي لا- يصلح للانطباق على حصص كثيرة حتى بنحو البدلية، إذ المعتبر هو الانطباق الواقعي، لا- بنظر المتكلم والمخاطب.

وكيف كان؛ فأحسن ما يقال في تعريف المطلق بوجه واضح: «إن المطلق هو الدال على فرد غير معين من الطبيعة قابل للانطباق على أفراد كثيرة منها، مندرجة تحت جنس ذلك الفرد الشامل ذلك الجنس لهذا الفرد وغيره من الأفراد»، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 677».

وقد يرد على التعريف المذكور بما قيل: من إنّ التعريف المذكور لا يشمل جميع أنواع المطلق؛ بل ينطبق على خصوص النكرة، لأنها هي التي تدل على شائع في جنسه، ولا- ينطبق على المطلق الشمولي كالعقود في قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، ولا- على المطلق المراد في الأعلام الشخصية كوجوب إكرام زيد الذي له إطلاق أحوالي، و كوجوب الطواف بالبيت، والوقوف بمنى والمشعر، وغير ذلك من الأعلام الشخصية، فإن الإطلاق كما يكون في الطبائع الكلية؛ كذلك يكون في الأعلام الشخصية، فالأولى في تعريف المطلق أن يقال: «إنه عبارة عن المعنى الذي جعل موضوعا للحكم الشرعي بلا قيد، سواء كان ذلك المعنى كلياً أم جزئياً» حيث أن الإطلاق ليس إلا عدم التقييد، وهو المراد بالإرسال الذي يكون معنى الإطلاق لغة.

(1) لشمول التعريف المزبور ل «من و ما و أي» الاستفهامية؛ لدلالاتها على العموم البدلي وضعا، مع إنها ليست من أفراد المطلق.

(2) لعدم شموله للألفاظ الدالة على نفس الماهية كأسماء الأجناس، مع إنهم يطلقون عليها لفظ «المطلق»، فإن لفظ «رجل» بدون التتوين اسم جنس وضع للدلالة على نفس الماهية من دون تقييدها بقيد كالوحدة، فلا يصدق التعريف المذكور للمطلق عليه، مع إنهم عدّوا أسامي الأجناس من المطلق.

(3) أي: أطال ذلك البعض «الكلام في النقض والإبرام وقد نبهنا في غير مقام» أي:

في مقامات عديدة: على أن مثل التعريف المذكور شرح الاسم، فلا يعتبر فيه أن يكون

ص: 426

1- القصص: 20.

بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق أو من غيرها (1) مما يناسب المقام.

فمنها (2): اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض (3) إلى غير مطردا أو منعكسا، لا التعريف الحقيقي حتى يكون مجالا للنقض والإبرام، إلا إن يقال:

=====

إن نفس الإشكالات الطردية والعكسية تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظيا.

(1) أي: غير الألفاظ التي يطلق عليها المطلق؛ كعلم الجنس والمعرف باللام، فإنهما لا يطلق عليهما المطلق، لكنهما يناسبانه، كما سيأتي. هذا تمام الكلام في تعريف المطلق.

وأما كيفية تقسيم اللفظ إلى المطلق والمقيد: فالظاهر من تعريف المطلق والمقيد وإن كان كل من الإطلاق والتقييد وصفين لنفس اللفظ بلحاظ المدلول، فإن كان مدلول اللفظ شائعا يسمّى اللفظ مطلقا، وإن لم يكن كذلك سمي اللفظ مقيدا، ولكن التحقيق: أن التقسيم إليهما والاتصاف بهما إنما هو بلحاظ الحكم؛ بمعنى: أن اللفظ الذي يكون لمدلوله شياع وانتشار ذاتا إذا صار موضوعا لحكم من الأحكام - سواء كان حكما وضعيا أم تكليفيا - فإن كان تمام الموضوع للحكم يسمى مطلقا، وإن لم يكن تمام الموضوع له - بل يكون في مقام الموضوعية مقيدا بقيود - سمي مقيدا.

فالرقبة مع كونها لفظا واحدا إن جعلت تمام الموضوع للحكم اتصفت بالإطلاق، وإن جعلت مقيدة بقيود موضوعا له اتصفت بالتقييد، فالرقبة في قولنا: «أعتق رقبة» مطلقة، وفي قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» مقيدة.

فالمتحصل: أن الاتصاف بهما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكية، فلا يتحقق الإطلاق إلا فيما من شأنه أن يكون قابلا للتقييد، فالإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما له شأنية التقييد وقابليته.

هذا تمام الكلام في كيفية تقسيم اللفظ إلى المطلق والمقيد، وبقي الكلام في أمثلة المطلق.

### الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

(2) أي: فمن الألفاظ التي يطلق عليها المطلق «اسم الجنس».

(3) كل هذه الألفاظ أسماء أجناس، إذا كانت بلا تنوين التنكير؛ إذ معه تخرج عن كونها أسماء أجناس.

ثم لا فرق في اسم الجنس بين كونه نوعا كإنسان وفرس، أو جنسا كحيوان أو

ذلك من أسماء الكليات؛ من الجواهر والأعراض؛ بل العرضيات (1).

ولا ريب (2) أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها، حتى لحاظ أنها كذلك.

غيرهما، وسواء كان جوهرها كالإنسان والفرس، أو عرضا كالسواد والبياض، «بل العرضيات» وهي الأمور الاعتبارية التي لا حظ لها من الوجود العيني والذهني؛ بل موطنها وعاء الاعتبار كالملكية والزوجية والحرية.

=====

والإضراب بقوله: «بل» إنما هو لدفع توهم اعتبار الوجود الخارجي في صدق المطلق، وإثبات صدقه على الاعتباريات التي لا تنالها يد الوجود العيني كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 681».

(1) الفرق بين العرض والعرضي في اصطلاح المصنف: أن الأول هو المتأصل من الأعراض التي بحذائها شيء في الخارج؛ كالسواد والبياض. والثاني هو من الأمور الاعتبارية؛ كالملكية والزوجية ونحوهما، فيكون اصطلاح المصنف على خلاف اصطلاح أهل المعقول، فإن العرض عندهم مبدأ الاشتقاق، والعرضي هو المشتق كما في المنظومة حيث قال السبزواري:

وعرضي الشيء غير العرض \*\*\* ذا كالبياض ذاك مثل الأبيض.

(2) المقصود من هذا الكلام هو: بيان معاني الألفاظ التي يطلق عليها المطلق. وهي أسماء الأجناس المذكورة في كلام المصنف.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان اعتبارات الماهية، فنقول: إن للماهية اعتبارات، وذلك لأن الماهية تارة تلاحظ بما هي هي بمعنى: أن النظر مقصور إلى ذاتها وذاتياتها، ولم يلاحظ معها شيء زائد على ذاتها وذاتياتها، وتسمى هذه الماهية بالماهية المهملة نظرا إلى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتعينة معها، فتكون مهملة بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية كونها مقسما للأقسام الآتية، إذ الملحوظ حينئذ هو ذات الماهية، من دون أن يلاحظ معها شيء خارج عن ذاتها.

وعليه فلا- يصح حمل شيء عليها إلا- الذات مثل: «الإنسان حيوان ناطق» أو الذاتي مثل: «الإنسان حيوان أو ناطق»، وهذا يسمى باللابشرط المقسمي.

وأخرى: تلاحظ بما هي هي مبهمة مهملة؛ لكن مع لحاظ أنّها لا بشرط، وهذا يسمى باللابشرط القسمي، والفرق بين المقسمي والقسمي - بعد كون كل منهما لا بشرط - أنّ لحاظ اللابشرطية مأخوذ في الثاني دون الأول؛ بمعنى: أن الأول قد لوحظت الماهية بما هي هي مبهمة مهملة من دون أن يلاحظ معها شيء حتى لحاظ أنّها لا بشرط، هذا

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً، الذي هو المعنى بشرط شيء، و لو كان ذلك الشيء هو الإرسال و العموم البدلي، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط بخلاف الثاني فإنّ الماهية فيه قد لوحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشيء عبارة عن عنوان مقسميتها للأقسام التالية: و هي الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط، هذا مجمل الأقسام.

=====

و أما تفصيلها فهي:

أن الأول: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إلى ما هو خارج عن ذاتها مقترنة بوجوده؛ كلاحظ ماهية الرقبة مقترنة بالإيمان.

الثاني: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إليه مقترنة بعدمه؛ كلاحظ ماهية الرقبة مقترنة بعدم الكفر.

الثالث: أن تلاحظ غير مقترنة بوجوده أو عدمه؛ كلاحظ الإيمان مع الرقبة؛ بأن لم تقيد الرقبة بوجوده و لا بعدمه، و هذا الأخير يسمّى باللابشرط القسمي، و المقسم لهذه الأقسام الثلاثة يسمّى باللابشرط المقسمي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد وقع النزاع فيما وضعت له أسماء الأجناس، و هناك أقوال ثلاثة:

«أحدها»: ما هو ظاهر كلام المصنف من أنّ معانيها ذوات المهيئات العارية في حد ذاتها عن لحاظ الشيعاء و لحاظ التقييد و لحاظ التجرد؛ بل عن لحاظ أنّها لا بشرط، فالموضوع له لأسماء الأجناس هي الماهية اللابشرط المقسمي.

«ثانيها»: ما نسب إلى المشهور من: أنّ معانيها هي المهيئات المأخوذة بحدّ الإطلاق و الشيعاء و السريان، بحيث كان الشيعاء و السريان جزء المدلول، فيكون الموضوع له ماهية بشرط شيء، و لكن سيأتي في ذيل النكرة تصريح المصنف بأن الكلام في صدق النسبة، و أنّه لم يعلم ذلك منهم.

«ثالثها»: أن يكون اسم الجنس موضوعاً للفرد المنتشر بحيث لا يبقى فرق بينه و ما سيأتي من النكرة بالمعنى الثاني؛ و هي الطبيعة المقيدة بالوحدة. هذا ملخص الكلام في الأقوال في اسم الجنس، و قد عرفت: أن الحق عند المصنف هو الأول.

و قد استدل على الدعوى المذكورة - و هي قوله: «و لا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها» - بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح صدقها»، و حاصله: صدق أسماء الأجناس

القسمي، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا (1) عناية التجريد عما (2) هو قضية الاشتراط و التقييد فيها كما لا يخفى، مع بداهة: عدم صدق المفهوم بشرط العموم (3) على فرد من الأفراد وإن كان (4) يعم كل واحد منها بدلا أو استيعابا.

كالإنسان والفرس والماء والحنطة ونحوها على أفرادها من دون تصرف في معانيها، وهو كاشف عن وضعها للمفاهيم المبهمه بما هي هي مجردة عن كل لحاظ حتى عن لحاظ كونها مهملة، و من المعلوم: أنها لو كانت موضوعة لغير المفاهيم المبهمه بأن كانت موضوعة للمفاهيم المشروطة بالشيوع، أو الحصة المقيدة بالوحدة لزم تجريدتها حتى يصح حملها على أفرادها، لأنها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها، ضرورة: أن المقيد بالشياع مثلا لا يصدق على الأفراد، لعدم كون كل فرد شائعا حتى يكون مصداقا للمعنى الشائع، مع إن المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد المزبور كما أشار إليه بقوله: «لوضوح صدقها» أي: صدق أسماء الأجناس - بما لها من المعنى - على أفرادها.

=====

(1) متعلق بقوله: «صدقها».

(2) متعلق بقوله: «التجريد»، والمراد بقضية الاشتراط هو: قيد الماهية من الاستيعاب و البدلية و غيرهما من القيود، و ضمير «فيها» راجع إلى أسماء الأجناس.

و الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد» يعني: هذا هو الوجه الثاني لإثبات وضع أسماء الأجناس لنفس الماهيات المبهمه المهملة و حاصله: على ما - في «منتهى الدراية» ج 3، ص 687 - : أنه لو كانت أسماء الأجناس موضوعة للمفاهيم المشروطة بالعموم كان عدم صدقها على فرد من الأفراد من البداهيات، حيث إن الماهية المشروطة بالشياع، و كذا الماهية اللاشروطية لا تتحدان مع الأفراد خارجا حتى يصح حملها عليها. أما الشياخ فلوضوح: أن كل فرد واحد لا شيوع فيه حتى يتحد معه الماهية المقيدة بالشياع. و أما اللاشروطية: فلأنها قيد ذهني، و من المعلوم: مباينة الموجود الذهني للعيني الموجبة لامتناع اتحادهما، و صدق كل منهما على الآخر خارجا.

فالنتيجة: عدم كون اسم الجنس موضوعا للماهية اللاشروط القسمي، و لا المشروطة بشرط شيء كالشياع؛ بل المعنى الموضوع له اسم الجنس هو نفس الماهية المبهمه المعبر عنها باللاشروط المقسمي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) إشارة إلى الماهية المشروطة بشرط الشياع.

(4) يعني: و إن كان يعمّ المفهوم المقيّد بشرط العموم كل واحد من الأفراد بنحو



و كذا (1) المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه (2) كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها بدهاة (3): أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا، فكيف يمكن أن يتحد معها (4) ما لا وجود له إلا ذهنا؟

و منها (5): علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية: أنه موضوع للطبيعة لا البدلية أو الاستيعاب، لكنّه لا يصدق مع شرط العموم على فرد واحد من الأفراد.

=====

(1) معطوف على «عدم صدق» يعني: و مع بدهاة عدم صدق المفهوم اللابشرط القسمي على فرد من الأفراد.

(2) قوله: «فإنه» تعليل لعدم صدق المفهوم اللابشرط على الفرد؛ لأن المقيد بالمقيد الذهني - مثل المفهوم اللابشرط - يتمتع انطباقه على الموجود الخارجي؛ لمباينة الوجودين المانعة عن الاتحاد الوجودي الذي هو مناط صحة الحمل. و الضمير في قوله: «عليها» راجع إلى الأفراد.

(3) تعليل لعدم صدق المفهوم القسمي على الأفراد.

(4) أي: مع الأفراد، و «ما» الموصولة فاعل «يتحد»، و الحاصل: أن اللابشرط القسمي موجود ذهني فقط؛ لأنه مقيد بلحاظ التجرد، و حيث إن لحاظ التجرد ذهني فالمقيد به أيضا ذهني، و الأمر الذهني لا يتعلق به التكليف، فإنّ التكليف يتعلق بما يمكن أن يكون خارجيا، و ما يكون مقيدا بالذهن لا يمكن أن يصير خارجيا.

فالمتحصل: أن صدق الرجل و نحوه على الفرد بلا عناية يدل على شيئين:

الأول: أن الرجل ليس موضوعا للماهية بشرط الإرسال - أي بشرط شيء - و إلا لزم التجريد حين الحمل على الفرد.

الثاني: أنه ليس موضوعا للماهية المقيدة بلحاظ عدم شيء معه - أي: اللابشرط القسمي - و إلا لزم عدم صدق الرجل على الفرد أصلا؛ لأن اللابشرط القسمي ذهني، فلا يصدق على الخارجي، فيكون موضوعا للابشرط المقسمي و هو المطلوب عند المصنف «قدس سره».

(5) أي: و من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق علم الجنس «كأسامة» فإنه علم لجنس الأسد. و المشهور: أنه موضوع للطبيعة بقيد تعيينها في الذهن؛ لا الطبيعة المبهمّة من حيث هي كما في اسم الجنس، فالفرق بين علم الجنس و اسمه واضح؛ حيث أن علم الجنس وضع للطبيعة مقيدة بالتعيين الذهني كالمعرف بلام الجنس، بخلاف اسم الجنس فإنه وضع لنفس الطبيعة المبهمّة بلا قيد التعيين، و نظرا إلى هذا التعيين الذهني في علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة في جعله مبتدأ، نحو: «أسامة أقوى الحيوانات»، و وقوعه

بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني و لذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس، ذا الحال نحو: «رأيت أسامة مقبلا». هذا ما أشار إليه بقوله: «و لذا يعامل معه معاملة المعرفة» يعني: و لأجل التعين الذهني في علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة بدون أدوات التعريف.

=====

فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم ما يوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إتي على تعينه الذهني، الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه.

كما أن عدم ترتيبها على اسم الجنس دليل إتي أيضا على عدم تعينه.

هذا تمام الكلام فيما هو المشهور بين أهل العربية في علم الجنس، و لكن المصنف قد خالفهم في ذلك حيث ذهب إلى وضع علم الجنس لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا، و أنّ التعريف فيه لفظي لا يؤثر في تعين المعنى كالتأنيث اللفظي، فلا فرق بينه و بين اسم الجنس في الموضوع له، و قد أشار إليه بقوله: «لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى».

و حاصل التحقيق: أنه لا فرق بين اسم الجنس و علمه في المعنى؛ لأنه في كليهما واحد و هو نفس الماهية المبهمة بدون لحاظ شيء معها، و الفرق بينهما إنما هو في اللفظ، حيث إنه تجري أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ، و توصيفه بالمعرفة نحو:

«انت أسامة الأقوى»، و وقوعه نعتا للمعرفة دون اسم الجنس؛ لعدم جريان أحكام المعرفة عليه.

نعم؛ لَمَّا كان تعريف علم الجنس لفظيا لا يؤثر في المعنى كالتأنيث اللفظي كما أشار إليه بقوله: «و التعريف فيه لفظي» يعني: و التعريف في علم الجنس لفظي؛ فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه على وضعه للطبيعة المتعينة بالتعين الذهني، فالتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى.

و كيف كان؛ فقد نفى المصنف ما ذكره المشهور بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «و إلا لما صح حمله على الأفراد...» إلخ. أي: و إن لم يكن علم الجنس كاسمه موضوعا لصرف المعنى بدون تعينه ذهنا لما صح حمل علم الجنس على الأفراد بلا تأويل و تصرف، و حاصل هذا الوجه: أنه لو لم يكن علم الجنس موضوعا لنفس المعنى؛ بل كان موضوعا له بقيد التعين الذهني - كما هو المنسوب إلى المشهور - لزم عدم صحّة حمله على الأفراد إلا بالتصرف و التأويل بإلغاء التعين، ضرورة:

والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل؛ لأنه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت: إنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى.

ضرورة (1): أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى (2) بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه (3)، مع (4) أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى أن المقيّد بالتعين الذهني موجود ذهني، و من المعلوم: امتناع حمله على الموجود الخارجي لتغايرهما و تباينهما، فصحة حمله على الأفراد الخارجية تتوقف على التجريد عن القيد الذهني؛ ليتحقق الاتحاد المصحح للحمل، مع أنّ المسلّم صحّة الحمل بدون التجريد المزبور، وهذا يدل على عدم كون الموضوع له في علم الجنس هو المعنى مقيّدا بالتعين الذهني والمراد بالتأويل في قوله: «بلا تصرف و تأويل» هو التجريد المزبور. قوله: «لأنه على المشهور» تعليل لعدم جواز الحمل بدون التصرف.

=====

(1) تعليل لصحة الحمل بدون التأويل، و حاصله: أن التصرف في المحمول - و هو علم الجنس - بإرادة نفس المعنى بدون قيده - أعني تعيّنه الذهني - تعسف؛ لاستلزامه التصرف في المعنى الموضوع له بلا- وجه يوجب، و ليس بناء العرف في القضايا المتعارفة على هذا التصرف حتى يكون هذا البناء قرينة نوعية على التصرف المزبور، فلا دليل على هذا التصرف أصلا.

(2) بأن يقال للأسد الخارجي: «هذا أسامة».

(3) أي: على التصرف في المحمول بإرادة جزء معناه، و هو نفس الطبيعة، وإلغاء جزئه الآخر أعني تعيّنه الذهني.

(4) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على كون علم الجنس موضوعا لنفس المعنى مجردا عن قيد التعين الذهني، و حاصله: أنه يلزم لغوية الوضع، إذ حكمة الوضع هي تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، و جعل اللفظ حاكيا عنه في مقام الاستعمال، و حينئذ فإن وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلا؛ بل يستعمل في جزئه مجازا كان هذا الوضع لغوا منافيا لحكمة الوضع، و من المعلوم: قبح صدوره عن الجاهل فضلا عن الواضع الحكيم. فلزوم اللغوية دليل أيضا على كون معنى علم الجنس - كاسمه - نفس الطبيعة من دون لحاظ شيء من التعين الذهني وغيره معها؛ كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 694».

و الضمير في «وضعه» راجع إلى علم الجنس يعني: أنّ وضع علم الجنس لخصوص معنى - أي: معنى - مقيّد بخصوصية يحتاج عند الاستعمال دائما إلى تجريده عن

تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم.

ومنها (1): المفرد المعرف باللام، والمشهور: أنه (2) على أقسام: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى، والظاهر: أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام، خصوصيته لا يكاد يصدر عن جاهل، وهذا إشارة إلى لغوية الوضع.

=====

وكيف كان؛ فالنتيجة: أن المعنى في اسم الجنس وعلمه واحد، والفرق بينهما إنما هو في اللفظ إذ يعامل مع اسم الجنس معاملة النكرة، و مع علم الجنس معاملة المعرفة، فيجيء منه الحال نحو: «هذا أسامة مقبلا»، ويمتنع دخول الألف واللام عليه، فلا يجوز «الأسامة»، كما لا يجوز «الزيد»، ويمتنع توصيفه بالنكرة، فلا يجوز نحو: «مررت بأسامة مقبل»، كما لا يجوز «مررت بزيد عالم»، وابتداء به نحو: «أسامة أقوى من ثعالة».

## المفرد المعرف باللام

المفرد المعرف باللام (1) يعني: و من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: المعرف باللام، مثل: الرجل خير من المرأة مثلا.

(2) أي: المفرد المعرف باللام على أقسام.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المفرد المعرف باللام على أقسام:

الأول: أن يكون المفرد معرفًا بلام الجنس مثل: «الرجل خير من المرأة».

الثاني: أن يكون معرفًا بلام الاستغراق كقوله تعالى: وَ الْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (1) فإنه بمنزلة قوله: كل إنسان لفي خسرة.

الثالث: أن يكون معرفًا بلام العهد. وهو على أقسام:

1 - العهد الذهني: وهو المشار به إلى فرد ما مقيدا بحضوره في الذهن، نحو قول المولى لعبده: «ادخل السوق» بأن يكون اللام إشارة إلى السوق المعهود الحاضر في ذهن العبد.

2 - العهد الخارجي: وهو المشار به إلى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجا نحو:

«افتح الباب».

3 - العهد الذكري: وهو المشار به إلى فرد مذكور سابقا كقوله تعالى: ...

ص: 434

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رُسُلًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (1).

ثم اللام إما مشترك لفظاً أو معنى بين هذه الأقسام الخمسة.

أما الأول: فبأن تكون اللام في المفرد تارة: وضعت لتعريف الجنس، وأخرى:

للاستغراق، وثالثة: للعهد الذهني، ورابعة: للعهد الخارجي، وخامسة: للعهد الذكري.

و أما الثاني: فبأن يقال: إن اللام قد وضعت للتعريف الجامع بين الأقسام بأن يكون التعريف يستفاد من اللام، والخصوصيات مستفادة من القرائن الخارجية.

وبعبارة أخرى: أن تكون اللام لمطلق الإشارة إلى المدخول الأعم من نفسه و من أفراده المعهودة خارجاً أو ذهنياً أو جميع الأفراد، فيكون استعمالها في كل واحد استعمالاً لها في مصداق من مصاديق معناها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ محل الكلام هو المفرد المعرف بلام الجنس لا المعرف بلام الاستغراق ولا بلام العهد؛ إذ لام الاستغراق يكون للعموم قطعاً، فالمعرف به من مصاديق العام لا المطلق، وكذلك ليس المعرف بلام العهد من مصاديق المطلق؛ وذلك لتعين مدخول لام العهد بجميع أقسامه.

فحينئذ يرد عليه ما أورده المصنف.

و توضيح ما أورده المصنف على المشهور يتوقف على مقدمة وهي: أنه ينبغي البحث في مقامين:

الأول: في مدخول اللام بما هو مدخول. والثاني: في اللام الداخلة عليه. وأما البحث في المقام الأول فهو وإن كان يختلف ويتفاوت عن المجرد عنها بالتعين وعدمه، ولكن التحقيق عند المصنف هو عدم التفاوت في المدخول، فلا فرق بين المعرف باللام والمجرد عنها وذلك فإن الظاهر أن ما يستعمل فيه المدخول هو ما يستعمل فيه غير المدخول. أعني: ما يطلق عليه اسم الجنس بالحمل الشائع نحو: لفظ «رجل» مثلاً؛ بل يكون المستعمل فيه في كليهما واحداً وهو نفس الماهية، وأما الخصوصية أعني: الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه فهي إنما تستفاد من القرائن المقامية أو المقالية أو غيرهما بنحو تعدد الدال والمدلول.

وأما البحث في المقام الثاني فهو: أن المفرد المعرف باللام على ما هو المعروف والمشهور وإن كان على أقسام على ما عرفت، واللام إنما تكون موضوعة للتعريف

ص: 435

و مفيدة للتعين في غير العهد الذهني من تلك الأقسام، لأنها إذا أشير بها إلى الأفراد بنحو الاستغراق أو إلى الفرد المذكور أو الحاضر أو المعهود، فقد أفادت التعيين و هو معنى كونها موضوعة للتعريف في غير العهد الذهني، و أما فيه فيراد من المعرف باللام فرد ما لا على التعيين، و لكن التحقيق عند المصنف: أن اللام إنما تكون للترتيب لا للتعريف، فعلى هذا: اللام لا يكون تحتها معنى و إنما هي لصرف الترتيب كما في الحسن و الحسين؛ لأنك قد عرفت: أنه لا تعين في تعريف الجنس في الخارج لأن لام الجنس - كالعهد الذهني - هو ما يشار به إلى فرد ما بقيد حضوره في الذهن و لا تعين لفرد ما - فاللام لا تقيد التعيين مع أن التعريف فرع التعيين، فلا بد أن تكون اللام للترتيب لا للتعريف؛ لما عرفت من أن مدخول اللام هو اسم الجنس لا يختلف و لا يتفاوت، و الخصوصية مستفادة من القرينة الخارجية لا من اللام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف قد أورد على ما هو المشهور من كون اللام للتعريف بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام»، و حاصل هذا الوجه: أن الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي، لاختلاف صقعي الوجودين المانع عن الاتحاد المسوّج للحمل، و حينئذ فلا يصحّ الحمل إلا بعد التجريد عن قيد التعين الذهني، و مع التجريد لا فائدة في هذا التقييد أي: لا فائدة في تقييد الواضع المعنى بالخصوصية الذهنية، فلا يقيد لفرض كونه حكيمًا و الحكيم لا يذكر قيدًا لا فائدة فيه.

و كيف كان؛ فمن الواضح: أن الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي إلا بالتجريد، فلازم ذلك هو: التصرف و التأويل في القضايا المتعارفة المتداولة بين أهل العرف، حيث إنّ الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك، مع إن التأويل و التصرف فيها لا يخلوان عن التعسف لصحة الحمل فيها بدونهما، فيلزم وضع اللام لذلك أن يكون لغوا محضًا و ذلك لا يصدر من الواضع الحكيم، فاللام تدل على الترتيب فقط من دون أن تكون موضوعة للدلالة على التعريف و التعيين.

و أما استفادة الخصوصيات من الجنس و الاستغراق و العهد بأقسامه فهي إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيين الخصوصيات على كل حال أي: سواء قلنا بكونها للترتيب أو للإشارة إلى المعاني المذكورة.

و على الثاني: سواء قلنا باشتراكها معنويًا أو لفظيًا بين المعاني المذكورة، و مع استفادة

الخصوصيات من القرائن الخارجية لا- حاجة إلى الالتزام بوضع اللام للإشارة إلى المعين من تلك المعاني حتى يقال: إن اللام موضوعة للتعريف.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن التأويل و التصرف..» إلخ و حاصل هذا الوجه: أن التصرف بإلغاء قيد التعيين الذهني في مقام الحمل على الأفراد لو لم يكن فيه تعسف لم يكن به بأس، لكنه لا يخلو من التعسف؛ لعدم التفات أبناء المحاوررة إلى هذا التصرف، بل بناؤهم على حمل المعرف بلام الجنس - كنفس اسم الجنس - على الأفراد - الخارجية، من دون تجريد و عناية، و قيل: إن هذا الإيراد ليس إيرادا مستقلا؛ بل هو من متممات الإيراد الأول: و هو قوله: «و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام».

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى أن الوضع..» إلخ، و حاصله: أن الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعاني المحتاجة إلى تفهيمها ينافي حكمة الوضع التي هي تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، و لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم.

الكلام في توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»: قوله: «من باب تعدد الدال و المدلول» بمعنى: دلالة المدخول على نفس المعنى، و دلالة اللام أو القرينة على الخصوصية.

«لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك» يعني: لا أن الخصوصية تستفاد باستعمال مدخول اللام بأن يستعمل «رجل» تارة: في الجنس، و أخرى: في الاستغراق، و ثالثة: في العهد حتى يلزم «المجاز»؛ بأن يكون حقيقة في الإشارة إلى الجنس و مجازا في غيره «أو الاشتراك فيه»؛ بأن تكون اللام لمطلق الإشارة إلى المدخول الأعم من نفسه و من أفراده المعهودة خارجا أو ذهنيا، أو جميع الأفراد، فيكون استعمالها في كل واحد استعمالا لها في مصداق من مصاديق معناها.

فمعنى المدخول في كلتا صورتى دخول اللام عليه و عدمه واحد، فرجل مثلا يستعمل في معناه المبهم مطلقا حتى بعد دخول اللام عليه، و الخصوصية الزائدة على معناه تستفاد من الدوال الخارجية، فلا يلزم في مدخول اللام مجاز و لا اشتراك، إذ «الرجل» حال كونه محلى باللام، و حال كونه خاليا عنها استعمال في معناه الذي وضع له؛ و هو كل ذات ثبت له الذكورية.

من باب تعدد الدال والمدلول؛ لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول (1).

والمعروف: أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خبير (2) بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه: أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا (3) بالتجريد، ومع (4) لا فائدة في التقييد، مع (5) إن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.

هذا مضافاً (6) إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإغائه في

=====

(1) يعني: غير مدخول اللام كرجل، فمعناه قبل وقوعه تلو اللام وبعده واحد وهو الماهية المهملة المبهمّة.

(2) يعني: غرضه: ردّ ما هو المعروف بينهم من وضع اللام للتعريف، وعدم المساعدة عليه، لأنّ التعريف فرع التعين، ولا- تعين في تعريف الجنس؛ إذ لا- يتصور فيه تعين إلا- تميّزه بما له من الحدود المميّزة له عن المعاني المتصورة الذهنية، ولا يصح أن تكون اللام لتمييز المعنى كذلك للوجوه السابقة التي عرفت توضيحها.

قوله: «لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن» تعليل لعدم صحة الحمل، وقد عرفت توضيح ذلك.

قوله: «مع» متعلق بقوله: «الاتحاد» يعني: أنه يمتنع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن وهو قيد التعين الذي هو من القيود الذهنية.

(3) استثناء من امتناع الاتحاد، يعني: أنّ هذا الامتناع يرتفع بالتجريد.

(4) أي: مع لزوم التجريد في الانطباق لا فائدة في التقييد بالتعين الذهني للزوم إغائه في مقام الاستعمال والحمل فيكون لغواً.

(5) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه السابقة، وقد عرفت توضيح ذلك سابقاً، لأنّ تجريد المعنى عن جزئه في القضايا المتداولة في العرف بأن يقال: إنهم يجردون معنى اللفظ عن القيد الذهني، ثم يحملونه على الفرد الخارجي غير خال عن التعسف؛ لأنّ إذا راجعنا وجداننا لم نجد هذا التصرف عند الاستعمال، فيكون هذا التصرف بعيداً عن مذاق العرف بحيث لا ينتقل أذهانهم إلى التصرف المزبور.

(6) هذا إشارة إلى ثالث الوجوه المذكورة، وقد سبق توضيح ذلك فراجع.



الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف (1) باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه (2)، فالظاهر (3): أن اللام مطلقا (4) تكون للترتين كما في الحسن والحسين «عليهما السلام»، واستفادة الخصوصيات (5) إنَّما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها (6) على كل حال، ولو (7) قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه (8) بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة (9)، لو لم تكن (10) مخلة، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيِّدا.

=====

(1) أي: بأن يجعل المعرف باللام محمولا مثلا نحو: «زيد الرجل»، أو موضوعا مثل: «الرجل زيد».

(2) حيث قال في علم الجنس: «مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال».

(3) هذا إشارة إلى حاصل ما أفاده من عدم إفادة اللام للتعين، إذ بعد إنكار كون اللام للتعريف الذهني لا بد أن تكون اللام للترتين، كاللام الداخلة على الأعلام كالحسن والحسين، ونظائرهما من الأعلام الشخصية.

(4) أي: اللام بجميع أقسامها حتى العهد الذهني، وفي جميع الموارد يكون للترتين.

(5) أي: من العهد الخارجي والحضوري والذكري، و تعريف الجنس، والاستغراق، والعهد الذهني، فإن هذه الخصوصيات إنما تستفاد من القرائن.

(6) أي: تعيين الخصوصيات على كل حال حتى على القول بوضع اللام للإشارة.

(7) لو وصلية، يعني: للاحتياج إلى القرائن لاستفادة الخصوصيات من العهد وغيره مما ذكر على جميع الأقوال؛ حتى على القول بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى، غاية الأمر:

أنه على القول باشتراك اللام لفظيا أو معنويا تكون القرينة معيّنة، ومع الحاجة إلى القرينة في استفادة الخصوصيات لا حاجة إلى وضع اللام للإشارة إلى المعنى؛ بل قد عرفت: أن وضعه للإشارة محلّ بالحمل لاحتياج الحمل إلى التجريد.

(8) أي: على المعنى مقرونا بتلك الخصوصيات.

(9) أي: وضع اللام للإشارة إلى المعنى.

(10) أي: لو لم تكن الإشارة مخلة، وقد عرفت إخلال الإشارة بالحمل، لتوقف صحة الحمل على التجريد.

فالمتحصل: أن تعيين الخصوصيات إنما تكون بالقرائن ولو قلنا بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى؛ لأن اللام على هذا القول تكون مشتركة بين تلك الخصوصيات من الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه، ومع الاشتراك لا بد من قرائن تتعين بها تلك الخصوصيات،

و أما (1) دلالة الجمع المعرف باللام على العموم، مع عدم دلالة المدخول عليه: فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين حيث لا التعيين إلا للمرتبة المستغرقة بجميع الأفراد، وذلك لتعيين المرتبة الأخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى.

و من المعلوم: أنه مع وجود تلك الفرائض لا حاجة إلى الالتزام بكون اللام للإشارة؛ بل الالتزام بكونها للإشارة إلى المعنى محل كما عرفت.

=====

قوله: «فتأمل جيداً» لعلّه إشارة إلى: أن الالتزام بوضع اللام للإشارة إلى المعنى مما يلزم منه محذوران:

أحدهما: أن لا يصح حمل المعرف باللام على الفرد الخارجي؛ لأن المقيّد بالتمييز في الذهن لا موطن له إلا الذهن، ولا يمكن اتحاده مع الخارجيات ولا يحمل عليها إلا بالتجريد.

و ثانيهما: أنّ الوضع لمعنى مقيّد يحتاج عند الحمل إلى التجريد عن قيد الخصوصية الذهنية لغو، لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

### الجمع المحلى باللام

(1) هذا: إشارة إلى دفع ما يتوهم في المقام، من التنافي بين ما ذكره المصنف من كون اللام للترتين، وبين ما عن أئمة الأدب من إفادة الجمع المحلى باللام للعموم، فلا بد أولاً: من تقريب التوهم، و ثانياً: من توضيح الدفع.

أمّا تقريب التوهم: فلأنه لا سبب للعموم إلا اللام؛ إذ المفروض: عدم دلالة نفس المدخول على العموم؛ لعدم وضعه لذلك، فلا بد أن تكون هذه الدلالة مستندة إلى نفس اللام، حيث إن مراتب الجمع عديدة و اللام تدل على التعيين، و لا تعين لشيء من تلك المراتب إلا الاستغراق فيتعين ببركة اللام.

فالنتيجة: أنّ دلالة اللام في الجمع المحلى بها على المعين - وهو الاستغراق - تنافي ما تقدم من المصنف؛ من جعل اللام للترتين فقط.

و أما الدفع: فقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بجوابين:

الجواب الأول: ما أشار إليه بقوله: «فلا دلالة فيها...» إلخ، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن دلالة اللام على الاستغراق و العموم - حسب التوهم المزبور - مبنية على أن اللام تدل على التعيين، و لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المصنف يمنع تعيين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

فلا بد (1) أن تكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك (2) لذلك، لا إلى دلالة وجه المنع هو: تعيين مرتبة أخرى من مراتب الجمع أيضا. وهي أقل مراتبه كالثلاثة؛ لأن أقل مراتبه متعينة من حيث الإرادة، ومن المعلوم: أن الإشارة التي تقتضيها اللام إلى هذه المرتبة لا تقيد العموم، فلا بد من كون الدلالة على العموم مستندة إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم؛ لا إلى دلالة اللام على الإشارة على المعين حتى يقال: إن اللام تدل على العموم بتوسط إشارتها إلى مرتبة معينة من مراتب الجمع وهي المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، فالنتيجة: أنه لم تثبت دلالة اللام في الجمع على التعيين. هذا تمام الكلام في الجواب الأول.

=====

و أما الجواب الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «و إن آيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه»، و حاصله: أنه - بعد تسليم استناد العموم إلى اللام - لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستندا إليها، بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق، من دون توسط دلالتها على التعيين فلا تدل اللام على التعريف و التعيين أصلا؛ بل تدل على الاستغراق. و الفرق بين هذا الجواب و سابقه: أن هذا ناظر إلى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسط التعيين، و ما قبله كان ناظرا إلى دلالة مجموع اللام و المدخول على العموم.

و كيف كان؛ فالنتيجة: أن اللام و إن دلت على العموم، لكنها لا تدل على التعيين الذي يدعيه المتوهم، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام إلا لفظيا، بمعنى: أنه في حكم المعرفة في اللفظ فقط.

قوله: «حيث لا تعين» تعليل لدلالة اللام على التعيين، و تقريب للتوهم المزبور، بمعنى: أن اللام تدل على التعيين، و المتعين هو المرتبة الأخيرة المستوعبة لجميع الأفراد، فبتوسط اللام المشيرة إلى المرتبة المتعينة يستفاد العموم، فلا تكون اللام في الجمع للترتين. و قد عرفت جواب هذا التوهم.

قوله: «و ذلك» تعليل لقوله: «فلا دلالة فيها»، و قد عرفت توضيح ذلك في الجواب الأول عن التوهم. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بعد منع دلالة اللام على التعيين، حتى يترتب عليه العموم - أعني الاستغراق - قال: فلا بد أن تكون دلالة الجمع المحلى باللام على العموم مستندة إلى وضع المجموع من اللام و الجمع للعموم، فضمير «دلالته و وضعه» راجعان إلى الجمع المحلى باللام، و ضمير «عليه» راجع إلى العموم.

(2) أي: وضع المجموع من اللام و الجمع للعموم، فقوله: «لذلك» إشارة إلى العموم.

اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به (1) التعريف.

و إن أبيت (2) إلا عن استناد الدلالة عليه إليه: فلا محيص عن دلالة (3) على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا (4) يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً (5).

ومنها (6): النكرة مثل: رجل في وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ (1)، أو في جنني

=====

(1) أي: ليكون باللام التعريف، فضمير «به» راجع إلى اللام.

(2) إشارة إلى الجواب الثاني الذي تقدم توضيحه. و ضمير «عليه» راجع إلى العموم.

و ضمير «إليه» راجع إلى اللام.

(3) أي: دلالة اللام على العموم. و هو الاستغراق.

(4) هذه نتيجة الجواب الثاني، يعني: بعد منع دلالة اللام على التعريف و التعيين، فلا- يكون تعريف الجمع المحلى باللام إلا لفظياً بمعنى: أنه بحكم المعرفة في اللفظ فقط.

و كيف كان؛ فالمستفاد من هذين الجوابين - و هو تسليم دلالة الجمع المحلى على العموم إمّا بالمجموع و إمّا بنفس اللام - ينافي ما تقدم عنه في العام و الخاص في الفصل المعقود لبيان صيغ العموم من منع دلالة المحلى باللام على العموم حيث قال: «و لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع» إلى أن قال: «و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمركب منهما».

(5) لعله إشارة إلى أن الخصوصيات من الجنس و الاستغراق، و العهد بأقسامه كلها تستفاد من القرائن الخارجية لا من اللام، إذ هو في كل تلك المواضع للترتين فقط.

## النكرة

(6) أي: من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: النكرة مثل «رجل». و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو المراد بالنكرة في المقام فيقال: إن النكرة تطلق تارة: في مقابل المعرفة، و أخرى: في مقابل اسم الجنس، و المراد بها في المقام هو الإطلاق الثاني، بدليل جعلها من أقسام الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، فتكون النكرة حينئذ قسيماً لاسم الجنس، هذا بخلاف النكرة في مقابل المعرفة حيث يكون اسم الجنس قسماً منها لا قسيماً لها.

و الفرق بين اسم الجنس و النكرة - على تقدير كونها في مقابل اسم الجنس - هو: أن



برجل، ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو:

الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد اسم الجنس هو النكرة قبل دخول التنوين، و النكرة هي اسم الجنس الداخلة عليه تنوين التنكير؛ لأن اسم الجنس قبل دخول التنوين عليه يدل على نفس الطبيعة، كما أن النكرة بلا تنوين تدل على نفس الطبيعة، والتنوين الداخلة عليها يدل على الوحدة، فمفاد النكرة المنونة هو: الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة، فيصح أن يقال: إن اسم الجنس هو النكرة قبل التنوين، و النكرة هي اسم الجنس الداخلة عليه تنوين التنكير.

=====

فالمستفاد من اسم الجنس: هو نفس الطبيعة، و من التنوين الوحدة المفهومية، و مفاد المجموع هو الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية بنحو تعدد الدال والمدلول، بمعنى: دلالة النكرة على نفس الطبيعة، و دلالة التنوين الداخلة عليها على الوحدة.

إذا عرفت ما هو المراد بالنكرة فاعلم: أنه قد اختلفوا في مدلول النكرة - أي: ما يكون نكرة بالحمل الشائع كلفظ رجل مع التنوين - على أقوال؛ فذهب بعض: إلى أن مدلول النكرة مثل: «رجل» جزئي وشخصي، غاية الأمر: أنه لا يكون شخصا معينا؛ بل يكون مرددا بين الأشخاص والجزئيات، وإلا يخرج عن كونه نكرة، و يصير معرفة، و لذلك عبر عنه بأنه فرد مردد بين الأفراد، و الدليل على جزئيته هو: تقييده بالوحدة، فلا يصدق إلا على واحد من الأفراد، مع إن الكلي لا يمتنع صدقه على كثيرين.

و ذهب بعض آخر إلى أن مفاد النكرة مثل: لفظ «رجل» كلي مطلقا، سواء كان متعلقا للأخبار كما في «جاء رجل»، أم متعلقا للإنشاء كما في «جنني برجل»؛ بلا تفاوت في نفس مدلول لفظ النكرة أصلا.

و الوجه في ذلك: أن مدلول لفظ «رجل» هو الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة، فلا فرق بين المقامين، و ما يتراءى من الفرق بينهما إنما يكون خارجا عن مفاد اللفظ و هو في مقام ثبوت الحكم له، فإن القضية الخبرية لما كانت حاكية عن ثبوت الحكم المحكي مثل المجيء لموضوع الحكم، و ثبوت المحمول للموضوع خارجا يكون بشخصه و وجوده يتراءى من لفظ «رجل» أنه خال من الشخص، مع إنه مستعمل في معناه الكلي، و هذا بخلاف القضية الإنشائية فإن الحكم الإنشائي فيها إنما يكون ثابتا للطبيعة في الذهن، و متعلقا بها قبل وجودها لنفسها و لو باعتبار وجودها، و هذان القولان متخالفان بالتباين.

و ذهب المصنف «قدس سره» على ما هو ظاهر كلامه: إلى التفصيل بين ما إذا وقعت النكرة في الإنشاء تلو الأمر مثلا: نحو: «جنني برجل»، فتبقى على كليتها، و تكون قابلة للانطباق على كثيرين، و بين ما إذا وقعت في الأخبار مثل: «جاء رجل من أقصى

الرجل، كما أنه في الثاني، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون (1) حصة من الرجل، ويكون كليا ينطبق على كثيرين لا فردا مرددا بين الأفراد.

المدينة»، أو «جاءني رجل»، أو «أي رجل جاءك» فتخرج عن القابلية المذكورة، وتعيّنت في فرد معين في الواقع المجهول عند المخاطب كما في المثال الأول، أو معين عند المتكلم كما في المثال الثاني. أو معين عند الخطاب كما في المثال الثالث.

=====

والدليل على هذا التفصيل: أن الإخبار عن مجيء رجل في مثل: «جاءني رجل» يستلزم تعيين فرد من طبيعة الرجل واقعا، وإن كان المخاطب جاهلا به، ولجهله به يكون الفرد المخبر بمجيئه محتمل الانطباق على غير واحد من الأفراد كزيد وعمرو وبكر. ومن هنا يعلم: أن القول بوضع النكرة للفرد المردد في الخارج - وهو القول الأول - فاسد جدًّا؛ إذ لا وجود للفرد المردد في الخارج نظرا إلى ما هو المعروف بين الفلاسفة من «أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»، فكل ما هو موجود في الخارج متعين لا مردد بين نفسه وغيره؛ لأنه غير معقول، هذا بخلاف ما إذا وقعت في الإنشاء نحو: «جئني برجل»، حيث إن المفهوم من «رجل» هو الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة، وهو كلي لكلية مفهوم الوحدة كنفس الطبيعة وانضمام كلي إلى مثله لا يوجب كون رجل جزئيا.

ومن هنا يعلم: عدم التنافي بين القول الثاني وبين تفصيل المصنّف؛ لأن مقتضى الأول هو الكلية في مقام الثبوت وتعلق الحكم، و مقتضى الثاني: هو الجزئية في مقام الإثبات، وتحقق الحكم للموضوع في الخارج.

وكيف كان؛ فقد أشار المصنّف إلى التفصيل بقوله: «ولا- إشكال أن المفهوم منها في الأول» وهو «رجل» في «جاء رجل» هو الفرد المعين «ولو بنحو تعدد الدال والمدلول»؛ بأن تكون النكرة دالة على نفس الطبيعة، والتتوين الداخل عليها دالا على الوحدة، «كما أنه في الثاني» أي: كما أن المفهوم من النكرة «في الثاني» أي: في مثل: «رجل» في «جئني برجل» هي الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة القابلة للانطباق على كل فرد على البدل؛ لا- ما قيل من: أن النكرة هي الفرد المردد، ضرورة: أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شيء من الأفراد، حيث إن كل فرد في الخارج هو نفسه لا هو أو غيره، كما هو قضية الفرد المردّد.

وعليه: فلا يتصوّر للفرد المردد مصداق؛ ضرورة: امتناع انطباق عنوان الفرد المردد - بما هو مردّد - على الخارجيات؛ لأن الأفراد الخارجية متعيّنة لا تردد فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد.

(1) هذا متفرع على كون المفهوم من النكرة الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة. يعني:

وبالجملة: النكرة - أي: ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية، لا الفرد المراد بين الأفراد، وذلك (1) لبدهة: كون لفظ رجل في «جنني برجل» نكرة، مع أنه (2) يصدق على كل من جيء به من الأفراد، ولا يكاد يكون واحد منها (3) هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المررد، لو كان هو المراد منها، ضرورة: أن كل واحد هو هو (4) لا هو أو غيره، فلا بد (5) أن فيكون المراد ب«رجل» في قوله: «جنني برجل» حصة من الرجل، والحصة كلية تنطبق على كثيرين، وليس المراد بها فردا مرردا؛ إذ لو كان كذلك لا تمتنع صدقه على الخارجيات كما عرفت.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»: قوله: «أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة» أي: الألفاظ التي تحمل النكرة عليها بالحمل الشائع مثل: «رجل، إنسان، ماء» فيقال: «رجل نكرة، وإنسان نكرة، و ماء نكرة»، فإن مفهوم رجل مغاير لمعنى المحمول أعني: نكرة، نظير: «زيد إنسان» في تغاير الموضوع والمفهوم مفهومهما واتحادهما وجودا كما هو الملاك في الحمل الشائع. وأما الحمل الأولي: فهو حمل النكرة على مفهومها مثل أن يقال: «الطبيعة المقيدة بالوحدة نكرة».

وبالجملة: فالنكرة إما فرد معين واقعا عند شخص وغير معين عند غيره كالمخاطب مثلا: «رجل» في وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ .. و لذا يحتمل عند المخاطب صدقه على زيد وعمرو وغيرهما. وإما حصة من الطبيعة مقيدة بالوحدة مثل: «رجل» إذا وقع في حيز أمر أو نهى، كما في «جنني برجل»، وهذا كان يقبل الصدق على كثيرين.

بخلاف الأول، لأنه فرد معين لا يصدق على كثيرين. واحتمال انطباقه على كثيرين ناشئ عن جهل المخاطب.

(1) تعليل لكون النكرة أحد المعنيين المذكورين، لا الفرد المررد كما عرفت.

(2) أي: مع إن «رجل» يصدق على كل فرد جيء به.

(3) أي من الأفراد، يعني: لو كانت النكرة الفرد المررد لزم أن يصدق فرد - كزيد - أنه هذا أو غيره مع وضوح بطلانه؛ لأن كل فرد من الأفراد متعين لا مررد. وضمير «منها» راجع إلى النكرة.

قوله «ضرورة» تعليل لقوله: «و لا يكاد يكون».

(4) أي: هو نفسه و شخصه، لا هو أو غيره، لأن التشخص والتعين يمنع عن التردد.

(5) هذه نتيجة إبطال الفرد المررد، يعني: فبعد إثبات امتناع إرادة الفرد المررد من النكرة؛ لا بد من الالتزام بكون النكرة الواقعة في حيز الأمر - كقوله: جنني برجل -



تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كليا قابلا للانطباق فتأمل جيّدا (1).

إذا عرفت ذلك (2) فالظاهر: صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس و النكرة بالمعنى الثاني (3)، كما يصح لغة (4) وغير بعيد (5) أن يكون جريهم في هذا هي الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة القابل للانطباق على كثيرين. هذا بخلاف متعلق النهي حيث ليس متعلقه الطبيعة المقيدة بالوحدة، بل الطبيعة السارية مثل: «لا تجئني برجل».

=====

(1) لعله إشارة إلى: أن النكرة إذا وقعت عقيب النهي أو النفي فهي تدل على العموم وعلى الطبيعة السارية، فهي حينئذ ليست من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق؛ بل هي من ألفاظ العموم.

(2) أي: إذا عرفت معنى النكرة و الألفاظ التي يطلق عليها المطلق و غرضه: التنبيه على صحة الإطلاق المزبور. و حاصله: أنه لا مانع من إطلاق المطلق على اسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة اللابشرط المقسمي، و على النكرة التي يراد بها الحصّة الكلية المقيدة بالوحدة المفهومية، القابلة للانطباق على أفراد كثيرة على البدل.

(3) و هو الماهية الكلية المقيدة بالوحدة، و أما المطلق المشهورى الأصولي فسيأتي.

(4) أي: أن النكرة في اللغة بمعنى المرسل، و معنى الإطلاق أيضا هو الإرسال.

(5) غرضه: أنه لا يبعد أن يكون مراد الأصوليين من المطلق: معناه اللغوي و هو الإرسال، فإن معنى: «أطلقت الدابة»: أرسلتها عن القيد أو الحبس، في مقابل تقييدها بقيد. و عليه: فلا وجه للإشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد و العكس، لأنه متجه في التعريفات الحقيقية دون اللغوية، فيكون الإطلاق المبحوث عنه عند الأصوليين على وفق اللغة، «من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح» يعني: ليس للأصوليين اصطلاح خاص في المطلق على خلاف اللغة، فيصدق المطلق بمعناه اللغوي على اسم الجنس و النكرة بمعنى الحصّة الكلية.

أما الأول: فواضح؛ لعدم قيد فيه بعد البناء على وضعه للماهية المبهمة، فهو مرسل.

الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم (1)؛ لو صح ما نسب إلى المشهور: من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالإرسال و الشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة (2) عندهم بمطلق؛ إلا أن الكلام في صدق النسبة (3).

ولا يخفى: إن المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل، فإن (4) ما له من الخصوصية (5) ينفيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلا منهما له قابل،

=====

(1) غرضه: أنه لو ثبت اصطلاح خاص للأصوليين في المطلق كما ادعي ذلك - وهو ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا للماهية المقيدة بالإرسال و الشمول - لم يكن اسم الجنس و النكرة من مصاديق المطلق لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث إن اسم الجنس وضع للماهية المبهمه من دون لحاظ قيد معها، و النكرة وضعت للماهية المقيدة بالوحدة، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما.

(2) المراد بها: اسم النكرة، كما أن المراد بقوله: الجنس اسم الجنس.

(3) إذ لو كانت هذه النسبة صحيحة لم يكن وجه لجعل اسم الجنس و النكرة من المطلق، مع إنهم تعاملوا معهما معاملة المطلق، ضرورة: أن المطلق إذا كان هو الطبيعة المقيدة بالشيوع فلا تصدق على ما لم يقيد بالشيوع، ولذا اعترف بعض الأعظم بعدم العثور في كلماتهم على الخلاف المزبور، وإنما خلافهم يكون في معنى اسم الجنس، وأنه موضوع للماهية المهملة كما عليه السلطان و جماعة، أو للماهية المقيدة بالإطلاق كما عليه المشهور.

هذا مضافا إلى: أن الإطلاق بمعنى الشيوع غير قابل للتقييد الموجب للتضييق، لأن السعة و الضيق متنافيان و متقابلان، و من الواضح: عدم قابلية أحد المتقابلين لقبول الآخر، و لا ريب في صحة تقييد المطلق عندهم، فلا بد أن يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد، فلا مجال لصحة المطلق الذي ينسب إليه المشهور من أنه الماهية المقيدة بالشيوع، وقد أشار إليه المصنف بقوله: «و لا يخفى: أن المطلق بهذا المعنى» أي: المعنى المشهور و هو المقيد بالشمول، وقد عرفت أنه غير قابل للتقييد، مع إن المطلق قابل له، فلا يكون المطلق عندهم بهذا المعنى.

(4) وجه عدم القابلية للتقييد.

(5) وهي الإرسال و الشيوع أي: ما للمطلق من الخصوصية ينافي التقييد و يعانده، هذا

لعدم (1) اثتلا مهما بسببه أصلا، كما لا يخفى.

و عليه (2): لا يستلزم التقييد تجوّزا في المطلق لإمكان (3) إرادة معنى لفظه (4) منه، وإرادة قيده (5) من قرينة حال أو مقال، وإنما استلزمه (6) لو كان بذاك المعنى.

نعم (7)؛ لو أريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازا مطلقا؛ كان التقييد بمتصل أو منفصل.

بخلاف المعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكرة فإنهما قابلان للتقييد، لأن معنى اسم الجنس هو: صرف المفهوم و الطبيعة المهملة، و المعنى الثاني للنكرة هو: الطبيعة المقيّدة بالوحدة المفهومية، و من المعلوم: قابلية كليهما للتقييد.

=====

(1) تعليل لقوله: «قابل»، و تقرّبه: أن الماهية المهملة قابلة للتقييد، فإذا قال: «جنني برجل عالم» مثلا فالرجل قد استعمل في نفس الطبيعة، و قيده و هو العالمية قد أريد ببال آخر، فتقييده لا يوجب اثتلا مه أصلا.

و ضمير «اثتلا مهما» راجع إلى المعنيين، و ضمير «بسببه» إلى التقييد.

(2) أي: على ما ذكر - من معنيي اسم الجنس و النكرة - لا- يلزم من التقييد مجاز في المطلق؛ لأن المولى أراد من المطلق معناه و من القيد معناه كقوله: «أكرم رجلا عالما»، فإن لفظ المطلق - أعني: رجلا - في المثال يدل على معناه - و هو الماهية المهملة - و لفظ المقيّد - أعني عالما - يدل على القيد، فلا يلزم من تقييد المطلق مجاز بعد تعدد الدال و المدلول أصلا.

(3) أي: هذا تعليل لعدم لزوم المجاز من التقييد كما عرفت.

(4) أي: إرادة معنى لفظ المطلق من لفظ المطلق، و إرادة قيده من الخارج، فيراد المقيّد بتعدد الدال و المدلول، و المراد بالإرادة: الاستعمال.

(5) أي: إرادة قيد المطلق من قرينة حال أو مقال.

(6) أي و إنما استلزم التجوّز لو كان المطلق بالمعنى المنسوب إلى المشهور و هو الماهية المقيّدة بالشيوع و الإرسال؛ لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الإرسال و الشيوع، فيكون مجازا لكون المطلق حينئذ مستعملا في جزء معناه. و الغرض من هذا الكلام: أنه لا يستلزم التقييد مجازا بناء على المعنى المذكور لاسم الجنس و النكرة.

(7) استدراك على قوله: «لا يستلزم التقييد تجوزا»: و حاصله: أنه يمكن استلزام التقييد للمجازية بناء على المختار أيضا من المعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكرة.

بيانه: على ما في «منتهى الدراية، ج 3. ص 712»: أنه إذا استعمل المطلق في المقيّد بأن أريد القيد من نفس لفظ المطلق لا من دال آخر، كما إذا أريد «الرقبة المؤمنة» من لفظ «الرقبة» كان مجازا على المختار و على مسلك المشهور، من غير فرق في ذلك بين اتصال القيد و انفصاله إذا أمكن استعمال لفظ المطلق في مجموع الرقبة المؤمنة مع انفصال القيد. و يكون قوله: «كان التقييد...» إلخ بيانا للإطلاق في

قوله: «مطلقاً»، والمراد بالمعنى المقيد في قوله: «المعنى المقيد»

ص: 448

مجموع المطلق وقيده؛ بحيث استعمل لفظ المطلق في هذا المجموع بأن يستعمل لفظ «الرقبة» في مثل «أعتق رقبة مؤمنة» في الرقبة المؤمنة، و يجعل قوله: «مؤمنة» قرينة على أن المراد من الرقبة: الرقبة مع الإيمان.

و مثال التقييد بمتصل بأن يقال: «أعتق رقبة مؤمنة»، و مثال التقييد بمنفصل أن يقال بعد مدة: «الرقبة التي تعتقها يجب أن تكون مؤمنة».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام في المطلق و المقيد: و الظاهر: أنه ليس للقوم اصطلاح خاص في لفظ المطلق و المقيد؛ بل مرادهم بهما هو المعنى اللغوي - أعني: «المرسل» و خلافه - و عليه: فلا وجه لتعريف المطلق و المقيد بما هو المذكور في كتب القوم، ثم الإشكال عليه بعدم الإطراد و الانعكاس.

و كيف كان؛ فيقع الكلام تارة في تعريفهما. و أخرى: في كيفية تقسيم اللفظ إليهما.

و ثالثة: فيما ذكروا لهما من أمثلة.

2 - و المراد من الجنس في تعريف المطلق: «بأنه ما دل على شائع في جنسه»: معناه العرفي الشامل للحقائق الخارجية و الأمور الانتزاعية و الاعتبارية؛ لا- الجنس المنطقي، و لا- اسم الجنس النحوي، فيكون المراد بالجنس: كل كلي له الأفراد و إن كان نوعا باصطلاح أهل الميزان، و لذا قيل في تفسير التعريف المذكور للمطلق: إنه حصّة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك، فيصدق هذا التعريف على النكرة الواقعة في حيز الأمر نحو: «جنني برجل»، حيث يصدق الرجل على فرد من أفراد طبيعة الرجل على نحو البديلية.

هذا بخلاف النكرة الواقعة في الخبر نحو: وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ فَإِنَّهُ لَتَعَيَّنَهُ الْوَاقِعِيُّ لَا يَصْلِحُ لِلانْطِبَاقِ عَلَى حَصَصِ كَثِيرَةٍ عَلَى نَحْوِ الْبَدَلِيَّةِ.

3 - كيفية تقسيم اللفظ إلى المطلق و المقيد:

و الظاهر من تعريفهما و إن كان كلّ من الإطلاق و التقييد وصفين لنفس اللفظ بلحاظ المدلول، فإن كان مدلوله شائعا يسمى مطلقا، و إن لم يكن كذلك يسمى مقيدا.

و لكن التحقيق: أن تقسيم اللفظ إليهما و اتصافه بهما إنما هو بلحاظ الحكم بمعنى: أن اللفظ الذي يكون لمدلوله شياع ذاتا إذا صار موضوعا للحكم، و كان تمام الموضوع له

يسمى مطلقاً. وإن لم يكن تمام الموضوع؛ بل كان في مقام الموضوعية مقيداً بقيد يسمى مقيداً. فالرقبة إن جعلت تمام الموضوع - نحو «أعتق رقبة» اتصفت بالإطلاق، وإن جعلت مقيدة بقيد موضوعاً له نحو: «أعتق رقبة مؤمنة» اتصفت بالتقييد.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكية بمعنى: أن المطلق ما من شأنه أن يكون قابلاً للتقييد، فلا يتحقق فيما إذا لم يكن قابلاً له.

4 - اسم الجنس معناه عند المصنف هو: نفس الماهية المبهمة المجردة في حد ذاتها عن لحاظ الشيع، و لحاظ التقييد، و لحاظ التجرد، لا ما نسب إلى المشهور من: أن معنى اسم الجنس هو الماهية المأخوذة بحدّ الإطلاق و الشيع و السريان، فيكون الموضوع له ماهية بشرط شيء.

و لا- ما قيل: من أنه موضوع للفرد المنتشر بحيث لا يبقى فرق بينه و بين النكرة بالمعنى الثاني على ما سيأتي في كلام المصنف، من أن النكرة بالمعنى الثاني على الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية.

وقد استدلل المصنف على وضع أسماء الأجناس للمفاهيم المبهمة بما هي هي بوجهين:

الوجه الأول: أنها لو كانت موضوعة لغير المفاهيم المبهمة بأن كانت موضوعة للمفاهيم المشروطة بالشيع، أو الحصة المقيدة بالوحدة لزم تجريدتها حتى يصح حملها على الأفراد الخارجية؛ إذ بدون التجريد لا تصدق على الأفراد، ضرورة: أن المقيد بالشيع لا يصدق على الأفراد لعدم كل فرد شائعاً، مع إن المعلوم: صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد، فتكون موضوعة لنفس الماهية لا المقيدة بالشيع.

و الوجه الثاني: أن أسماء الأجناس ليست موضوعة للابشرط القسيمي؛ إذ اللابشرطية قيد ذهني لا موطن لها إلا الذهن، فلا يصح الحمل إلا بالتجريد؛ لانتهاء الاتحاد في الوجود الخارجي في الحمل الشائع و الصناعي.

5 - (علم الجنس كأسامة للأسد):

فالمشهور: أنه موضوع للطبيعة بقيد تعينها في الذهن؛ لا الطبيعة المبهمة، و من هنا يعلم الفرق بين علم الجنس و اسمه، حيث إن الأول: وضع للطبيعة مقيدة بالتعين الذهني، و الثاني: وضع لنفس الطبيعة المبهمة، و لذا يعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة في جعله مبتدأ و وقوعه ذا الحال. هذا هو المشهور.

ص: 450

ولكن التحقيق عند المصنف: أنه كاسم الجنس موضوع لصرف المعنى، ونفس الطبيعة المبهمه، فلا فرق بينهما إلا في اللفظ، حيث تجري أحكام المعرفة على علم الجنس لكونه معرفة لفظاً فقط.

ثم ردّ المصنف ما ذكره المشهور من الفرق بينهما من حيث المعنى بوجهين:

الأول: لو لم يكن علم الجنس كاسمه موضوعاً لصرف المعنى لما صح حمل علم الجنس على الأفراد الخارجية بلا تصرف بإلغاء التعيين الذهني؛ إذ يمتنع حمل المقيد بالتعيين الذهني على الموجود الخارجي، فلا بد من التجريد عن القيد الذهني ليصح الحمل، مع إن المسلّم صحة الحمل بدون التجريد، وهذا دليل على عدم كون الموضوع له في علم الجنس المعنى المقيد بالتعيين الذهني.

الثاني: أن وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً؛ بل يستعمل دائماً في جزئه مجازاً لغو لا يصدر من الواضع الحكيم.

6 - المفرد المعرف باللام:

بيان محل النزاع: أن المفرد المعرف باللام على أقسام:

الأول: المعرف بلام الجنس نحو: «الرجل خير من المرأة».

الثاني: المعرف بلام الاستغراق نحو: «وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ أَي: كل إنسان لفي خسر».

الثالث: المعرف بلام العهد وهو على أقسام، ثم اللام إما مشترك لفظاً أو معنى بين هذه الأقسام.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن محل النزاع هو المعرف بلام الجنس لا الاستغراق ولا العهد؛ لأن الأول من مصاديق العموم. و مدخول الثاني بجميع أقسامه متعين، فلا يصدق عليه المطلق، فمحل النزاع هو: المعرف بلام الجنس. فيرد عليه ما أورده المصنف من أن اللام ليست للتعريف؛ إذ معنى المعرف بلام الجنس هو: فرد ما لا على التعيين، فتكون اللام للتزيين لا للتعريف.

هذا مضافاً إلى عدم الحاجة إلى قيد لا بد من إغائه حين الاستعمال، فالنتيجة: أن اللام للتزيين لا للتعريف.

7 - الجمع المحلي باللام:

قوله: «و أما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم» دفع لما يتوهم في المقام من:

التنافي بين ما ذكره المصنف من كون اللام للترزيين، وبين ما عن أئمة الأدب من إفادة الجمع المحلّي باللام للعموم؛ إذ المفروض: عدم دلالة المدخول على العموم لعدم وضعه لذلك، فتكون الدلالة على العموم مستندة إلى اللام.

و أما الدفع فهو بأحد وجهين:

الأول: أن دلالة اللام على العموم مبنية على دلالة اللام على تعيّن المرتبة المستغرقة، والمصنف يمنع تعيّن المرتبة المستغرقة بتعيّن مرتبة أخرى من مراتب الجمع أيضا وهي أقل مراتبه كالثلاثة، وهي لا تقيّد العموم، فلا بد من أن تكون الدلالة على العموم مستندة إلى وضع مجموع الجمع، واللام للعموم؛ لا اللام فقط.

الثاني: أنه لو سلمنا استناد العموم إلى اللام فيقال: بدلالة اللام على الاستغراق، من دون دلالتها على التعيين حتى يقال إنها للتعريف، فتكون اللام للترزيين حتى في الجمع.

8 - النكرة مثل رجل:

و المراد بها في المقام هي: النكرة في مقابل اسم الجنس لا في مقابل المعرفة، بدليل جعلهما من أقسام المطلق، فتكون النكرة حينئذ قسيما لاسم الجنس. هذا بخلاف النكرة في مقابل المعرفة حيث يكون اسم الجنس قسيما منها لا قسيما لها.

ثم النكرة الواقعة في الإخبار مثل: وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ هو الفرد المعيّن في الواقع المجهول عند المخاطب. وفي الإنشاء نحو: «جئني برجل» هو الطبيعة الكلية المقيدة بالوحدة المفهومية، وعلى كلا التقديرين: ليس معناها فردا مرددا بين الأفراد.

إذا عرفت معنى النكرة واسم الجنس؛ فلا مانع من إطلاق المطلق على اسم الجنس، وعلى النكرة بالمعنى الثاني.

9 - لا يصح إطلاق المطلق بالمعنى المشهور أعني: الماهية المقيدة بالإرسال و الشمول على اسم الجنس و النكرة - لفقدان الشمول فيهما - حيث إن اسم الجنس وضع للماهية المبهمة من دون لحاظ معها أصلا، و النكرة وضعت للماهية المقيدة بقيد الوحدة، فلحاظ الشمول مفقود فيهما؛ إلا أن الكلام في صدق نسبة المطلق إلى المشهور، فهذه النسبة غير صحيحة؛ إذ لو كانت صحيحة لم يصح جعل اسم الجنس و النكرة من المطلق، مع إن المشهور تعاملوا معها معاملة المطلق.

هذا مضافا إلى: أن المطلق بمعنى الشبوع غير قابل للتقييد الموجب للتضييق؛ لأن

ص: 452



السعة والضيق متقابلان لا يقبل أحدهما الآخر، هذا بخلاف المعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكرة، فإنهما قابلان للتقييد، فليس من المطلق بالمعنى المشهور الغير القابل للتقييد، ثم على ما ذكر من معنيي اسم الجنس و النكرة: لا يلزم المجاز من التقييد، لأن المطلق قد استعمل في معناه الحقيقي، و القيد مستفاد من دال آخر.

نعم؛ يمكن استلزام التقييد للمجازية إذا استعمل المطلق في المقيد، فيلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فيكون مجازا.

10 - نظريات المصنف «قدس سره»:

- 1 - تعريف المطلق «بأنه ما دل على شائع في جنسه» لفظي، فلا يرد عليه الإشكال أصلا.
  - 2 - معنى اسم الجنس هو: نفس الماهية بما هي مبهمة مهملة أعني: اللابشرط المقسمي.
  - 3 - علم الجنس مثل اسم الجنس موضوع لنفس الماهية بما هي مبهمة، و التعريف فيه لفظي.
  - 4 - اللام في المفرد المعروف باللام ليست للتعريف؛ بل للترتين.
  - 5 - النكرة نحو: «رجل» إذا وقعت في الإخبار كان معناها معينا في الواقع.
- وإن وقعت في الإنشاء فمعناها: هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، و صدق المطلق عليها إنما هو بلحاظ المعنى الثاني.

ص: 453



قد ظهر لك: إنه لا دلالة لمثل: رجل إلا على الماهية المبهمة وضعا، وأن الشيعاء والسريان - كسائر الطوائى - يكون خارجا عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقف على مقدمات (1):

=====

## فصل في مقدمات الحكمة

### إشارة

(1) وقبل الخوض في مقدمات الحكمة لا بد من بيان مورد الحاجة إليها فنقول: إنه لا حاجة إليها بناء على تفسير المطلق بالماهية المقيدة بالشيعاء والإرسال والسريان، المنسوب إلى المشهور. وإنما الحاجة إليها بناء على تفسيره بالماهية المبهمة المستفادة من تعريفه «بأنه ما دل على شائع في جنسه»، حيث فسره غير واحد بأنه حصة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك، فالمطلق مفهوم كلي قابل للانطباق على الأفراد الخارجية على نحو البدلية، فلا يدل حينئذ على الشيعاء والسريان كسائر الأوصاف الطوائى الخارجة عن معناه وضعا.

وأما الوجه في الحاجة إليها على التفسير الثاني دون الأول: فلأن تقييد المطلق يستلزم التجوّز على التفسير الأول ولا يستلزمه على التفسير الثاني، فيتمسك بأصالة الحقيقة في إحراز الإطلاق، مع احتمال التقييد المستلزم للمجازية على التفسير الأول.

هذا بخلاف التفسير الثاني؛ إذ لا مجال عليه للتمسك بأصالة الحقيقة في إحراز الإطلاق، لأن المطلق لو كان بحسب الواقع مقيدا لا يكون مجازا، فلا يكون مخالفا لما تقتضيه أصالة الحقيقة حتى يتمسك بها لإحراز الإطلاق، فلا بد في إحراز الإطلاق في مقام الشك أن يتمسك بمقدمات الحكمة.

وكيف كان؛ فالمطلق على التفسير الثاني لا يدل على الشيعاء والسريان، فلا بد في الدلالة على الشيعاء والسريان من قرينة حال أو مقال أو حكمة.

وأما الأولان: فواضحان، وأما الثالث: فهو يتوقف على مقدمات. فقرينة الحكمة التي تسمى بالقرينة العامة مركبة من ثلاثة مقدمات فلا تتم إلا بها، إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا في مقام بيان المراد في الجملة، كما إذا قال الطبيب للمريض:

كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد؛ لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها (1):

انتفاء ما يوجب التعيين.

عليك بشرب الدواء، ولا في مقام الاجمال والإهمال؛ إذ لو لم يكن في مقام بيان تمام مراده لا يلزم نقض الغرض بذكره مطلقاً مع عدم نصب قرينة على تعيين مراده الخاص، فإذا قال المتكلم: «أعتق رقبة» وكان في مقام بيان مراده من وجوب عتق مطلق الرقبة يؤخذ بإطلاق كلامه، ويكون إطلاق كلامه حجة.

=====

والمقصود من كون المتكلم في مقام البيان: هو إفهامه تمام ما أراد بيانه سواء كان مراداً جدياً له أم مراداً استعمالياً لضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك وعدم حجة أقوى على خلافه. فلو كان في مقام بيان أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، كما إذا قال: «صوم رمضان واجب» ولم يتعرض لما يعتبر في وجوبه وصحته، فلا يصح التمسك بإطلاق كلامه وإثبات أن ما بينه هو تمام مراده، وأنه لا دخل لشيء آخر فيه.

والمتحصل: أنه ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها لم يصح التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في بيان حكم آخر كقوله تعالى:

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ (1) الوارد في مقام بيان حلية ما اصطاده الكلب المعلم، فإنه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهارة موضع عض الكلب؛ لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافياً له.

(1) أي: وحاصل المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة: عدم القرينة المعينة للمراد، إذ معها يكون المراد متعيناً، فلا وجه حينئذ للحمل على الإطلاق؛ إذ لا يلزم نقض الغرض من عدم الحمل على الإطلاق، إذ المفروض: أنه قد بين غرضه الذي هو المقيد بالقرينة المذكورة في الكلام.

والمقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة ما أشار إليه بقوله: «و ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب» وحاصلها: - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 715» - أن الإطلاق موقوف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ إذ معه يصح أن يعتمد

ص: 456

المتكلم في مقام البيان عليه إذا كان ذلك المتيقن منسباً إلى ذهن المخاطب من اللفظ؛ بحيث يكون الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الإرادة بالنسبة إلى أفراد المطلق، فهذا التيقن يمنع عن إحراز إرادة الإطلاق من المطلق، فلو أراد البعض المتيقن منه لم يكن التعبير بالمطلق مخللاً بالعرض، لصحة الاتكال في بيان المتيقن على تيقنه بعد أن كانت وظيفته إفهام المخاطب باللفظ، وكان المتيقن منفهماً من اللفظ، فكأنه صرح بأن مراده هو المتيقن.

وبالجملة: فالتيقن صالح لأن يكون بياناً لإرادة ذلك المتيقن دون غيره، فلو أطلق المتكلم الكلام وأراد غير المتيقن، ولم ينصب قرينة على مراده كان ذلك مخللاً بغرضه.

ولا بأس بذكر مثال للمتيقن عند التخاطب، وهو: كما إذا فرض أن المعصوم «عليه السلام» سئل عن حكم وقوع نجاسة في بئر معينة فأجاب «صلوات الله عليه»: بأن «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»<sup>(1)</sup>، فإن تيقن تلك البئر من الآبار في الحكم المذكور إنما هو بسبب وقوعها في السؤال، فالتيقن مستند إلى الكلام لا إلى الخارج.

وكذا إذا كان التيقن مستنداً إلى ما يكتنف بالكلام من الخصوصيات، بحيث لا يخرج سبب التيقن عن الكلام، كما إذا قال: «أكرم عالماً»، فإن العالم وإن كان شاملاً للمنجم إلا إن نفس العالم - خصوصاً بمناسبة وجوب الإكرام - ينصرف إلى الفقيه؛ بحيث يصير هو متيقن الإرادة. هذا كله في القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وأما القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب: فقد أشار إليه بقوله: «ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام».

وحاصل ما أفاده في ذلك: أن التيقن إذا كان مستنداً إلى ما هو خارج عن مقام التخاطب: فوجوده غير مضر بالإطلاق، فلا يكون عدمه شرطاً في الإطلاق، ضرورة:

أن في جميع المطلقات أو جلّها قدراً متيقناً، فلو بنى على قدحه في الأخذ بالمطلقات لانسد باب التمسك بها.

قوله: «في البين» متعلق بقوله «المتيقن»، يعني: لو كان المتيقن في البين بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب، بأن لا يكون التيقن ناشئاً عن ظهور اللفظ في الفرد المتيقن، «فإنه» أي: المتيقن الخارجي «غير مؤثر في رفع الإخلال بالعرض». فقوله: «فإنه» جواب «لو» في قوله: «ولو كان المتيقن...» إلخ.

ص: 457

انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، و لو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض - لو كان بصدد البيان - كما هو الفرض فإنه (1) فيما تحققت لو لم يرد الشياخ لأخل بغرضه، حيث (2) إنه لم ينبّه و توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 717»: - أن المتيقن - في غير مقام التخاطب - لو كان مرادا للمتكلم، و أطلق الكلام، و لم ينصب قرينة على كون ذلك المتيقن مراده لأخلّ بغرضه؛ إذ ليس له أن يعتمد في تفهيم مراده على هذا التيقن، حيث إنه ليس كل متيقن صالحا للقرينية، و إنما الصالح لها ما يفهم من الكلام الملقى إلى المخاطب؛ إذ المفروض: كون المتكلم في مقام البيان بحسب مقام التخاطب، فالمؤثر في رفع الإخلال بالغرض لا بد أن يكون المتيقن بحسب هذا المقام أيضا؛ لا المتيقن الخارجي الأجنبي عنه.

=====

و الحاصل: أن المتيقن في مقام التخاطب صالح للقرينية - بحيث لو أراد المتكلم و أطلق الكلام لم يلزم إخلال بغرضه - لصحة الاعتماد على هذا المتيقن لانفهامه عرفا من الكلام، بخلاف المتيقن الخارجي، فإنه لأجنبيته عن مقام التخاطب لا يصح الركون إليه في مقام التفهيم، فلو كانت الرقبة المؤمنة موضوعا للحكم، و كانت في مقام الامتثال مجزئة قطعاً؛ لكن لم تكن متيقنة من نفس الكلام: كان الإطلاق حينئذ مخلا بالغرض؛ لعدم كون هذا التيقن بيانا لذلك الغرض هذا ما أشار إليه بقوله: «كما هو الفرض» يعني:

كما أن المفروض كون المتكلم في مقام البيان بالخطاب.

(1) يعني: فإن المتكلم فيما تحققت مقدمات الحكمة؛ لو لم يرد الشياخ الذي هو المطلق لأخلّ بغرضه، بتقريب: أنه مع تمامية المقدمات الثلاث المذكورة لو لم يرد المتكلم الإطلاق، و أراد المقيّد لكان مخلا بغرضه، لما مرّ من عدم كون المطلق بيانا للمقيّد حتى يصح الاتكال عليه، و أن بيانية المطلق للمقيّد منحصرة بالمتيقن التخاطبي كما عرفت.

و حيث إن الإخلال بالغرض قبيح فلا محيص عن إرادة الإطلاق.

(2) تعليل للإخلال بالغرض، بيانه: أن المتكلم مع كونه بصدد البيان إذا لم يبين المقيّد و لم يكن المطلق بيانا له، فالإطلاق مراد في عالم الإثبات، و هو دليل إنّي على كونه مرادا في عالم الثبوت أيضا من دون تخصّصه بخصوصية خاصة، فيتطابق الإثبات و الثبوت. و الضمير في «بيّنه» راجع إلى غرضه. و ضمير «إنه» و «بصده» راجعان إلى المتكلم.

مع أنه بصدده، و بدونها (1) لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث (2) لم يكن مع انتفاء الأولى (3) إلا في مقام الإهمال أو الإجمال، و مع انتفاء الثانية (4) كان البيان بالقرينة.

و مع انتفاء الثالثة (5): لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه (6) و قد بيّنه، لا بصدد بيان...

=====

(1) أي: و بدون مقدمات الحكمة المذكورة لا يلزم الإخلال بالغرض أصلاً؛ لأن المتكلم إذا لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، لا يلزم ذكر المطلق إخلال بالغرض و هو المقيّد. و عليه: فالإخلال بالغرض مترتب على وجود المقدمات المزبورة، مع إرادة المقيّد. و كذا الحال في انتفاء غير المقدمة من سائر المقدمات.

(2) بيان لوجه الحاجة إلى المقدمة الأولى.

(3) أي: بأن لم يكن المتكلم في مقام تمام المراد، بل كان في مقام الإهمال و الإجمال.

(4) أي: و هي انتفاء ما يوجب التعيين. و أما وجه عدم لزوم الإخلال بالغرض بانتفائها: فهو وجود القرينة المعيّنة للمراد، كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإن «المؤمنة» قرينة معيّنة، فلا يلزم من ذكر المطلق حينئذ إخلال بالغرض.

(5) و هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، و مع انتفاء هذه المقدمة - بمعنى: وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب - لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالغرض و هو إرادة المقيّد أعني: المتيقن التخاطبي؛ لما مر من صلاحية التيقن المذكور للقرينة على المراد؛ بحيث يصح للمتكلم الاتكال عليه مع ذكر المطلق إذا كان المتيقن تمام مراد المتكلم، إذ لو كان بعض مراده لم يكن البيان تاماً، فيلزم الإخلال بالغرض من الاكتفاء بالمتيقن.

(6) أي: تمام مراده من المطلق. و قد بيّنه بالمتيقن الخطابي، فلو لم يرد الشيعاء منه لم يلزم إخلال بغرضه أصلاً، فلا يقدح الإطلاق حينئذ؛ لكون المتيقن كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام، المانعة عن إرادة الإطلاق.

نعم؛ إذا كان بصدد بيان وصف التمامية للمتيقن، و أنه موصوف بكونه تمام مراده من المطلق؛ بحيث لا يكون شيء وراء هذا المتيقن مراداً له منه، و مع ذلك أطلق الكلام و أمر بعق رقبة مثلاً، و لم ينصب قرينة على اتصاف المتيقن بوصف كونه تمام المراد لزوم من ذكر المطلق الإخلال بالغرض، و هو إرادة المتيقن بما هو تمام المراد، ضرورة: أن التيقن الخطابي قاصر عن إثبات هذا الوصف للمتيقن بعد إمكان أن يكون المتيقن مراداً في ضمن سائر الأفراد، و المفروض: أنه لم ينصب قرينة على ذلك، فلا ينفي تيقن بعض

.. أنه (1) تمامه كي أخلّ ببيانه فافهم.

ثم لا يخفى عليك (2): أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك الأفراد مرادية سائر الأفراد حتى يتصف المتيقن بكونه تمام المراد، فتيقن الرقبة المؤمنة لا ينفي مطلوية غيرها من أفراد الرقبة حتى يثبت لها وصف التمامية، فحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الموضوع نفس الطبيعة المقيدة.

=====

(1) يعني: لا- بصدد بيان أن المتيقن تمام المراد كي يلزم الإخلال ببيان مراده؛ لما عرفت من: أنه لو كان بصدد بيان وصف المتيقن بكونه تمام المراد وأطلق لزم الإخلال بغرضه، وهو بيان وصف التمامية للمتيقن، فلا بد من الأخذ بالإطلاق، فاتّضح المراد من قوله: «بصدد بيان تمامه»، و من قوله: «لا بصدد أنه تمامه».

كما اتضح أيضا أن الصواب أن تكون العبارة هكذا «كي يخلّ» أو «كي يكون أخلّ»، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 720».

فحاصل الفرق - بين كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد وبين كونه في مقام بيان أن القدر المتيقن هو تمام المراد بوصف التمامية - أنه على الأول يصح الاعتماد على القدر المتيقن؛ إذ لا يفهم المخاطب إلا القدر المتيقن فقط وهو مراد المتكلم، فلو أطلق الكلام ولم يرد الشياخ لم يخلّ بغرضه؛ لأن المفروض: أنه بصدد بيان تمام المراد، وقد بيّنه بواسطة المتيقن في مقام التخاطب.

هذا بخلاف كون المتكلم بصدد بيان أن القدر المتيقن تمام المراد بوصف التمامية، فلا يجوز الاعتماد على القدر المتيقن؛ لأن المخاطب إنما يفهم القدر المتيقن، ولا يفهم وصف التمامية، فلو أطلق الكلام لكان مخلا بغرضه.

«فافهم» لعله إشارة إلى ما ذكرناه من الفرق؛ بأن يقال: من كان بالفرض بصدد بيان كون المتيقن هو المراد كفى هذا بيانا لكون المتيقن هو تمام المراد، هذا بخلاف من كان بصدد بيان كون المتيقن تمام المراد بوصف التمامية، فلا يكفي هذا بيانا لكون القدر المتيقن تمام المراد بوصف التمامية. فالتيقن في الفرض الأول كما يفيد رفع الإخلال بالغرض؛ كذلك يكون بيانا لكون المتيقن هو تمام المراد.

(2) إشارة إلى دفع توهم. أما تقريب التوهم الناشئ عن عبارة الشيخ الأنصاري «قدس سره» في التقريرات - وهي قوله فيها: «وإنما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل، فالإطلاق بمنزلة الأصول العملية في قبال الدليل» (1) - فحاصله: أنه لا

ص: 460



و إظهاره و إفهامه، و لو لم يكن عن جد، بل قاعدة و قانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه؛ لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا موضوع له مع الدليل على التقييد، كما لا موضوع لها مع الدليل الاجتهادي، فلا يجوز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بمقيد منفصل، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، و أنه كان في مقام الإهمال أو الإجمال، مع إن السيرة قد استقرت على التمسك بها بعد الظفر بالمقيد.

=====

و أما الدفع فقد أشار إليه بقوله: «إن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك..» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن مجرى مقدمات الحكمة هل هو المراد الجدي الواقعي أو المراد الاستعمالي، بمعنى: أنها هل تجري في بيان و تنقيح ما هو المراد الجدي الواقعي بأن يكون المطلق هو المراد الجدي للمتكلم.

أو تجري في بيان و تنقيح المراد الاستعمالي بمعنى ما قصد المتكلم تفهيمه للمخاطب و إحضاره من المعنى في ذهن السامع؛ بأن يكون المراد الاستعمالي هو المطلق، لا ما أراده من نفس اللفظ جدًّا؟

هذا هو الذي ذهب إليه المصنف خلافا للشيخ «رحمه الله»، حيث ذهب إلى الأول.

فالمتحصل: أن البيان على وجهين:

أحدهما: بيان المراد الجدي الواقعي، و هو المقصود في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثانيهما: ما هو أعم من بيان المراد الواقعي؛ بأن يظهر الواقع و إن لم يكن مرادا جديًّا، بل يظهره و يلقيه إلى المخاطب بصورة القانون ليكون حجة و مرجعا عند الشك في التقييد، ما لم تقم حجة أقوى على خلافه و هي دليل التقييد، ثم المراد بالبيان في المقام هو هذا المعنى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يكون المقيد المنفصل كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان - على ما هو مختار المصنف - حتى يقال: أنه لا يصح التمسك بالإطلاق لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، و حينئذ فما جرت عليه السيرة من التمسك بالإطلاقات بعد الظفر بمقيد منفصل في غاية الصحة و المتانة.

هذا بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري؛ من كون المتكلم في مقام بيان المراد

يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفا - كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه و صحة التمسك به أصلا، فتأمل جيدا (1).

وقد انقدح بما ذكرنا (2): أن النكرة في دلالتها على الشيعاء والسريان أيضا (3) تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال إلى مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

الجددي الواقعي، وهذا الكلام يلازم عدم إمكان التمسك بالمطلقات إذا قيدت واقعا بقيود منفصلة؛ لأنه يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، فتتهدم المقدمة الأولى بورود المقيد المنفصل وهذا اللازم باطل إذ لا يلتزم به أحد، فيكشف عن بطلان المبنى الذي يبني عليه.

=====

قوله: «فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان - كاشفا...» إلخ، تعريض بما في التقريرات وردّ عليه، و تفريع على كون المراد بالبيان إظهار تمام مراده و لو لم يكن عن جدّ، كما هو مختار المصنف.

و كيف كان؛ فقد اتضح مما تقدم - من أن المراد بالبيان مجرد إظهار تمام المراد حتى يكون حجة ظاهرا في الأفراد المشكوكة حتى تقوم حجة أقوى على خلافه - عدم كون دليل التقييد كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم بالظفر بالمقيد إطلاق المطلق و صحة التمسك به، فلو قال: «أعتق رقبة»، ثم ورد: «لا تعتق رقبة كافرة» لا يكشف هذا التقييد عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا يصح التمسك بالإطلاق في غير مورد التقييد، فلو شك في تقييده بغير الإيمان أيضا يتمسك في نفيه بالإطلاق بلا إشكال.

(1) لعله إشارة إلى: إن المقيد إذا كان مخالفا للمطلق في النفي و الإثبات نحو:

«أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا ريب في كونه مقيدا له، أو يحمل المقيد على الاستحباب و الأفضلية، فانتظر تفصيل ذلك فيما سيأتي عن قريب.

(2) أي: من كون النكرة هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، و خروج الشيعاء عن مفهومها ظهر: أن دلالتها على الشيعاء لا بد أن تستند إلى قرينة حالية أو مقالية أو حكمية إن تمت مقدمات الحكمة، فإنّ النكرة و إن كانت دالة على الشيعاء لكنه بدلي لا عرضي، فلا دلالة لها على الشيعاء العرضي إلا بالقرينة و لو كانت مقدمات الحكمة.

(3) أي: مثل اسم الجنس الذي وضع للماهية المهملة، فلا يدل على الشيعاء إلا

بقي شيء (1): وهو أنه لا-يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات بالقرينة. قوله: «إلى» متعلق بقوله: «تحتاج» أي: دلالة النكرة مثل اسم الجنس على الشيعاء تحتاج إلى مقدمات الحكمة.

=====

## الأصل كون المتكلم في مقام البيان

(1) الغرض منه هو: بيان ما هو الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان، وقبل الخوض في بحث الأصل ينبغي بيان مورد هذا الأصل، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي أن هناك صور و احتمالات:

الصورة الأولى: هو إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده.

الصورة الثانية: إحراز عدم كونه في مقام بيان تمام مراده؛ بل كان في مقام الإجمال أو الإهمال.

الصورة الثالثة: إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد الأصل هو الصورة الثالثة؛ إذ لا شك في التمسك بالإطلاق في الصورة الأولى، كما لا ريب في عدم التمسك بالإطلاق في الصورة الثانية.

و إنما الكلام في التمسك بالإطلاق في الصورة الثالثة، بمعنى: أنه لما كان من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق: كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، و كان إحرازه بالعلم في كثير من الموارد في غاية الصعوبة، صار المصنف بصدد إثبات ذلك في موارد الشك بالأصل بمعنى: أن مقتضى الأصل هو: كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في ذلك، و يقول المصنف: لا يبعد أن يكون الأصل و القاعدة كون المتكلم في مقام البيان، فيصح التمسك بالإطلاق. و وجه هذا الأصل ما أشار إليه بقوله: «و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات».

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن مقتضى الأصل كون المتكلم في مقام البيان فيما إذا شك في ذلك، و هذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المحاورة، حيث إنهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان، فهذه السيرة أقوى دليل على هذا الأصل العقلائي.

نعم؛ المتيقن من السيرة و بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو: ما إذا جرت عادة المتكلم على الركون إلى القرائن المتصلة؛ بحيث يبين تمام

من التمسك بالإطلاقات، فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها (1) إلى جهة خاصة، ولذا (2) ترى أن المشهور لا- يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها (3) بصدد البيان، و بعد (4) كونه؛ لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع مرامه في مجلس واحد، ولا يعتمد في بيان مراده على القرائن المنفصلة، فحينئذ إذا احتملنا عدم كون المطلق تمام الموضوع للحكم - كالرقبة - و أن الطبيعة جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالأصل العقلائي المزبور، و البناء على أن المطلق تمام مراده.

=====

و أما إذا جرى دأب المتكلم على الاعتماد على القرائن المنفصلة لمصالح توجب ذلك، فبناء العقلاء على جريان الأصل المذكور حينئذ غير ثابت، و الشك فيه يوجب التوقف عن إجرائه؛ بل لا بد في الأخذ بالإطلاق من الوثوق، و الاطمئنان بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام.

(1) يعني: صرف وجه الإطلاقات إلى جهة خاصة، كانصرف إطلاق «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان من سائر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها.

(2) أي: لأجل هذه السيرة. و ضمير «بها» يرجع إلى الإطلاقات.

(3) بصيغة اسم الفاعل يعني: أنت ترى أن المشهور يتمسكون بالإطلاقات، مع عدم إحراز كون مطلق المطلقات بصدد البيان، و ليس ذلك إلا لأجل الأصل المذكور.

(4) بضم الباء و سكون العين و كسر الدال عطف على «عدم» في قوله: «مع عدم إحراز..» إلخ يعني: مع بعد كون تمسك المشهور بالإطلاقات لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع و السريان، فيكون دفعا لما يتوهم من أن يتمسك المشهور بالإطلاق، مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ليس من جهة كون الأصل عندهم عند الشك هو كون المتكلم في مقام البيان؛ بل من جهة ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السريان، بحيث يكون الشياع جزء الموضوع له، فلا يحتاج انعقاد الإطلاق إلى مقدمات الحكمة، و منها كون المتكلم في مقام البيان لاحتاج في إحرازه إلى الأصل العقلائي المذكور.

و حاصل الدفع: أن ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السريان بعيد؛ لما مر سابقا من وضع ألفاظ المطلق للماهية المبهمة المهملة، التي لم يلاحظ شيء و لا قيد، فالشيوع و السريان خارجان عما وضعت له، و لعل وجه نسبة المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور: ملاحظة عدم الوجه في التمسك بالإطلاقات، بدون إحراز كون المتكلم في

و السريان، و إن كان ربما نسب ذلك إليهم، و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز و الغفلة (1) عن وجهه (2)، فتأمل جيداً.

ثم إنه قد انقدح بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة - أنه (3) مقام البيان، وقد عرفت: أن الوجه في ذلك هو سيرة العقلاء.

=====

(1) و غرضه: أن الداعي إلى نسبة وضع المطلق للماهية المقيدة بالشياع إلى المشهور أمران:

أحدهما: ملاحظة تمسكهم بالإطلاقات، مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، مع لزوم إحرازه في التمسك بها.

ثانيهما: الغفلة عن وجه تمسكهم بها، و هو الأصل العقلائي المذكور.

فهذان الأمران أوجبا التوجيه المزبور - أعني: نسبة وضع المطلق المشروط بالشياع إلى المشهور - لكنك قد عرفت وجه تمسكهم بالمطلقات و هو: إحراز كون المتكلم في مقام البيان بسيرة أهل المحاورات، فالتوجيه المزبور غير سديد.

(2) قوله: «عن وجهه» أي: وجه تمسك المشهور و هو سيرة أهل المحاورات.

«فتأمل جيداً» لعله إشارة إلى ضعف التوجيه المزبور، و أنه كيف يمكن نسبة المطلق المقيد بالشياع إلى المشهور، و جعله وجهاً لتمسكهم بالإطلاقات، مع إن فيهم من ينكر وضع المطلق له، و يلتزم بكون الموضوع له نفس الماهية المهملة المعرأة عن كل قيد من الشيوخ و غيره كالسلطان و من تبعه، و مع ذلك يتمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 729».

### لا إطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف

(3) فاعل «انقدح»، و الغرض من قوله: «انقدح»: بيان الانصراف الذي يكون قرينة مانعة عن الإطلاق؛ إذ بعض أنواع الانصراف مما يوجب التعيين أو مما يوجب القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا يجوز حينئذ التمسك بالإطلاق لعدم تمامية مقدمات الحكمة التي منها انتفاء ما يوجب التعيين، و منها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

و توضيح ذلك: يتوقف على بيان أنواع الانصراف حتى نعلم أن أيًا منها يقيد المطلق فيكون مانعاً عن الإطلاق، و أيًا منها لا يقيد فلا يكون مانعاً عن:

الأول: الانصراف الخطوري، الناشئ عن غلبة الوجود، الموجبة لانصراف المطلق إليه، كخطور ماء الفرات في ذهن أهل الكوفة، و ماء دجلة في ذهن أهل بغداد من لفظ ماء

لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد، أو الأصناف لظهوره إذا قيل: «جنني بماء»، وهذا الانصراف لا يقيد المطلق ولا يكون مانعا عن الإطلاق؛ للقطع بعدم كون المنصرف إليه مرادا قبل التأمل وبعده، ولا يزول بالتأمل.

=====

الثاني: الانصراف البدوي، الموجب للشك في إرادة المنصرف إليه، الزائل بالتأمل؛ مثل:

انصراف لفظ «رجل» في نحو: «جنني برجل» إلى رجل ذي رأس واحد، فهو لا يشمل رجلا ذا رأسين، فيكون موجبا للشك في إرادة المنصرف إليه، ثم يزول الشك بالتأمل.

ومنشأ هذا الانصراف البدوي: غلبة استعمال المطلق في المنصرف إليه، الموجبة لأنس الذهن به، وهذا الانصراف أيضا لا يقيد المطلق، فلا يكون مانعا عن الإطلاق.

والفرق بينهما: أن هذا القسم يوجب الشك البدوي في إرادة المنصرف إليه من المطلق ويزول بالتأمل، بخلاف سابقه فإنه لا يوجب الشك البدوي في إرادته منه، ولا يزول بالتأمل، فهما مشتركان في عدم تقييد المطلق، ومفترقان في استقرار الأول وزوال الثاني.

الثالث: الانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهية في متفاهم العرف وهو على نحوين:

الأول: أن يكون التشكيك بمثابة يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، وعدم شموله له بنظرهم، وصيرورة لفظ «ما يؤكل» ظاهرا في غير الإنسان، ولذا جَوَزَ الفقهاء الصلاة في شعره وظفره وبصاقه. ولا إشكال في كون هذا الانصراف مقيدا للإطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق مع هذا التشكيك كاللفظ المحفوف بالقربية اللفظية المتصلة في المنع عن انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، وموجب لظهوره في المنصرف إليه.

الثاني: أن يكون التشكيك بمثابة يشك العرف في خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق؛ كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج و النفط، وهذا الانصراف وإن لم يكن موجبا لظهور اللفظ في المنصرف إليه، - كما في الفرض السابق - إلا أنه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقربية، ومعه لا يكون اللفظ ظاهرا في الإطلاق، لفقدان شرط الإطلاق وهو عدم احتفاف الكلام بالقربية، وبالصالح للقربية، فالانصراف في هذين الفرضين مانع عن التمسك بالإطلاق.

غاية الأمر: أن المطلق في الفرض الأول: ظاهر في المنصرف إليه، وفي الثاني: مجمل، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن؛ لا من باب الظهور اللفظي، كما في سابقه.

فيه، أو كونه متيقنا منه، و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف كما إنه منها (1) ما لا يوجب ذا و لا ذاك؛ بل يكون بدويا زائلا بالتأمل، كما أنه منها (2) ما يوجب الاشتراك أو النقل.

الرابع: الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبة الاستعمال في فرد خاص أو صنف خاص حدّ المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة، و لهذا إذا ذكر هذا اللفظ مطلقا و بلا قرينة و جب التوقف في المجاز، و يحكم بالتقييد في المقام؛ لما مر من فقدان شرط الإطلاق، و مثال ذلك: كصيغة الأمر على القول بكونها حقيقة في الوجود، و لكن استعمالها في الندب مجازا مشهورا؛ بحيث ساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة، أو يرجح عليه على اختلاف بين الأعلام.

=====

الخامس: الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق و غلبة استعماله في المنصرف إليه حد اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقي الإطلاقي، و بين المعنى المنصرف إليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينة المعيّنة، فهذا الانصراف يمنع أيضا عن الأخذ بالإطلاق، كما إذا فرض: أن «الصعيد» وضع لمطلق وجه الأرض، ثم استعمل كثيرا في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، فإذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق إلا بالقرينة؛ لكن فيه أنه يحمل على المنصرف إليه - و هو التراب الخالص - لأن كثرة الاستعمال قرينة أو صالحه للقرينية على الحمل على المعنى المنصرف إليه؛ كما تقدم من توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينية؛ فلا يجوز التمسك بالإطلاق.

السادس: الانصراف الناشئ عن بلوغ كثرة الاستعمال حدّ النقل و مهجورية المعنى المطلق، و مثال ذلك: لفظ الفعل فإنه وضع لغة للمعنى المصدرى أعني: مطلق الحدث الصادر عن فاعل، ثم نقل في عرف النحاة إلى نوع خاص من الكلمة التي تدل على معنى في نفسها، مع اقتران معناها بأحد الأزمنة.

و يحمل اللفظ على المنصرف إليه، فيكون مانعا عن الإطلاق.

فالمتحصل: أن الانصراف بجميع أقسامه مانع عن الإطلاق إلا القسمين الأولين؛ لأن بعضها يقيد المطلق، و بعضها مما يوجب التعيين، أو القدر المتيقن، أو الإجمال، فيسقط المطلق عن الإطلاق.

(1) أي: من مراتب الانصراف ما لا يوجب الظهور، و لا كونه متيقنا من المطلق؛ كالقسم الأول و الثاني.

(2) أي: و من مراتب الانصراف ما يوجب الاشتراك أو النقل كالقسم الخامس و السادس.

لا يقال: كيف يكون ذلك (1)، وقد تقدم: أن التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً؟

فإنّه يقال (2): - مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه، فإن

=====

(1) أي: كيف يكون الانصراف موجبا لحصول الاشتراك أو النقل؟ يعني: لا يكون الانصراف موجبا لحصولهما مع توقعهما على المجازية، وقد عرفت سابقاً: أن استعمال المطلق وإرادة المقيّد لا يستلزم التجوّز أصلاً.

وحاصل الإشكال: أن بلوغ الانصراف حدّ الاشتراك أو النقل إنما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً، فيستعمل المطلق في المقيّد مجازاً، ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً إلى أن يصل حدّ الوضع التعيّني، فيحصل الاشتراك أو النقل بأن يصير مثل: لفظ الرقبة - لكثرة استعماله في الرقبة المؤمنة - مشتركا لفظياً بين مطلق الرقبة، وبين الرقبة المؤمنة؛ بل منقولاً إلى الرقبة المؤمنة.

وأما على ما هو مختار المصنف - من عدم كون التقييد مجازاً أصلاً نظراً إلى وضع المطلق للماهية اللابشرط المقسمي وأنه مستعمل فيها دائماً وأن الخصوصية تستفاد من القيد بنحو تعدد الدال والمدلول - فلا يكاد يعقل ذلك؛ إذ لا معنى لأن يكثر استعمال المطلق في معناه الموضوع له - وهو الماهية اللابشرط المقسمي - ويصير حقيقة في المقيّد الذي لم يستعمل فيه المطلق أصلاً.

فالانصراف المؤدي إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض له، لا تحقق له خارجاً.

### و قد أجاب عنه المصنف بجوابين:

الجواب الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً»، وحاصله: أن ما تقدم من المختار هو: إن التقييد لا يستلزم التجوّز لأنه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوّز؛ إذ من الممكن أن يستعمل المطلق في المقيّد مجازاً لا بنحو تعدد الدال والمدلول، ويكثر ذلك شيئاً فشيئاً إلى أن يصل حدّ الاشتراك أو النقل.

فالمحصل: أن ما تقدم من أن التقييد لا يوجب التجوّز يراد به نفي استلزام التجوّز لا نفي إمكانه. بمعنى: إن التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق، لا أن استعماله وإرادة المقيّد منه يمتنع أن يكون على نحو التجوّز؛ بل يمكن فيه كل من الاستعمال الحقيقي والمجازي الأول في فرض تعدد الدال والمدلول، والثاني في استعمال المطلق في المقيّد مجازاً، فلا وجه للإشكال المزبور لأنه مبني على إمكان المجاز، وقد عرفت إمكانه.

الجواب الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أن كثرة إرادة المقيّد...» إلخ. وحاصله: منع توقف الاشتراك والنقل على المجازية؛ لأن كثرة إرادة المقيّد من المطلق - ولو من باب تعدد



استعمال المطلق في المقيد بمكان من الإمكان - إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربّما تبلغ بمثابة توجب له (1) مزية أنس؛ كما في المجاز المشهور، أو تعيّننا (2) و اختصاصا به؛ كما في المنقول بالغلبة، فافهم.

الدال و المدلول مثل «أعتق رقبة مؤمنة» - ربما توجب مزية أنس للمقيد مع عدم استعمال اللفظ فيه مجازا، و يشتد هذا الأنس بالاستعمالات تدريجا إلى أن يصل إلى حد الحقيقة في المعنى الثاني، فيصير لفظ المطلق مشتركا بين معناه الأصلي، و بين معناه الثانوي الحاصل بالاستعمالات التدريجية، فإن هجر معناه الأول و بقي الثاني صار منقولاً.

=====

فالنتيجة هي: أن يصل لفظ المطلق بواسطة كثرة الاستعمالات الواقعة بنحو تعدد الدال و المدلول إلى مرتبة الاشتراك أو النقل.

(1) أي: للمقيد، يعني: أن كثرة إرادة المقيد من المطلق بتعدد الدال توجب للمقيد مزية أنس، كما يحصل الأنس بسبب القرينة في المجاز المشهور، كما إذا استعمل لفظ الصلاة كثيرا مع القرينة في الأركان المخصوصة، و صارت كثرة الاستعمال مع القرينة الموجبة للأنس، بحيث صار لفظ الصلاة مجازا مشهورا في الأركان، و كلفظ الدابة الموضوع لمطلق ما يدب على الأرض، ثم استعمل كثيرا في الفرس مع القرينة المعيّنة حتى صار منقولاً.

(2) عطف على «مزية» يعني: أن كثرة إرادة المقيد توجب مزية أنس بالمقيد، كما في المجاز المشهور، «أو تعيّننا و اختصاصا به» أي: بالمقيد، كما في المنقول بالغلبة.

و كيف كان؛ فالظاهر من المصنف هو: كون الانصراف البالغ حدّ المجاز المشهور و الاشتراك و النقل مقيداً للإطلاق، و مانعا عن التمسك به.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الإشكال في حصول الاشتراك و النقل من كثرة استعمال لفظ المطلق في المقيد، بنحو تعدد الدال و المدلول؛ إذ لا وجه لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له، و صيرورته بذلك حقيقة في أمر آخر لم يستعمل فيه اللفظ أصلا، حتى يتحقق الاشتراك أو النقل.

أو إشارة إلى الفرق بين المجاز المشهور و المنقول بالغلبة، و هو: أن مزية الأنس بين اللفظ و المعنى الثاني لم تصل إلى حدّ الوضع و الحقيقة في المجاز المشهور، و لكن مزية الأنس بين اللفظ و المعنى المنقول إليه وصلت إلى حدّ الوضع و الحقيقة، و لذا يتوقف في المجاز المشهور، و لا يحمل اللفظ على معناه الحقيقي من باب أصالة الحقيقة، و لا يتوقف في المنقول فيحمل اللفظ على المعنى الثاني المنقول إليه بلا توقف أصلا.

و هو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان واردا في مقام البيان من جهة منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من

=====

### إذا كان للمطلق جهات عديدة

إذا كان للمطلق جهات عديدة (1) توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» في هذا التنبيه: أن القيد الذي يحتمل اعتباره في موضوع الحكم تارة: يكون واحدا، وأخرى: متعددا، فموضوع الحكم في الأول: يكون ذا جهة واحدة، وفي الثاني: ذا جهات متعددة بمقدار تعدد القيود، و محل الكلام هو الاحتمال الثاني، فحينئذ إذا كان المتكلم في مقام البيان - بالنسبة إلى جميع الجهات والقيود، ولم تكن قرينة على أحدها كان الكلام مطلقا من جميع الجهات - فلا بد من التمسك بالإطلاق في جميعها إلا إن كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات لم يتفق في شيء من إطلاقات الكتاب والسنة.

و كيف كان؛ فإذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة دون أخرى فلا مانع من التمسك بإطلاق كلامه من الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الأخرى، فلا يجوز التمسك بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ (1) لطهارة موضع عَصَّ الكلب المعلم؛ وذلك لأنه ليس في مقام بيان الطهارة والنجاسة حتى يصح التمسك بالإطلاق لطهارة موضع العَصَّ، وإنما هو لبيان الحلية فقط، فإنه إذا شك في اعتبار الإمساك من الحلقوم في التذكية والحلية وعدم اعتباره، فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية، والحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم، فالنتيجة هي: نجاسة موضع العَصَّ والحكم بالحلية وإن لم يكن الإمساك من الحلقوم، ولهذا أوردوا (2) على شيخ الطائفة «قدس سره» حيث استدل على طهارة موضع عَصَّ الكلب بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ مع وروده في مقام بيان الحلية، ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة.

ص: 470

1- المائدة: 4.

2- و ممن أورد عليه: الشهيد في المسالك، ج 11، ص 443، و الشيخ محمد حسن في الجواهر، ج 36، ص 67، و النراقي في المستند، ج 15، ص 360.

جهة أخرى (1)، إلا إذا كان بينهما (2) ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة، كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: أن كون المتكلم بصدد البيان من جهة - كالحلية في المثال المزبور - لا يكفي في الحمل على الإطلاق من الجهة الأخرى التي لم يكن المتكلم بصدد بيانها؛ كالطهارة في المثال المذكور.

(2) أي: إلا إذا كان بين الجهتين ملازمة؛ بحيث يكون البيان من إحداهما ملازما لثبوت الحكم من الجهة الأخرى التي هي غير مقصودة بالبيان، فيكون الكلام حجة في كلتا الجهتين؛ لأن الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر، سواء كانت الملازمة عقلية أو شرعية أو عادية.

و مثال الأول: ما ورد في صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من حيث النجاسة عند الجهل بها أو نسيانها؛ كقوله «عليه السلام»: «لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسيا» (1)، فإن نفي مانعيتها من حيث النجاسة ملازم لنفيها من حيث الجزئية لغير المأكول؛ بناء على جزئية العذرة للحيوان، فإنه يدل عقلا على صحة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عند النسيان أو الجهل، إذ - بناء على جزئية العذرة - لا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلاة بين الأجزاء من العذرة وغيرها، وإن كان الكلام مسوقا لبيان حكم العذرة.

و مثال الثاني: كما إذا كان دليل على وجوب قصر الصلاة على المسافر في مورد، فإنه يدل على وجوب الإفطار عليه في ذلك المورد أيضا؛ للملازمة الشرعية بينهما الثابتة بمثل قول أبي عبد الله «عليه السلام»: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت» (2)، فالدليل على أحدهما دليل على الآخر.

و مثال الثالث: مثل ما إذا ورد «أنه لا بأس بالصلاة في جلد الميتة» (3)، و من المعلوم أن وقوع الصلاة في جلد الميتة ملازم غالبا و عادة لوقوعها في النجاسة إلا في جلد السمك، فالحكم بصحة الصلاة من حيث وقوعها في جلد الميتة ملازم للحكم بصحتها في النجاسة أيضا.

و مثل: ما ورد في طهارة سؤر الهرة، مع إن الغالب عدم خلو موضع السؤر عن

ص: 471

---

1- في الكافي، ج 3، ص 404، ح 2 / التهذيب، ج 2، ص 1359، ح 19: «... إن كان لم يعلم فلا يعيد».

2- التهذيب، ج 3، ص 220، ح 60 / الفقيه، ج 1، ص 437، ح 1269.

3- هناك روايات ترخص في الجلد المملوح: التهذيب، ج 9، ص 78، ح 67، وروايات تمنع من ذلك: الفقيه، ج 1، ص 247، ح 749.

النجاسة، فإن إطلاق ما دل على طهارة سؤر الهرة وإن كان ناظرا إلى حكم الهرة من حيث ذاتها - كما يظهر من النصوص - إلا إن النجاسة العرضية الحاصلة بملاقة الميتة - لما كانت مقارنة لموضع السؤر غالبا - كان إطلاق دليل الطهارة مقتضيا لطهارة السؤر مطلقا ولو كان موضع السؤر قبل الملاقة ملاقيا للنجاسة؛ وإلا لوجب التنبية على نجاسته.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - في مقدمات الحكمة: و مورد الحاجة إليها إنما هو بناء على تفسير المطلق بالماهية المبهمه؛ إذ لا مجال عليه للتمسك بأصالة الحقيقة في إحراز الإطلاق، لأن المقيّد لا يكون مخالفا لما تقتضيه أصالة الحقيقة، فلا بد في إحراز الإطلاق في مقام الشك أن يتمسك بمقدمات الحكمة وهي مركبة من ثلاثة مقدمات:

إحدهما: كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فإذا قال: «أعتق رقبة» و كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده من وجوب مطلق الرقبة يؤخذ بإطلاق كلامه و يكون إطلاق كلامه حجة.

و المقصود من كون المتكلم في مقام البيان هو: إفهام تمام ما أراد بيانه، سواء كان مرادا جديا أم مرادا استعماليا لضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك و عدم حجة أقوى على خلافه.

و ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين؛ يعني: عدم القرينة المعيّنة للمراد؛ إذ معها يكون المراد متعينا، فلا حاجة إلى الإطلاق في إثبات ما هو المراد.

و ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ إذ معه يصح أن يعتمد المتكلم عليه في مقام التخاطب إذا كان ذلك القدر المتيقن متبادرا من اللفظ إلى ذهن المخاطب، نعم؛ إذا كان القدر المتيقن مستندا إلى ما هو خارج عن مقام التخاطب: فوجوده غير مضر بالإطلاق، فلا يكون عدمه شرطا للإطلاق.

2 - إذا تمت مقدمات الحكمة، و لم يرد المتكلم الإطلاق فقد أخلّ بغرضه، و حيث إن الإخلال بالغرض قبيح فلا محيص عن إرادة الإطلاق، و أما مع انتفاء إحدى المقدمات:

فلا يلزم الإخلال بالغرض لو لم يكن الإطلاق مرادا للمتكلم.

قوله: «فافهم» لعلّه إشارة إلى دفع توهم بتقريب: إنه لا موضوع للإطلاق مع الدليل

على التقييد، فلا يجوز التمسك بالإطلاق بعد الظفر بمقيد منفصل؛ لكشف القيد عن عدم كون المتكلم بصدد تمام مراده، وأنه كان في مقام الإهمال أو الإجمال، مع إن السيرة استقرت على التمسك بالإطلاقات بعد الظفر بالمقيد أيضا.

و حاصل الدفع: أن مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الاستعمالي لا المراد الجدّي، و المطلق مراد بالإرادة الجدية، فلا يكون المقيد المنفصل كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان حتى يقال: لا يصح التمسك بالإطلاق لكشف المقيد المنفصل عن عدم كون المتكلم في مقام البيان.

3- أن الأصل هو: كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في كونه في مقام البيان.

هذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المحاورة، حيث إنهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان.

قوله: «و بعد كونه لأجل ذهابهم..» إلخ دفع لما يتوهم من: إن تمسك المشهور بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان ليس من جهة كون الأصل عندهم هو كون المتكلم في مقام البيان؛ بل من جهة ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السريان، بحيث يكون الشيوع جزء الموضوع له للمطلق، فلا حاجة حينئذ إلى مقدمات الحكمة - و منها كون المتكلم في مقام البيان - كي نحتاج في إحرازه إلى الأصل العقلائي.

و حاصل الدفع: أن ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السريان بعيد؛ لما مر سابقا من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلاحظ معها شيء، و لعل وجه نسبة وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظة عدم الوجه في التمسك بالإطلاقات، بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان، و قد عرفت: أن الوجه في ذلك هو: سيرة العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في كونه كذلك.

4 - لا- إطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف إلى بعض الأفراد، ثم الانصراف و إن كان على أقسام إلا إن المانع من الإطلاق هو بعض أقسامه؛ بأن يكون الانصراف موجبا لظهور المطلق في بعض أفراد، أو موجبا لتعيين بعض الأفراد، أو الموجب للاشتراك و النقل؛ إذ من مقدمات الحكمة: انتفاء ما يوجب التعيين، فإذا كان الانصراف مما يوجب تعيين بعض الأفراد كان مانعا عن التمسك بالإطلاق؛ لعدم تحقق الإطلاق مع انتفاء المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة.

وحاصل الإشكال: أن بلوغ الانصراف حدّ الاشتراك أو النقل إنما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً؛ لأن الاشتراك أو النقل فرع للمجاز بأن يستعمل المطلق في المقيد مجازاً، ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً إلى أن يصل حدّ الوضع، فيحصل الاشتراك أو النقل بأن يصير لفظ الرقبة لكثرة استعماله في الرقبة المؤمنة مشتركا لفظيا بين مطلق الرقبة وبين الرقبة المؤمنة؛ بل منقولاً إلى الرقبة المؤمنة.

و أما على ما هو مختار المصنف من عدم كون التقييد مجازاً أصلاً: فلا يكاد يحصل ذلك؛ إذ لا معنى لأن يكثر استعمال المطلق في معناه الموضوع له، ثم يصير حقيقة في المقيد الذي لم يستعمل فيه المطلق أصلاً.

فالانصراف المؤدي إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض لا تحقق له خارجاً.

وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الأول: أن ما تقدم من المختار هو: أن التقييد لا يستلزم التجوّز، لا أنه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوّز، فمن الممكن أن يستعمل المطلق في المقيد مجازاً ويكثر ذلك إلى أن يصل حدّ الوضع، فيحصل الاشتراك أو النقل.

الثاني: منع توقف الاشتراك و النقل على المجازية؛ لأن كثرة إرادة المقيد من المطلق - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - ربما توجب مزية أنس للمقيد، ويشتد هذا الأنس بالاستعمالات إلى أن يصل حدّ الحقيقة في المعنى الثاني، فيصير مشتركا بين المعنى الأول والثاني، أو منقولاً من المعنى الأول إلى المعنى الثاني.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الإشكال في حصول الاشتراك و النقل من كثرة استعمال لفظ المطلق في المقيد بنحو تعدد الدال والمدلول؛ إذ لا وجه لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له و صيرورته بذلك حقيقة في أمر آخر لم يستعمل فيه اللفظ أصلاً حتى يحصل الاشتراك أو النقل.

6 - إذا كان للمطلق جهات عديدة، و كان المتكلم في مقام البيان من بعض الجهات دون الجميع فلا مانع من التمسك بالإطلاق من الجهة التي كان في مقام بيانها، دون الجهة الأخرى التي لم تكن مقصودة بالبيان، فلا يجوز التمسك بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ لَطَهَارَةَ مَوْضِعِ عَضِّ الْكَلْبِ؛ وذلك لأنه ليس في مقام بيان الطهارة و النجاسة حتى يصح التمسك بالإطلاق لطهارة موضع العض، وإنما هو لبيان الحلّة فقط.

و كيف كان؛ فإذا كان المتكلم بصدد البيان من جهة دون أخرى لا يصح التمسك بالإطلاق من الجهة الأخرى؛ إلا إذا كان بين الجهتين ملازمة بحيث يكون البيان من إحداهما ملازما لثبوت الحكم من الجهة الأخرى؛ لأن الحججة على أحد المتلازمين حجة على الآخر سواء كانت الملازمة عقلية أو شرعية أو عادية.

و أما مثال الملازمة العقلية: فكقوله «عليه السلام»: «لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسيا»، فإن نفي مانعيتها من حيث النجاسة ملازم لنفيها من حيث الجزئية بناء على جزئية العذرة للحيوان؛ إذ لا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلاة بين الأجزاء من العذرة و غيرها، و إن كان الكلام مسوقا لبيان حكم العذرة.

و أما الملازمة الشرعية الثابتة بمثل قول الإمام الصادق «عليه السلام»: «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت»: فالدليل على أحدهما دليل على الآخر.

و أما الملازمة العادية: فمثل ما إذا ورد: «أنه لا بأس بالصلاة في جلد الميتة»، و من المعلوم: أن وقوع الصلاة في جلد الميتة ملازم عادة لوقوعها في النجاسة إلا في جلد السمك، فالحكم بصحة الصلاة من حيث وقوعها في جلد الميتة ملازم للحكم بصحتها في النجاسة.

7 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - مقدمات الحكمة ثلاث.

2 - المراد بالبيان هو بيان القاعدة التي يرجع إليها عند الشك و عدم حجة أقوى على خلافه؛ لا بيان الواقع بالإرادة الجدّية.

3 - الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام البيان.

4 - لا يجوز التمسك بالإطلاق من جميع الجهات عند تعددها؛ بل يجوز التمسك به من الجهة التي كان المقصود ببيانها.

ص: 475





إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين (1)، فإما يكونان مختلفين في الإثبات و النفي، و إما

=====

## فصل في حمل المطلق على المقيد

### إشارة

(1) إشارة إلى محل الكلام، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن المطلق و المقيد تارة لا يكونان متنافيين مثل: ما إذا تعدد الحكم و لو بتعدد السبب نحو: «إن ظهرت فأعتق رقبة، و إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» و مثل: ما إذا أمر المولى بإتيان الماء على نحو الإطلاق، و كان غرضه منه غسل الثوب مثلاً فقال: «جئني بالماء»، ثم أمر بإتيان الماء البارد لأجل الشرب، فلا ريب في عدم التنافي بينهما في المثالين.

و أخرى: يكونان متنافيين، و الضابط في التنافي بينهما: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور فيهما، و التنافي بهذا المعنى إنما هو فيما إذا كان الحكم واحداً مثل:

«إن ظهرت فأعتق رقبة، و إن ظهرت فلا تعتق رقبة كافرة»؛ لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، و صيغة النهي ظاهرة في الحرمة، فالأولى: تدل على وجوب عتق مطلق الرقبة مؤمنة كانت أم كافرة، و الثانية: تدل على حرمة عتق الرقبة الكافرة، فلا يمكن الحمل بين وجوب عتق الكافرة و حرمة عتقها للتنافي بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو القسم الثاني، ثم الصور و الاحتمالات في المقام و إن كانت كثيرة إلا أننا نكتفي بما ذكره المصنف من كونهما مختلفين في الإثبات و النفي، أو متوافقين فيهما.

فيقع الكلام تارة: في المقيد الذي يكون مخالفاً للمطلق في الحكم كالمثال الأول المذكور في المتن.

و أخرى: في المقيد الذي يكون موافقاً فيه كالمثال الثاني.

و أما الأول: فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد فيقيد الرقبة في المثال الأول بغير الكافرة

و أما الثاني: فالمشهور فيه هو حمل المطلق على المقيد، و هناك قول بحمل المقيد على أفضل الأفراد، هذا ما أشار إليه بقوله: «و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر...» إلخ.

يكونان متوافقين، فإن كانا مختلفين: مثل: أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة، فلا إشكال في التقييد.

وإن كانا متوافقين: فالمشهور فيهما الحمل و التقييد (1). وقد استدلل بأنه (2) جمع بين الدليلين و هو أولى.

وقد أورد عليه (3) بإمكان الجمع على وجه آخر (4) مثل: حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

و أورد عليه (5): بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في

=====

(1) يعني: يحمل المطلق على المقيد، و يقال: إن المراد الجدّي هو المقيد، فالمطلق هو عتق الرقبة المؤمنة؛ لا كل رقبة.

(2) أي: أن الحمل و التقييد جمع بين الدليلين، و قد قيل: «إن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح»، و أما كون التقييد جمعاً بين المطلق و المقيد؛ فلأنه يؤخذ بكل منهما، حيث أن المطلق يصير جزء الموضوع، ففي «أعتق رقبة» الظاهر في كون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق يجعل الرقبة جزء الموضوع، و في «أعتق رقبة مؤمنة» يجعل المؤمنة جزءاً آخر لموضوع وجوب العتق، فنتيجة الجمع بينهما: كون الموضوع مركباً من الرقبة و الإيمان. «و هو أولى» أي: الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، و المقام من صغريات تلك القاعدة.

(3) أي: أورد على الجمع المذكور بإمكان الجمع على وجه آخر؛ كحمل الأمر فيهما على التخيير، أو حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

توضيح الإيراد - على ما في «منتهى الدراية» - أن الكبرى - و هي أولوية الجمع من الطرح - و إن كانت مسلّمة، إلا إن صغراه لا تنحصر في الجمع المزبور؛ بل يمكن الجمع بين المطلق و المقيد بوجه آخر، و هو حمل الأمر في المقيد كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب لمزية فيها أوجبت ذلك؛ و إبقاء المطلق على إطلاقه، فيجزى حينئذ عتق الرقبة مطلقاً و إن كانت كافرة؛ لكن عتق المؤمنة أفضل، و هذا جمع حكمي، كما أن سابقه جمع موضوعي.

(4) يعني: غير الجمع الأول الذي هو جمع موضوعي كما عرفت.

(5) أي: أورد على هذا الإيراد المذكور بما حاصله. من أن الجمع الأول - و هو حمل المطلق على المقيد - أولى من الجمع الثاني و هو حمل الأمر في المقيد على الاستحباب؛ و ذلك لأن حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً في معنى لفظ المطلق؛ لما عرفت من أن

وجه (1) من وجوه المعنى (2) اقتضاه (3) تجرده عن القيد، مع تخيّل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه (4) حتى يستلزم تصرّفًا، فلا يعارض ذلك (5) بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

إرادة المقيد إنما هو بتعدد الدال والمدلول؛ لا باستعمال المطلق في المقيد حتى يكون مجازًا، فلا يلزم من حمل المطلق على المقيد تصرّف في معنى المطلق؛ بل يلزم منه تصرّف في وجه من وجوه المعنى، حيث إن تجرد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعة يقتضي سعة دائرة انطباقه على الأفراد، والتقييد تصرّف في هذا الوجه، ومن المعلوم:

=====

عدم كونه تصرّفًا في نفس المعنى الذي وضع له اللفظ و هو نفس الطبيعة؛ بل في وجهه الذي اقتضاه تجرّد اللفظ عن القرينة، حيث إن لفظ المطلق المجرد عن كل قيد يقتضي سعة الانطباق المعبر عنها بالسريان والشيوع.

وهذا بخلاف حمل الأمر في المقيد على الاستحباب؛ لأنه تصرف في نفس معنى الأمر الذي هو حقيقة في الوجود، فلا ينبغي الإشكال في تعيين حمل المطلق على المقيد عند الدوران بينه وبين حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

(1) أي: الإطلاق المقتضي للشيوع والسريان المسبّب عن تجرّد اللفظ عن القرينة.

(2) أي: معنى المطلق و هو نفس الطبيعة.

(3) أي: اقتضى ذلك الوجه تجرّد اللفظ عن القرينة.

(4) أي: فلا-إطلاق في لفظ المطلق حتى يستلزم التقييد تصرفًا فيه؛ بل كان الإطلاق أمرًا خياليًا، حيث تخيّل المخاطب ورود اللفظ المطلق في مقام بيان تمام المراد بزعم تمامية مقدمات الحكمة، مع إن المتكلم ليس في مقام بيان تمام المراد، وحينئذ فلا إطلاق أصلاً، فلا يتعارض تقييد المطلق مع حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

وجه عدم المعارضة: انتفاء موضوعها؛ إذ موضوعها: دوران الأمر بين التصرفين وارتكاب خلاف أحد الظاهرين، وقد عرفت: إن حمل المطلق على المقيد ليس تصرّفًا في المطلق، وليس التقييد مخالفًا للظاهر. هذا بخلاف حمل الأمر في المقيد على الاستحباب، حيث إنه تصرف في نفس معنى اللفظ، حيث إن الأمر ظاهر في الوجود، فيكون مخالفًا للظاهر، فالجمع الأول لا يستلزم خلاف الظاهر، بخلاف الجمع الثاني فإنه مستلزم لارتكاب خلاف الظاهر، فمع إمكان الجمع الأول لا تصل النوبة إلى الجمع الثاني.

(5) أي: تقييد المطلق بالمقيد، وقد عرفت وجه عدم المعارضة.

و أنت (1) خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق. لما عرفت من إن الظفر و كيف كان؛ فقد أورد المصنف على من أورد على الإيراد الوارد على جمع المشهور بوجهين؛ وهما ما أشار إليه بقوله: «و أنت خبير»، و ما أشار إليه بقوله: «مع إن حمل الأمر في المقييد على الاستحباب».

=====

(1) ردّ المصنف جواب من أجاب عن الإشكال الوارد على قول المشهور بوجهين:

أحدهما: أن ما ذكره في دفع الإشكال على المشهور من أن التصرف بحمل أمر المقييد على الاستحباب تصرف في نفس المعنى، بخلاف التقييد حيث ليس التصرف فيه في نفس المعنى؛ بل في وجه من وجوه المعنى، فليس التقييد على خلاف الظاهر «مخدوش»؛ بأن التقييد أيضا خلاف الظاهر لأن الظاهر كون المطلق في مقام بيان الحكم الظاهري قاعدة وقانونا، نظير كلام المجري لقانون الدولة مثل أن يقال: «على كل من بلغ عمره عشرين عاما أن يحضر خدمة النظام»، فهذا البيان للحكم الظاهري قاعدة و ضربا للقانون، فالمطلق ظاهر في الإطلاق، و التقييد على خلاف الظاهر أيضا. أي: كما أن حمل أمر المقييد على الاستحباب على خلاف الظاهر. فالجواب عن الإيراد على المشهور ليس بتام.

و ثانيهما: و هذا الوجه ناظر إلى ما أفاده المورد من: أن حمل أمر المقييد تصرف في معنى الأمر، فيلزم المجاز.

و حاصل هذا الوجه: إنكار مجازية حمل أمر المقييد على الاستحباب؛ و ذلك، لأن ملاك الوجوب في المقييد كالرقبة المؤمنة التي هي من أفراد المطلق - أعني الرقبة - يمنع عن اتصافه بالاستحباب؛ لاندكاه ملاكه في ملاك الوجوب. فالمراد بالاستحباب حينئذ:

أفضلية المقييد من سائر أفراد الواجب، دون الاستحباب المصطلح، كما هو الحال في استحباب الجماعة في الصلوات الواجبة، فإن صلاة الجماعة واجبة و استحبابها بمعنى أفضليتها من الفرادى.

و عليه: فلا مجال لترجيح التقييد على حمل الأمر في المقييد على الاستحباب، بدعوى: استلزام الثاني للمجاز دون الأول، فلا مرجح للتقييد على صاحبه؛ لدوران الأمر بين هذين التصرفين من دون استلزام شيء منهما للمجاز.

و كيف كان؛ فحمل الأمر في المقييد على الاستحباب لا يوجب تجوّزا فيه أي: في الأمر، فإن الأمر مستعمل في الوجوب، و المقييد لا يكون مستحبا اصطلاحيا في مقابل الوجوب؛ بل بمعنى أفضل أفراد الواجب، فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد؛ بل يلزم اجتماع الوجوب و الأفضلية في المقييد، نظير أفضلية صلاة الجماعة، فيكون المقييد من أفراد المطلق.

بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان؛ بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة، بمراد جدي، غاية الأمر: إن التصرف فيه بذلك (1) لا يوجب التجوّز فيه، مع إن (2) حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوّز فيه، فإنه (3) في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلا، ضرورة (4): إن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

نعم (5)؛ فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان (6) من

=====

(1) أي: التصرف في المطلق بعدم كونه مرادا جديا لا يوجب التجوّز في المطلق.

(2) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من وجهي الجواب عن الإشكال المذكور، وقد عرفت كلا الوجهين، فلا حاجة إلى التكرار.

(3) تعليل لعدم التجوّز، كما أن قوله: «فإن المقيد إذا كان..» إلخ تعليل لكون الأمر مستعملا في الإيجاب، و حاصله: أن ما يكون فيه ملاك الوجوب كالرقبة المؤمنة التي تكون لفرديتها للرقبة المطلقة واجدة لملاك الوجوب يمتنع أن يتصف فعلا بالاستحباب؛ للزوم اجتماع الضدين - وهما الوجوب والاستحباب - في شيء واحد ولو مع تعدد الحيثية فلا بد أن يراد بالاستحباب هنا: الأفضلية، فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل أفراد الواجب.

(4) تعليل لعدم كون المقيد مستحبا فعلا؛ لأن ملاك الوجوب الموجود في جميع أفراد المطلق - التي منها الرقبة المؤمنة - يمنع عن تأثير ملاك الاستحباب في الاستحباب الفعلي؛ للزوم اجتماع الضدين، فاستحباب المقيد معناه أفضل أفراد الواجب، و ضمير «وجوبه» راجع إلى المقيد، كما أن ضمير استحبابه راجع إليه.

(5) يعني: يصح جواب المجيب القائل بأن التقييد ليس تصرفا في معنى اللفظ، فيرجّح تقييد المطلق على حمل أمر المقيد على الاستحباب في مورد واحد، وهو ما إذا أحرز بالأصل العقلاني كون المتكلم في مقام البيان، ثم علم بدليل المقيد، فلا مانع حينئذ من كشف دليل التقييد عن عدم كونه في مقام البيان؛ بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فحينئذ يقدم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب؛ إذ الأصل - وهو كون المتكلم في مقام البيان - متبع ما لم يتم ما يصلح للقرينية على خلافه، وقد قام ما يصلح للقرينية على خلاف الأصل المذكور؛ إذ دليل المقيد يكشف عن عدم كون المطلق في مقام البيان، فحينئذ يرجّح التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب.

(6) جواب «إذا» يعني: «إذا كان إحراز كون المطلق» بكسر اللام أي: المتكلم «في

التوفيق بينهما حملة على أنه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل فافهم (1).

ولعل (2) وجه التقييد: كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

وربما يشكل (3): بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع إن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب.

مقام البيان بالأصل، كان من «التوفيق» بين المطلق والمقيد «حملة» أي: المطلق على أنه سيق في مقام الإهمال، على خلاف الأصل العقلاني المذكور الذي يبنى عليه في إحراز كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في ذلك».

=====

(1) لعله إشارة إلى: أن الحمل على الإهمال متجه فيما إذا كان المقيد واردا قبل وقت الحاجة، وأما إذا كان واردا بعدها فلا يصح الحمل على الإهمال؛ لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، أو إشارة إلى: أن اللازم مما ذكر: عدم جواز التمسك بهذا المطلق في غير مورد القيد، فيشكل الأمر في جميع المطلقات، نظرا إلى كون إحراز كون المتكلم في مقام البيان فيها غالبا بالأصل العقلاني، مع إنه قد وردت لها مقيدات بعدا.

(2) أي: لعل وجه التقييد هو شيء آخر غير ما تقدم وهو: تقديم جانب التعيين على التخيير.

توضيح ذلك: إن إطلاق الرقبة مثلا في «أعتق رقبة» لا يقتضي تعين فرد من الأفراد، فيكون المكلف مخيرا بينها؛ إذ يجزى في الامتثال عتق أي فرد من أفراد الرقبة، بخلاف الرقبة المؤمنة في «أعتق رقبة مؤمنة» فإنه يقتضي تعين خصوص المؤمنة، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، و يحكم العقل بالأول لحصول اليقين بالبراءة به دون غيره.

وبعبارة أخرى: أنه بعد البناء على وحدة التكليف: يدور الأمر بين التصرف في ظهور إطلاق الصيغة في دليل التقييد في الوجوب التعييني، و عدم كفاية عتق غير الرقبة المؤمنة، و بين التصرف في ظهور المطلق في الإطلاق، و كفاية عتق مطلق الرقبة. و مع التنافي بين الظهورين لا بد في رفع التنافي من أخذ أقوى الظهورين و هو ظهور إطلاق الصيغة في دليل المقيد في الوجوب التعييني، و التصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيد و تقييده به.

و النتيجة هي: وجوب عتق الرقبة المؤمنة معينا، و عدم كفاية عتق الرقبة الكافرة.

(3) توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: التفاوت و الفرق بين المستحبات و الواجبات في باب المطلق و المقيد، و حمل المطلق على المقيد.

اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب (1) هو: تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل.

وحاصل الفرق والتفاوت بينهما: أن المشهور بين الأصحاب هو: تخصيص حمل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حمل المطلق على المقيد يقتضي التقييد، وحمل المطلق على المقيد حتى في باب المستحبات، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وأما بطلان التالي: فواضح؛ إذ لو لم يكن باطلا لزم الحكم باستحباب خصوص المقيد دون المطلق؛ فيما إذا ورد استحباب زيارة الإمام الحسين «عليه السلام» بنحو المطلق، ثم ورد استحبابها في أوقات خاصة كالعيدين وعرفة ونصفي رجب وشعبان، فإن مقتضى أقوائية ظهور إطلاق الصيغة في المقيد في الاستحباب التعييني من ظهور المطلق في الإطلاق هو: تقييد المطلق، والحكم بتعين المقيد في الاستحباب، ولازم ذلك:

عدم استحباب المطلق، وهو زيارته «عليه السلام» في غير أوقات خاصة وهو باطل؛ لأنه على خلاف المشهور، حيث إنهم لم يذهبوا إلى التقييد في المستحبات، وبنوا فيها على حمل المقيد على تأكيد الاستحباب.

وأما الملازمة: فهي ثابتة؛ لأن الملاك في حمل المطلق على المقيد هو: كون دليل المقيد قرينة عرفية على التقييد من دون تفاوت بين الواجبات والمستحبات.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين راجعين إلى عدم ثبوت الملازمة، بعد التفاوت بين الواجبات والمستحبات:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «اللهم إلا إن يكون...» إلخ.

(1) أي: في باب المستحبات، وحاصل هذا الوجه هو: التفاوت والفرق بين الواجبات والمستحبات، ولازم هذا التفاوت والفرق هو: أن عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات - مع كونه جمعا عرفيا - إنما هو لأجل ظهور أدلة المستحبات في محبوبة جميع أفرادها، واشتمالها على الملاك مع تفاوتها غالبا في المحبوبة، وعدم اختصاص المقيد منها بالمحبة حتى يختص الاستحباب به، فمع وجود ملاك الاستحباب في جميع الأفراد لا بد من حمل المقيد منها على تأكيد الاستحباب، فإذا دل دليل على استحباب مطلق الدعاء في القنوت، ثم ورد نص على استحباب كلمات الفرج فيه، فيحمل هذا على تأكيد استحباب كلمات الفرج.

والحاصل: أنه مع العلم باستحباب المطلق: لا وجه لحمله على المقيد؛ بل يحمله المقيد

أو أنه (1) كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، و كان عدم رفع اليد عن على تأكد الاستحباب، هذا بخلاف الواجبات فإنه لا ظهور لأدلتها في وجود ملاك المحبوبة في جميع أفرادها، بل الظاهر منها؛ اختصاص ملاكها بالمقيّد، فيجب حمل المطلق عليه لعدم وجود الملاك فيه.

=====

قوله: «فتأمل» لعله إشارة إلى ضعف هذا التوجيه الفارق بين الواجبات و المستحبات - لأن التفاوت بحسب المراتب موجود في غالب الواجبات أيضا - لأن الأحكام تابعة للمصالح الواقعية، و هي مختلفة ثبوتا، فاختلافها موجب لتفاوتها من حيث المحبوبة.

هذا مضافا إلى أن غلبة تفاوت مراتب المحبوبة في المستحبات لا توجب حمل المقيّد على تأكد الاستحباب؛ لأن المناط في الحمل هو الأظهرية، و كون الغلبة موجبة لظهور القيود الواقعة في المستحبات في تأكد الاستحباب، بحيث يكون هذا الظهور أقوى من ظهور القيد في الدخل في أصل المطلوبة في حيز المنع، و على هذا الاحتمال: فغلبة أفراد المستحبات في المحبوبة لا تكون قرينة نوعية على حمل المقيّد على المحبوبة الزائدة على محبوبة المطلق؛ بل مقتضى قاعدة التقييد تعين المقيّد في الاستحباب.

(1) أي: حمل المطلق في المستحبات على تأكد استحبابه، و عدم حمل المطلق على المقيّد «كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات».

و هذا هو الوجه الثاني و حاصله: أن وجه عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «من بلغ» (1) على المطلق في باب المستحبات، فإذا ورد بلوغ الثواب على زيارة الإمام الحسين «عليه السلام» صدق عليها بلوغ الثواب، فيشملة عموم أو إطلاق أخبار من بلغ، فيستحب المطلق؛ لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، لا لدليل استحبابه؛ إذ لو كان لذلك لزم تقييده، و الحكم بعدم استحبابه، و أن المستحب هو المقيّد فقط كلزوم تقييد المطلق في الواجبات.

و الحاصل: أنه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيّد مسامحة من باب صدق بلوغ الثواب عليه؛ لا لدليل نفس المطلق حتى يلزم تقييده. و هذا التسامح مفقود في الواجبات، و لذا يقيّدون مطلقها بمقيدها.

ص: 484

---

1 - مثل قول أي عبد الله «عليه السلام»: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعله، كان له أجر ذلك، و إن كان رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم» ثواب الأعمال، ص 132. و عن أبي جعفر «عليه السلام» كذلك في الإقبال ص 627.



دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، و حمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها (1).

ثم إن الظاهر: إنه لا يتفاوت فيما ذكرنا (2) بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان (3) في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب، وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر (4).

=====

(1) أي: في أدلة المستحبات.

(2) من حمل المطلق على المقيد بين كون المطلق و المقيد مثبتين أو منفيين.

هذا إشارة إلى ردّ من قال باختصاص النزاع ببعض الصور كالمختلفين دون المتوافقين في النفي و الإثبات؛ لأن المناط في الحمل هو التنافي بينهما المستكشف من وحدة التكليف، ففي كل مورد أحرز هذا المناط وجب الحمل من غير فرق بين موارد من المتوافقين أو المختلفين.

فالحاصل: أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بنوع خاص منهما؛ بل يجري في جميع أنواعهما من كونهما مثبتين أو منفيين أو مختلفين.

(3) أي: المثبتين و المنفيين بمعنى: أنه لا تفاوت في حمل المطلق على المقيد في المثبتين و المنفيين بين إحرار وحدة التكليف فيهما التي هي شرط التنافي الموجب للحمل من وحدة السبب، كقوله: «إن ظهرت فأعتق رقبة و إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، و بين إحرار وحدته من الإجماع مثلاً.

و الحاصل: أنه إذا أحرز وحدة التكليف - سواء كان الإحرار من وحدة السبب - فإن وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم - أو من إجماع - كان اللازم حمل المطلق على المقيد؛ إذ مع وحدة التكليف يقع التنافي بين المطلق و المقيد؛ لأن دليل المقيد يقول بعدم كفاية المطلق و دليل المطلق يقول بكفايته، و حينئذ يلزم أحد الأمرين حمل المقيد على الاستحباب، أو حمل المطلق على المقيد و الثاني أولى على ما مرّ غير مرّة.

(4) لعلّه إشارة إلى خلاف من قال بالمنفيين بعدم حمل المطلق على المقيد و إن اتحد موجههما، و هو كما ترى؛ إذ لا يرتفع التنافي إلا بالجمع العرفي و هو حمل المطلق على المقيد.

تنبيه (1): لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين (2) بين كونهما (3) في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: أن البيع سبب وأن البيع الكذائي سبب (4)، وعلم أن مراده (5) إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله (6) في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه.

كما هو (7) ليس ببعيد، ضرورة (8): تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد - بخلاف العكس (9) - بإلغاء القيد وحملة على أنه غالب، أو على وجه آخر...

=====

### في عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

(1) غرضه من هذا التنبيه: توسعة دائرة حمل المطلق على المقيّد، وعدم اختصاصها بالحكم التكليفي، وأن هذا البحث يعم الحكم الوضعي.

و كيف كان؛ فلا يختص حمل المطلق على المقيّد بالأحكام التكليفية؛ بل يجري في الأحكام الوضعية أيضاً.

(2) أي: المطلق و المقيّد المتنافيين، سواء كانا مثبتين أم منفيين أم مختلفين مثل: «البيع حلال»، و «لا يحل البيع الربوي».

(3) أي: كون المطلق و المقيّد المتنافيين في مقام بيان الحكم التكليفي، وفي مقام بيان الحكم الوضعي.

(4) أي: البيع العربي سبب للنقل، فهذا المثال مثال للمثبتين.

(5) يعني: وعلم أن مراد المتكلم واحد وهو سببية البيع المطلق أو الخاص، كي يحصل التنافي بينهما.

(6) أي: دليل التقييد، وغرضه: عدم كفاية مجرد العلم بوحدة المراد في التقييد، بل لا بد من كون ظهور دليل التقييد أقوى من ظهور الإطلاق، وضمير «فيه» راجع إلى الإطلاق.

(7) أي: كون ظهور دليل التقييد أقوى ليس ببعيد.

(8) تعليل لقوله: «ليس ببعيد» وحاصله: أن ذكر المطلق وإرادة المقيّد منه متعارف، كما يشهد به مراجعة المحاورات العرفية على ما قيل، وهذا التعارف يؤيد دلالة المقيّد، فيصير أقوى ظهوراً في مدلوله من ظهور المطلق في الإطلاق.

(9) وهو ذكر المقيّد وإرادة المطلق منه بإلغاء قيده، وعدم الاعتداد به، وحملة على بعض الوجوه من كونه غالباً، أو لأنه مما يهتم به المتكلم، لدخله في تأكّد ملاك الحكم في المقيّد، أو لندرته، أو غير ذلك من الوجوه الداعية إلى ذكر القيد مع عدم دخله في

... فإنه (1) على خلاف المتعارف.

تبصرة لا تخلو من تذكرة: وهي: إن قضية مقدمات الحكمة (2) في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنها (3) تارة: يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى: على العموم الاستيعابي (4)، و الثالثة (5): على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب موضوع الحكم. و من هنا يتضح المراد بقوله: «على وجه آخر» كما في «منتهى الدراية، ج، 3 ص 757».

=====

(1) أي: فإن العكس - وهو إرادة المطلق من المقيد بإلغاء قيده - خلاف المتعارف.

### اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

لا ريب في أن مقدمات الحكمة توجب حمل المطلق على الإطلاق

(2) يعني: قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المقامات، فقد تقتضي العموم البدلي، وقد تقتضي العموم الاستيعابي و الاستغراقي، وقد تقتضي صنفا خاصا وقسما مخصوصا.

و حاصل الكلام في المقام: أن مقدمات الحكمة التي توجب حمل المطلق على الإطلاق تختلف نتیجتها باختلاف المقامات و المناسبات، فقد تكون هي حمل المطلق على العموم الاستغراقي كالبيع في قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ، حيث إن حملة على فرد واحد لا يناسب مقام الامتتان، فمقدمات الحكمة - وهي كون المتكلم في مقام البيان، وعدم نصب قرينة على فرد خاص، وعدم متيقن من الخطاب مع ورود الحكم مورد الامتتان - توجب حمل المطلق و هو البيع على العموم الاستغراقي؛ لأنه المناسب لتلك المقدمات.

(3) أي: فإن قضية المقدمات تارة: تكون حمل المطلقات على العموم البدلي نحو «جئني برجل»، فإن قضية المقدمات هي الحمل على الحصة المقيدة بالوحدة المفهومية، القابلة للانطباق على كل فرد من أفراد طبيعة الرجل على البدل.

(4) أي: مثل لفظ البيع المفيد للعموم الاستغراقي على ما عرفت.

(5) أي: و الثالثة تكون قضية المقدمات حمل المطلق على نوع خاص ينطبق المطلق عليه، كحمل الوجوب في مثل: «صلّ» على نوع خاص من أنواعه و هو الوجوب العيني التعييني النفسي؛ لاحتياج غيرها من الكفاية و التخيرية و الغيرية إلى مئونة زائدة، فالمتكلم مع كونه في مقام البيان لم ينصب قرينة على إرادة واحد من هذه الأنواع، إذ لم يقل:

«افعل أنت أو غيرك» حتى يكون الوجوب كفائيا، «أو صم أو أعتق» حتى يكون الوجوب تخييريا، أو «توضأ للصلاة» حتى يكون الواجب غيريا، فحينئذ نتيجة مقدمات

اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الأحكام؛ كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فالحكمة (1) في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، و لا معنى (2) للحكمة هي كون الوجوب نوعا خاصا منه و هو الوجوب العيني التعييني النفسي، الذي ينطبق عليه المطلق.

=====

قوله: «حسب» متعلق بقوله: «اختلاف المقامات» يعني: أن اختلاف المقامات يكون لاختلاف المقتضيات و الآثار من حيث الحكم الوضعي و التكليفي، فإن حلية البيع تناسب حلية كل بيع لا بيع مجهول عندنا معلوم عند الشارع، و لا بيع واحد على البدل، كما أن المناسب للطلب في مثل: «جنني برجل» هو الحمل على العموم البدلي، فنفس اختلاف الأحكام قرينة على ما يراد من المطلق؛ إذ لا يمكن إرادة الجامع بين أنواع الوجوب.

قوله: «و اختلاف الآثار..» إلخ عطف على «اقتضاء». أما اقتضاء خصوص المقام؛ فكصيغة الأمر، فإن إطلاق الصيغة في مقام الإيجاب يقتضي أن يكون مراد الموجب فردا معيناً و هو الوجوب العيني التعييني. و أما اقتضاء الآثار و الأحكام: فكلفظ «الرقبة» الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل: «أعتق رقبة»، و كلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعي في مثل أحل الله البيع، فالأثر الأول مع ضم مقدمات الحكمة الثلاث إلى العلم بعدم إرادة الاستغراق و إمكان إرادة الجامع البدلي يوجب حمل المطلق على العام البدلي؛ إذ لو لم يرده المتكلم لكان مخالفاً بغرضه.

و الأثر الثاني بعد ضم تلك المقدمات الثلاثة إلى إمكان إرادة الاستغراق، و عدم مناسبة إرادة الجامع البدلي لمقام الحكم الوضعي؛ إذ يلزم منه مجعولية بيع واحد، فإذا صدر عن واحد كان صحيحاً، و إذا صدر ثانياً عنه أو عن غيره كان فاسداً، و هو كما ترى بديهي البطلان، «يوجب» حمل المطلق - أعني: البيع - على العموم الاستغراقي، و الحكم بنفوذ كل بيع صدر عن كل شخص.

و الحاصل: أن خصوصية المقامات و الأحكام التكليفية و الوضعية توجب اختلاف قضية مقدمات الحكمة كما عرفت، كاختلاف سائر القرائن، كما في «منتهى الدراية، ج 3، ص 761».

(1) هذه نتيجة ما ذكره من اختلاف قضية المقدمات.

(2) أي: لا- وجه لإرادة الشيع في الوجوب - إذ لا- معنى لحمل الطلب على الجامع بين أنواع الوجوب - إذ لا- جامع بينها لتضادها و تباينها، و غرضه: إنه ليس قضية مقدمات

لإرادة الشيع في، فلا محيص عن الحمل عليه (1) فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنّها (2) قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في أحلّ الله البئع؛ إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام (3)، ولا مجال (4) لاحتمال إرادة بيع اختياره المكلف - أي بيع كان - مع أنّها (5) تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق.

و لا يصحّ قياسه (6) على ما إذا أخذ في متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابي لا الحكمة الحمل على الشيع في جميع الموارد؛ بل هي مختلفة باختلاف المقامات كما عرفت.

=====

(1) أي: على خصوص الوجوب التعيني.

(2) أي: كما أن الحكمة قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في أحلّ الله البئع؛ لأن المفروض: كون المتكلم بصدد البيان، فحمل الكلام على الإهمال أو الإجمال ينافيه، وإرادة العموم البدلي لا تناسب الوضع الوارد في مقام الامتنان، فالحكمة تقتضي حمل المطلق - أعني البيع - على العام الاستغراقي، ونفوذ كل فرد من أفراد البيع.

(3) أي: مقام الامتناع؛ إذ المناسب له العموم الاستغراقي المفروض إمكانه، فتعيين إرادته.

(4) دفع لما يتوهم من إمكان إرادة بيع اختياره المكلف؛ بأن يكون المراد بالبيع في أحلّ الله البئع هو البيع الذي يختاره المكلف أي بيع كان.

وأما وجه عدم المجال - دفعا للتوهم المزبور - فلعدم مناسبته لمقام الامتنان، إذا المناسب له حلية كل بيع بنحو العام الاستغراقي حتى يكون المكلف في سعة من أمره، فتقييده بما يختاره هو ينافي الامتنان وإن كان القيد راجعا إلى نفس المكلف. هذا مضافا إلى أنه إحالة على أمر مجهول؛ إذ لو أريد به كل ما يختاره المتعاملون فهو عموم استغراقي، ولا يناسب التعبير عنه بهذه العبارة.

ولو أريد به فرد واحد يختاره المكلف، ففيه: أن المقصود به مجمل، ولا يعلم أنه أي بيع، وهو مناف لما فرضناه من كونه في مقام البيان.

(5) أي: مع إن إرادة بيع مقيد بما اختاره المكلف تحتاج إلى دلالة عليها في مقام الإثبات؛ إذ لا يكاد يفهم البيع الذي اختاره المكلف بدون دلالة عليه، فإن الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة قاصر عن إثباته والدلالة عليه.

(6) أي: قياس مثل: أحلّ الله البئع مما يقع المطلق عقيب غير الأمر بالمطلق الواقع

يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي (1)، وإن كانت ممكنة؛ إلا إنها منافية للحكمة، وكون (2) المطلق بصدد البيان كما لا يخفى.

عقيب الأمر مثل: «جئني برجل»، فلا بد أولاً: من توضيح القياس، و ثانياً: من بيان عدم صحة القياس.

=====

أما وجه المقايضة: فلأن كل منهما مطلق، فكل معنى يراد من أحدهما لا- بد أن يراد من الآخر، و من المعلوم: أنه لا يراد من «جئني بالرجل» العموم الاستغراقي فكذلك في أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ، فالنتيجة: أن المطلق سواء كان في حيز الحكم التكليفي أم الوضعي لا يدل على العموم الاستيعابي أصلاً.

و أما بيان فساد المقايضة الذي أشار إليه بقوله - «فإن العموم الاستيعابي» - فلأنه قياس مع الفارق، و القياس مع الفارق يكون باطلاً. و حاصل الفرق: أن إرادة العموم الاستغراقي من مطلق في المقيس عليه ممتنعة؛ لكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو كان المأمور به في قوله: «جئني برجل» مجيء جميع أفراد هذه الطبيعة بنحو العام الاستغراقي لزم التكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم، فلا بد من إرادة العام البدلي منه لئلا يلزم التكليف بالمحال.

و هذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي كالبيع في الآية الكريمة، فإن مقتضى مقدمات الحكمة مع مناسبة الامتنان وإمكان إرادة العموم الاستغراقي منه هو العموم الاستغراقي، فالقياس المزبور نظراً إلى الفرق المذكور قياس فاسد.

(1) من المطلق الواقع عقيب الحكم التكليفي كفرد معيّن واقعا مبهم ظاهراً وإن كانت ممكنة ذاتاً لكنها ممتنعة عرضاً؛ لأنها منافية للحكمة؛ لعدم نصب قرينة على إرادة غير العموم البدلي أي: إرادة فرد معيّن واقعا مبهم ظاهراً.

(2) عطف على «الحكمة» و مفسّر لها، و المطلق - بكسر اللام - هو المتكلم.

و تركنا ما في المقام من طول الكلام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخّص البحث في أمور:

1 - محل النزاع في حمل المطلق على المقيد هو: ما إذا كان بينهما تناف، و الضابط في التنافي بينهما: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور فيهما.

و التنافي بهذا المعنى إنما هو فيما إذا كان الحكم واحداً نحو: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، و إن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة»، لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، و صيغة النهي

ظاهرة في الحرمة، فالأولى تدل على: وجوب عتق مطلق الرقبة مؤمنة كانت أم كافرة.

والثانية: تدل على: حرمة عتق الرقبة الكافرة، فلا يمكن الجمع بين وجوب عتق الرقبة و حرمة عتقها.

ثم لا خلاف في حمل المطلق على المقيد فيما إذا كانا مختلفين في الإيجاب و السلب مثل المثال المذكور.

و أما إذا كانا متوافقين - نحو: «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة» - فالمشهور هو حمل المطلق على المقيد.

2- الإشكال على المشهور بإمكان الجمع بوجه آخر - وهو حمل الأمر في المقيد على الاستحباب و أفضل الأفراد، مع بقاء المطلق على إطلاقه مدفوع: بأن جمع المشهور أولى من الجمع الآخر؛ لأن حمل المطلق ليس تصرفاً في معنى اللفظ، بل تصرف في وجه من وجوه المعنى، هذا بخلاف حمل الأمر في المقيد على الاستحباب، فإنه تصرف في معنى صيغة الأمر؛ لأنها حقيقة في الوجوب.

ثم أورد المصنف على دفع هذا الإشكال عن المشهور بوجهين:

أحدهما: أن التقييد في حمل المطلق على المقيد أيضاً تصرف في المعنى لا في وجهه؛ إذ التقييد على خلاف ظاهر المطلق في الإطلاق، كما أن حمل أمر المقيد على الاستحباب خلاف ظاهر الأمر في الوجوب.

و ثانيهما: أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يستلزم المجاز؛ بل المقيد واجب كالمطلق، غاية الأمر: المقيد أفضل الأفراد، و ليس استحبابه استحباباً اصطلاحياً في مقابل الوجوب الاصطلاحي؛ بل هو أفضل أفراد الواجب، فلا يلزم التجوّز لأنه قد استعمل في الوجوب.

3- يصح جواب المجيب القائل بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ - فيرجح تقييد المطلق على حمل أمر المقيد على الاستحباب - في مورد واحد و هو ما إذا أحرز بالأصل العقلائي كون المتكلم في مقام البيان، ثم علم بدليل المقيد، فدليل التقييد حينئذ كاشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، فيقدم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب؛ إذ الأصل كون المتكلم في مقام البيان يكون متبعاً ما لم يقدّم ما يصلح للقرينة على خلافه، و قد قام ما يصلح للقرينة على خلافه.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الحمل على الإهمال متجه فيما إذا كان المقيد وارداً قبل

وقت الحاجة. و أما إذا كان واردا بعده فلا يصح الحمل على الإهمال، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح.

و كيف كان؛ فلعل وجه التقييد أن ظهور إطلاق الصيغة في الوجوب أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق فلا بد من تقديم ما هو الأقوى و التصرف في ظهور المطلق في الإطلاق بحمله على المقيد.

4 - الإشكال بأن حمل المطلق على المقيد يستدعي حمل المطلق على المقيد في المستحبات، و هو باطل قطعاً لاستلزامه استحباب المقيد دون المطلق فيلزم استحباب زيارة الإمام الحسين «عليه السلام» في يوم عرفة و نصفي رجب و شعبان، دون غير تلك الأيام و لم يقل به أحد؛ مدفوع بأحد وجهين:

الأول: هو التفاوت و الفرق بين الواجبات و المستحبات.

و حاصل الفرق: أن عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات مع كونه جمعاً عرفياً إنما هو لأجل ظهور أدلة المستحبات في محبوبة جميع الأفراد فيها، و عدم اختصاص المقيد بالمحبوبة حتى يختص الاستحباب به.

هذا بخلاف الواجبات فإنه لا ظهور لأدلتها في وجود ملاك المحبوبة في جميع أفرادها؛ بل الظاهر منها: اختصاص الملاك بالمقيد، فيجب حمل المطلق عليه لعدم وجود الملاك في المطلق.

«فتأمل» لعله إشارة إلى ضعف هذا التوجيه؛ لأن التفاوت بحسب المراتب موجود في الواجبات أيضاً.

الثاني: أن وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «من بلغ» على المطلق في باب المستحبات، فيكون المطلق مستحباً لأجل أخبار «من بلغ» لا لدليل استحبابه حتى يقال: إن مقتضى حمل المطلق على المقيد عدم استحباب المطلق.

5 - لا- فرق فيما ذكر من حمل المطلق على المقيد بين الحكم التكليفي و الحكم الوضعي، فكما يحمل المطلق على المقيد في الحكم التكليفي فكذلك في الحكم الوضعي، فإذا ورد في الدليل: «البيع سبب للنقل»، ثم ورد: «البيع العربي سبب للنقل»، فمقتضى حمل المطلق على المقيد هو أن السبب للنقل هو البيع العربي لا مطلق البيع.

6 - اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف المقامات و المناسبات، فقد تكون



نتيجتها حمل المطلق على العموم البدلي نحو: «جنني برجل»؛ إذ قضية المقدمات هي الحمل على الحصة المقيدة بالوحدة المفهومية القابلة للانطباق على كل فرد من أفراد طبيعة الرجل على البدل، وقد تكون نتيجتها حمل المطلق على العموم الاستغراقي كالبيع في أحلَّ اللهُ البَيْعَ، حيث إن حملة على فرد واحد لا يناسب مقام الامتنان، فمقدمات الحكمة مع ورود الحكم مورد الامتنان توجب حمل المطلق على العموم الاستغراقي.

وقد تكون نتيجتها حمل المطلق على نوع خاص من الحكم؛ كالوجوب التعيني العيني النفسي في مقابل الوجوب التخيري الكفائي الغيري؛ لأن كلا من الوجوب التخيري والكفائي والغيري يحتاج إلى بيان زائد.

7 - لا- مجال لاحتمال إرادة بيع اختياره المكلف أي بيع كان من قوله تعالى: أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ؛ لعدم مناسبة ما اختاره المكلف لمقام الامتنان.

وقياسه على ما أخذ في متعلق الأمر نحو: «جنني برجل» قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

و حاصل الفرق: أن إرادة العموم الاستغراقي من المطلق في نحو: «جنني برجل» ممتنعة لاستلزامه التكليف بما لا- يطاق؛ إذ لا يمكن الإتيان بجميع أفراد طبيعة الرجل، هذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي في نحو: أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ؛ إذ مقتضى مقدمات الحكمة مع مناسبة الامتنان وإمكان إرادة العموم الاستغراقي هو العموم الاستغراقي.

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - حمل المطلق على المقيّد فيما إذا كانا مختلفين بالإثبات والنفي.

2 - عدم اختصاص حمل المطلق على المقيّد بالأحكام التكليفية.

3 - اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة لأجل اختلاف المقامات والمناسبات.

ص: 493



و الظاهر (1): أن المراد من المبين - في موارد إطلاقه - الكلام الذي له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، و المجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقرينة خارجية ما أريد منه (2)، كما أن ما له الظهور مبين و إن علم

=====

## فصل في المجمل و المبين

فصل في المجمل و المبين (1) إشارة إلى بيان ما هو محل الكلام من المجمل و المبين. و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي بيان أمرين.

الأول: أن المجمل و المبين مستعملان في معناهما اللغوي و ليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص، فالمجمل هو ما لم تتضح دلالته و المبين ما تتضح دلالته.

الثاني: المجمل تارة: يكون في الكلام بأن لا يكون له ظهور في معنى. و أخرى:

يكون في المراد مع ظهور الكلام في معنى مع العلم بعدم إرادة ظاهره؛ كالعام الذي علم إجمالاً بتخصيصه بمخصص مع عدم العلم بذلك المخصص تفصيلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالمجمل ما يكون وصفاً للكلام لا المراد بالمجمل هو الكلام الذي ليس له ظاهر و إن كان المراد منه معلوماً، و المبين هو الكلام الذي له ظاهر و إن علم بعدم إرادة ظاهره مثل و جاء رَبُّكَ (1) فإنه مأول بتقدير مضاف أي:

«جاء أمر ربك». (2) أي: من الكلام و مورد الاتصاف بالمجمل و المبين هو الكلام لا المراد؛ خلافاً لما في التقريرات من أن المتصف بهما هو المراد لا الكلام، فالمبين عند الشيخ الأنصاري - على ما في التقريرات (2) - هو الواضح المراد و إن لم يكن له ظهور، كما إذا فرض إجمال صيغة الأمر، و عدم ظهوره في الوجوب؛ لكن علم بالقرينة إرادة الندب منها، و المجمل هو: ما لم يتضح المراد منه و إن كان له ظهور. «و إن» في قوله: «و إن علم» وصلية.

ص: 495

1- الفجر: 22.

2- مطارح الأنظار، ج 2، ص 296.

بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مأول، و لكل منهما في الآيات (1) و الروايات (2) وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى؛ إلا أن لهما أفرادا مشتبهة وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام في أنّها من أفراد أيّهما؟ كآية السرقة (3)، و مثل:

=====

و كيف كان؛ فقوله: «وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه» اعتراض على ما في التقريرات حيث جعل المتصف بالمجمل و المبين المراد لا الكلام.

(1) كقوله تعالى: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (1)» حيث إنه قيل:

يحتمل أن يكون المراد بالمعطوف أعني: «أَوْ يَعْفُوا الَّذِي الرَّوْحُ، فيكون العفو عمّا في ذمّة الزوجة إذا قبضت المهر، و أن يكون ولي الزوجة فيكون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمته من المهر.

(2) مثل ما عن عقيل بن أبي طالب: «أمرني معاوية بلعن علي «عليه السلام» ألا فالعنوه» (2)، حيث إن الضمير فيه مجمل؛ لتردد مرجعه بين معاوية و علي «عليه السلام».

و مثل قول بعض أصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي «صلى الله عليه و آله»: «من ابنته في بيته»، حيث إن كلمة «من» الموصولة مجملة، لتردد المراد منها بين النبي «صلى الله عليه و آله» و أبي بكر، فالضمير في بيته على الأول راجع إلى مولانا علي بن أبي طالب «عليه السلام» يعني: الخليفة من بنت النبي في بيته و هو علي «عليه السلام»، و على الثاني: راجع إلى النبي «صلى الله عليه و آله» يعني: الخليفة من ابنته في بيت النبي «صلى الله عليه و آله» و هو أبو بكر. و كيف كان؛ فالرواية مجملة.

(3) و هي قوله تعالى: «وَ أَسَارِقٌ وَ أَسَارِقَةٌ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا المائدة: 38، فهي مجملة باعتبار اليد، و قيل: باعتبار القطع أيضا. فالإجمال في هذه الآية يمكن أن يكون بالنسبة إلى كل من اليد و القطع.

و احتج القائل بالإجمال: باعتبار اليد، بأن اليد تطلق تارة: على الأنامل و الأصابع،

ص: 496

1- البقرة: 237.

2- شرح نهج البلاغة؛ ج 4، ص 58، و ذلك عند أمر المغيرة بن شعبه [و هو مثل معاوية] حجر بن عدي فقام و قال: «إن أميركم أمرني أن ألعن عليا فالعنوه». فقال أهل الكوفة: لعنه الله. و أعاد الضمير إلى المغيرة بالنية و القصد. و ورد هذا كذلك عند ما أمر محمد - أو أحمد بن يوسف أخو الحجاج - و هو أمير اليمن و قد طلب من حجر بن قيس المدري أن يلعن عليا «عليه السلام». المستدرک على الصحيحين، ج 2، ص 390، ح 3366/الثقات، ج 1، ص 288، رقم 273.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (1) وَأَجَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ (2) مما أضيف التحريم والتحليل إلى الأعيان (3)، و مثل «لا صلاة إلا بطهور» (4) و لا يذهب عليك (5): إن وأخرى: على ما ينتهي إلى المرفق، وثالثة: على العضو بكماله وتمامه، و لا قرينة في الآية على المراد.

=====

و احتج القائل بالإجمال: باعتبار القطع بأنه قد يطلق على الإبانة و قطع الاتصال.

وقد يطلق على القطع في الجملة؛ كما إذا قطع عضوا و صار معلقا بالجلد، و قد يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: أنه قطع يده، كما جاء في سورة يوسف «عليه السلام»: 31 فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ يَعْنِي: جرحن أيديهن. و الآية الشريفة ليست ظاهرة في شيء من هذه المعاني، فتعدّ من المجملات.

و أما القائل بعدم إجمال الآية أصلا لا باعتبار اليد و لا باعتبار القطع: فيقول: إن المتبادر من لفظ اليد عند الإطلاق: هو جملة العضو إلى المنكب، فيكون حقيقة فيه، فلا إجمال، و يتبادر أيضا من لفظ القطع: إبانة الشيء عما كان متصلا به و هو ظاهر فيه، فلا إجمال أصلا.

(1) النساء: 23.

(2) المائدة: 1.

(3) فإن الأحكام لا تتعلق بالأعيان الخارجية؛ بل تتعلق بالأفعال الصادرة من المكلفين فلا بد من تقدير الفعل. ثم الفعل المتعلق بالأم مجمل كالنظر و اللمس و التقبيل، و كذا الفعل المتعلق بهيمنة الأنعام مجمل؛ كالبيع و الأكل و النقل من مكان إلى آخر، و لكن عدّ هذا من المجملات مجرد فرض؛ لأن المراد هو: تحريم الفعل المقصود من ذلك؛ كالوطء في الموطوء، و الأكل في المأكل، و الشرب في المشروب، و هذا ما تقتضيه مناسبة الحكم للموضوع، فينعدد للكلام ظهور عرفي فلا إجمال فيه؛ بل هو متضح الدلالة.

(4) و إجمال هذا التركيب مبني على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم؛ لأنه حينئذ يدور الأمر بين الصحة و الكمال، و لا قرينة في الكلام لأحدهما، فلا محالة يصير مجملا. و أما على القول بوضعها للصحيح: فلا إجمال؛ لأن الظاهر حينئذ نفي حقيقة الصلاة إذ فاقد الطهور ليس بصلاة حقيقة.

(5) أي: لا يخفى عليك: أن الإجمال راجع إلى عدم ظهور للكلام، و البيان إلى ظهور له، و لا-ريب: أن الظهور و عدمه من الأمور الوجدانية التي لا يرجع فيها إلا إلى الوجدان، نظير الجوع و العطش و الشبع، فلا حاجة في إثبات الإجمال و البيان إلى إقامة البرهان، و تجشم الاستدلال.

ص: 497

إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت (1) من: أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالبا لمعنى، و هو (2) مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل (3).

ثم لا يخفى: أنهما وصفان اضافيان (4)، ربّما يكون مجملا عند واحد، لعدم

=====

(1) يعني: في أول الفصل حيث قال: «و الظاهر: أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر».

(2) أي: الملاك - و هو الظهور - يظهر بمراجعة الوجدان، فبعد المراجعة إليه يظهر: أن للكلام ظهور أولا.

(3) لعله إشارة إلى: أن الغرض من إقامة البرهان: التنبية على ما هو ثابت بالوجدان، فيكون البرهان طريقا إلى الأمر الوجداني الذي هو برهان حقيقة، فلا تنافي حينئذ بين كونهما من الوجدانيات، و بين إقامة البرهان على إثباتهما لتنبية النفس على كونهما من الوجدانيات.

(4) الصفات على قسمين:

الصفات الحقيقية: التي لا تتغير بتغيّر الإضافات و الاعتبارات.

و الصفات الإضافية: التي تتغير بالإضافات و الاعتبارات.

يقول المصنف: إن المجمال و المبيّن ليسا من القسم الأول - بأن يكون اللفظ مجملا عند الجميع أو مبيّنا كذلك - بل هما من القسم الثاني، فيمكن أن يكون لفظ أو كلام مبينا عند شخص لعلمه بالوضع، و مجملا عند غيره لعدم علمه بالوضع أو علمه بالوضع؛ مع الظفر بقريئة مانعة عن الأخذ بمعناه، فحينئذ يتصف لفظ أو كلام بالإجمال عند شخص و بالبيان عند غيره، فيختلف الإجمال و البيان بحسب الأنظار و الأشخاص، فهما من الأمور الإضافية لا الأوصاف الحقيقية. إلاّ إن ما أفاده المصنف من كونهما من الأمور الإضافية ليس في محله؛ بل خطأ جدا، و ذلك لأن الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال و البيان؛ فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا- يوجب كونه من المجمال؛ و إلا- لزم أن تكون اللغات العربية مجملة عند الفرس و بالعكس، مع إن الأمر ليس كذلك.

لا يقال: لما ذا لم يهتم المصنف بالمجمال و المبيّن؟ حيث لم يضع لهما مقصدا كما وضعه لغيرهما كالعام و الخاص و المطلق و المقيد.

فإنه يقال: إن وجه ذلك كون مباحثهما صغروية و ليست بكبروية، كما إن مباحث العام و الخاص كبروية مثل أن العام بعد التخصيص هل حجة في الباقي أم لا؟ أو إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين فهل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بحمل المقيد على

معرفة بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفت به لديه، و مبيّن لدى الآخر، لمعرفة و عدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقض و الإبرام في المقام، و على الله التوكل و به الاعتصام.

الاستحباب أم لا؟ فهذه المباحث كبروية، فيجب الاهتمام بها بأن يبحث عنها في علم الأصول مشروحا مفصلا.

=====

بخلاف مباحث المعجل و المبيّن فإنها صغروية كالبحت عن آية السرقة، و عن آيات التحريم و التحليل بأنها مجملة أو ليست بمجملة، و المباحث الصغروية لا ينبغي أن يبحث عنها في علم الأصول. و لهذا قال المصنف: «فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف..» إلخ.

هذا تمام الكلام في المعجل و المبيّن.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخّص البحث في أمور:

1 - المعجل و المبيّن مستعملان في معناهما اللغوي، و ليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص، فالمعجل: ما لم تتضح دلالته، و المبيّن ما تتضح دلالته. ثم محل الكلام - على ما يظهر من المصنف - ما إذا كان كل منهما وصفا للكلام لا المراد، فالمعجل هو الكلام الذي ليس له ظاهر، و المبيّن هو الكلام الذي له ظاهر.

2 - المعجل في الآيات كقوله تعالى: «أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (1)»؛ لتردده بين الزوج و الولي.

و في الروايات: مثل ما عن عقيل: أمرني معاوية بلعن علي «عليه السلام» ألا فالعنوه لتردد مرجع الضمير بين معاوية و علي «عليه السلام».

3 - لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث و الكلام في أنّها من أيّهما؟ مثل آية السرقة و آيات التحريم و التحليل. و مثل: «لا صلاة إلا بطهور»، حيث قيل: بأن آية السرقة مجملة باعتبار اليد و القطع؛ لأن اليد تطلق على الأنامل و الأصابع، و على ما ينتهي إلى المرفق. و على العضو بتمامه و كماله. و القطع يطلق على الإبانة و الانفصال، و على القطع في الجملة و إن لم يحصل الانفصال، و على الجرح و آية التحريم و التحليل مجملتان؛ لتردد ما يقدر من الفعل فيهما بين الأفعال المتعددة.

و مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» مجمل؛ لتردد المنفي فيه بين الصحة و الكمال.

4 - أن الإجمال و البيان من الأوصاف الإضافية لا الأوصاف الحقيقية؛ إذ يختلف

ص: 499

1- البقرة: 237.

الإجمال و البيان بحسب الأنظار و الأشخاص.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- المبيّن هو: الكلام الذي له ظاهر، و المجمل هو: الكلام الذي ليس له ظاهر.

2- المتصف بهما هو الكلام لا المراد.

3- إثباتهما لا يكاد يكون بالبرهان؛ بل بمراجعة الوجدان.

4- هما وصفان إضافيان عند المصنف.

وقد وقع الفراغ من تأليف شرح الجزء الأول من «كفاية الأصول» تحت عنوان «دروس في الكفاية» في سورية - دمشق - جوار عقيلة بني هاشم السيدة زينب «عليها السلام» - في شهر صفر الخير سنة 1422 هـ.

وسيتلوه شرح الجزء الثاني من كتاب «كفاية الأصول» إن شاء الله تعالى.

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله المعصومين

محمد الباميانى

ص: 500



تنبيهات مسألة اجتماع الأمر و النهي 5

الأقوال في التنبيه الأول على القول بالامتناع 7

جواب المصنف عن توهم وجوب المقدمة المحرمة 11

الدليل على وجوب الخروج بلا جريان حكم المعصية عليه 13

الجواب عما في التقريرات للشيخ من كون الخروج المضطر إليه مأمورا به 16

الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار لا يوجب رفع حرمة الشرب 19

الامتناع شرعا كالممتنع عقلا 23

إشكال المصنف على صاحب الفصول 26

جواب صاحب الكفاية عن القول بكون الخروج مأمورا به و منها عنه 29

استدلال الأشاعرة على الجبر بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد 33

استدلال القوانين على وجوب الخروج و حرمة معا 34

في ثمرة الأقوال 35

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 40

فساد ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأمورا به و منها عنه 45

رأي المصنف «قدس سره» في مسألة الاجتماع 46

الكلام في صغروية مسألة الاجتماع لكبرى التزاحم و التعارض 47

دفع إشكال ترجيح النهي على الأمر 50

في مرجحات النهي على الأمر 54

أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة 60

- ردّ المصنف على الأولوية بوجهه 62
- الاستقراء لترجيح النهي على الأمر 67
- إشكال المصنف على الاستقراء 68
- إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات 72
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 74
- فصل في دلالة النهي على الفساد 81
- في شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي 84
- في تعيين المراد بالعبادة في المسألة 88
- في تحرير محل النزاع و تعيين المراد من المعاملة 90
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 92
- في بيان معنى الصحة و الفساد 95
- في تقسيم الأمر إلى أقسام 97
- في الفرق بين نظر الفقيه و نظر المتكلم في الصحة و الفساد 98
- هل الصحة و الفساد حكمان شرعيان أم اعتباريان ؟ 99
- في تحقيق حال الأصل في المسألة 105
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 106
- في أقسام تعلق النهي بالعبادة 109
- حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف 113
- المقام الأوّل في العبادات 115
- الإشكال في دلالة النهي على الفساد 117
- في جواب المصنف عن الإشكال المذكور 118

في عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات 121

الاستدلال بالرواية على دلالة النهي على الفساد 124

ص: 502

- في دلالة النهي على الصحة في المعاملات 126
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 130
- في بحث المفاهيم 139
- في الفرق بين المخالف و الموافق 140
- المفهوم من صفات المدلول عند المصنف 143
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 145
- في مفهوم الشرط 147
- الاستدلال على مفهوم الشرط بمقدمات الحكمة و الجواب عنه 154
- جواب المصنف عن قياس إطلاق الشرط بإطلاق صيغة الأمر 159
- أدلة المنكرين للمفهوم 163
- تقريب الاستدلال على عدم المفهوم بقوله تعالى: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبِغَاءِ** إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصَّنًا 166
- دفع الإشكال عن كون المناط في المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم 173
- في تعدد الشرط و وحدة الجزاء 179
- في تداخل الأسباب أو المسببات و عدمه 185
- الأقوال في التداخل و عدمه 186
- عدم لزوم اجتماع المثليين على القول بعدم التداخل 188
- الإشكال في الوجوه الثلاثة لحلّ التعارض بين منطوق شرط و مفهوم الآخر 192
- ردّ المصنف على القول بأن التداخل مبني على كون الأسباب الشرعية المعرفات لا المؤثرات 196
- عدم صحة التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه 199
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 202
- في مفهوم الوصف و تحرير محل الكلام 215



حاصل الجواب عن الاستدلال على عدم المفهوم 218

جواب المصنف عن الاستدلال بالآية على عدم مفهوم الوصف 221

في تحرير محل النزاع في مفهوم الوصف 222

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 225

في مفهوم الغاية 229

في دخول الغاية في المغيّا و عدمه 233

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 235

في مفهوم الحصر 237

الإشكال على الاستدلال بكلمة الإخلاص على التوحيد 240

في سائر الأدوات الدالة على الحصر 243

أقسام الإضراب 244

في مفهوم اللقب و العدد 249

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 251

في العام و الخاص و تعريفهما 257

في أقسام العموم 263

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 264

في ألفاظ العموم 267

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 271

حول النكرة في سياق النفي أو النهي 273

إفادة المحلّي باللام العموم 277

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 279

في حجية العام المخصص في الباقي 281

التحقيق في الجواب عن استدلال النافي 284

ص: 504

- حاصل الجواب المصنف عن التقريرات 289
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 291
- كون الخاص مجملا مع دورانه بين الأقل و الأكثر 295
- الجدول مع الأمثلة و الأحكام 296
- الكلام في الشبهة المصدقية 302
- الفرق بين المخصص اللفظي و اللّبي 305
- استصحاب العدم الأزليّ 311
- وهم و إزاحة 316
- تعارض الروايات في صحة الإحرام قبل الميقات 318
- وجوه تصحيح الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات 323
- في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص 327
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 330
- في جواز العمل بالعام قبل الفحص 337
- الفرق بين الفحص هنا و بينه في الأصول العملية 342
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 343
- الخطابات الشفاهية 347
- لزوم المحاذير عن تعلق البعث و الزجر بالمعدومين 350
- تصحيح توجه خطابه تعالى لغير الحاضرين 357
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 360
- ثمرة القول بعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين 363
- خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 371



في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده 375

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 379

ص: 505

تخصيص العام بالمفهوم المخالف 381

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 386

الاستثناء المتعقب بجمل متعددة 389

استعمال أداة الاستثناء في الإخراج في جميع الموارد 392

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 394

جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد 397

جواب المصنف عن الاستدلال بعدم جواز التخصيص 399

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 403

في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص 405

ترجيح احتمال التخصيص لأجل كثرة التخصيص 408

في النسخ 411

البدء في التكوينيات 415

في بيان الثمرة بين التخصيص و النسخ 418

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 420

المطلق و المقيد 425

الألفاظ التي يطلق عليها المطلق 427

المفرد المعرف باللام 434

الجمع المحلّي باللام 440

النكرة مثل «رجل» 442

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» 449

في مقدمات الحكمة 455

الأصل كون المتكلم في مقام البيان 463

لا إطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف 465

ص: 506

إذا كان للمطلق جهات عديدة 470

472 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

477 في حمل المطلق على المقيد

486 في عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

487 في اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

490 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

495 في المجمل والمبيّن

498 المجمل والمبيّن من الصفات الإضافية

499 خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

501 الفهرس

ص: 507

## المجلد 4

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2











## المقصد السادس (1) في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا (2)

ص:7



وقبل الخوض في ذلك (3)، لا- بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام (4)، وإن كان خارجا من مسائل الفن (5)، و كان...

=====

(1) لما كان المقصد السابع في الأصول العملية، فلا بأس ببيان الفرق بين الأمارات و الأصول العملية، فيقال: إن ما له جهة كشف و حكاية عن الواقع هو أمانة سواء كانت معتبرة كخبر الثقة، أم لم تكن معتبرة كخبر الفاسق مثلا.

و ما ليس له جهة كشف و حكاية عن الواقع أصلا؛ بل كان مجرد وظيفة للجاهل في ظرف الشك و الحيرة كقواعدتي الطهارة و الحل، و أصالة البراءة، أو كانت له جهة كشف و حكاية؛ و لكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة - كما قيل ذلك في الاستصحاب و التجاوز و الفراغ - فهو أصل عملي.

أو يقال: إن الفرق بينهما - بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل في وعاء الجهل بالواقع - أن الأول لم يؤخذ الجهل و الشك في لسان دليله. و الثاني قد أخذ ذلك في لسان دليله، كما في قوله: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»، أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»، أو «لا ينقض اليقين بالشك» إلى غير ذلك من الأصول العملية.

(2) أي: مثل حجية الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

ثم ما كان معتبرا شرعا على قسمين:

أحدهما: أن يكون تأسيسيا؛ كجعل الحجية لخبر العادل مثلا.

و ثانيهما: أن يكون إمضائيا مثل حجية خبر الثقة الذي يكون حجة عند العقلاء.

(3) أي: في بيان الأمارات المعتبرة شرعا.

(4) أي: كالبحت عن كون حجيته ذاتية أو مجعولة، و كونه حجة مطلقا، أو فيما إذا كان مطابقا للواقع فقط.

(5) أي: عن مسائل علم الأصول. و توضيح خروج مبحث القطع عنها يتوقف -

على مقدمة وهي: أن المسائل الأصولية - على ما هو مختار المصنف كما تقدم - في أول الكتاب - على قسمين:

الأول: أن المسألة الأصولية تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي، كبحت حجیة خبر الواحد، حیث أن نتیجة البحث هي الحجیة، فتقع في طريق الاستنباط، فیقال: إن هذا ما دل خبر العادل على وجوبه، و كل ما دل خبر العادل على وجوبه فهو واجب، فهذا واجب.

وبعبارة أخرى: المسألة الأصولية یصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تنتج الحكم الفرعي مثل أن یقال: هذه مقدمة الواجب، و كل مقدمة الواجب واجبة، فهذه واجبة.

الثاني: ما ینتهي إليه الفقيه في مقام العمل؛ كالاستصحاب والبراءة ونحوهما مما یعمل بها عند الیس عن الدلیل الاجتهادي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أحكام القطع لیست كذلك، أي: لا تقع في طريق الاستنباط، ولا ینتهي إليها الفقيه في مقام العمل.

وأما عدم كونها من القسم الأول: فلأنه لا یصح أن یقال: الخمر معلوم الحرمة، و كل معلوم الحرمة حرام، فالخمر حرام؛ إذ یلزم منه كون الشيء سببا لنفسه لأنه صار العلم بحرمة الخمر سببا للعلم بحرمة الخمر.

وإن عكست وقلت: هذا معلوم الخمرية، و كل معلوم الخمرية حرام، فهذا حرام یلزم أن یكون العلم جزء الموضوع، و یكون التحريم عارضا على معلوم الخمرية لا على نفس الخمر، وهو خلف؛ لأن التحريم یعرض نفس الخمر حیث قال الشارع: الخمر حرام كما في قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ (1)**، یعنی: یجب الاجتناب عن الخمر لا عن الخمر المعلوم.

فالمتحصل: أنه یلزم من جعل مسائل القطع كبرى أحد المحذورين، إما اتحاد السبب والمسبب، وإما الخلف، و كلاهما محال و باطل.

وأما عدم كونها من القسم الثاني: فلأن هذه المباحث لیست مما ینتهي إليها الفقيه في مقام العمل بعد الفحص و البحث عن الأدلة الاجتهادية؛ لأن حجیة القطع لیست منوطة بالفحص و البحث عن الدلیل الاجتهادي، بخلاف ما ینتهي إليه الفقيه كالاستصحاب

ص: 10

أشبهه (1) بمسائل الكلام؛ لشدة مناسبه مع المقام.

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم (2): إذا التفت إلى حكم فعلي (3) واقعي (4) أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به أو لا وعلى البراءة والتخيير والاحتياط، حيث إنها كلها تتوقف على الفحص واليأس عن الدليل الاجتهادي. فالنتيجة: أن بحث القطع خارج عن المسائل الأصولية.

=====

(1) توضيح كون بحث القطع أشبه بمسائل الكلام: يتوقف على مقدمة وهي: أن المسائل الكلامية مرتبطة بأحوال المبدأ والمعاد، ومن أحوال المبدأ والمعاد: أن الله تعالى - وهو المبدأ والمولى الحقيقي - يثيب عباده على الإطاعة والالتقاد، ويعاقبهم على العصيان والمخالفة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يبحث في القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب والعقاب.

ومن الواضح: أن البحث عن ذلك من المسائل الكلامية، فحينئذ تعبير المصنف بالأشبه لا يخلو من المسامحة، بعد وضوح كون بحث القطع من المسائل الكلامية.

إلا - أن يقال: إن مسائل الكلام ليست عبارة عن مطلق المسائل العقلية؛ بل ما يرتبط بالعقائد، ومن الواضح: أن مسائل القطع ليست مما يرتبط بالعقائد، فكان بحث القطع أشبه بمسائل الكلام لا نفسها.

وإنما ذكر بحث القطع في الأصول - مع أنه ليس منه - «لشدة مناسبه مع المقام»، فقلوه: «لشدة...» الخ تعليل لقوله: «لا بأس».

أما وجه المناسبة: فلاشتركا الأمارات مع القطع في الطريقيّة، وفي جواز إحراز الوظيفة من الفعل أو الترك.

وأما شدة المناسبة: فلأن المقصود بالأصالة في المقصد السادس هو: البحث عن الأمارات المعتمدة، كما أن المقصود في المقصد السابع هو البحث عن الأصول العملية، وهما حجتان لمن لا قطع له، فناسب أن يبحث أولا عن أحكام القطع، ثم عن أحكام ما ليس فيه القطع، وضرربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(2) أي: قلم التكليف.

(3) أي: لا ما إذا التفت إلى الحكم الاقتضائي أو الإنشائي، فإنه لا يوجب الالتفات إليهما شيئا.

(4) وهو الحكم الثابت للعناوين من حيث هي هي، و الحكم الظاهري هو الحكم الثابت للعناوين بوصف كونها مشكوكة؛ كالحليّة الثابتة على الشيء المشكوك حكمه

الثاني: لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

=====

الواقعي من الحرمة والحلية.

وقد عدل المصنف عما في رسائل الشيخ الأنصاري إلى ما هو الموجود في المتن.

فلا بد من الكلام في وجه عدول المصنف حيث عدل من «المكلف» إلى «البالغ»، و من «حكم شرعي» إلى «حكم فعلي واقعي أو ظاهري»، و من التقسيم الثلاثي إلى التقسيم الثنائي، أو ثلاثي آخر.

فنقول: إن توضيح وجه العدول يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين ما في كلام الشيخ «قدس سره» و ما في كلام المصنف «قدس سره» و الفرق بينهما بوجهين:

أحدهما: أن المراد من المكلف في ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو المكلف الفعلي، فلا يصح تقسيمه إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، غير المنجز الذي تجري فيه البراءة؛ لأن الشاك في الحكم ليس مكلفاً فعلياً، مع أن مقتضى التقسيم الثلاثي هو: وجود المقسم في جميع الأقسام؛ بأن يكون كل قسم عين المقسم مع زيادة قيد. هذا بخلاف البالغ لشموله جميع الأقسام.

وثانيهما: أن متعلق القطع في كلام المصنف أعم من الحكم الواقعي والظاهري، وفي كلام الشيخ «قدس سره» مختص بالحكم الواقعي بعد اشتراكهما في كون الحكم فعلياً؛ لعدم ترتب شيء من أحكام القطع و لا الظن و لا الشك على الحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد عدل المصنف عما في كلام الشيخ «قدس سره» بوجه: أولها و ثانيها: راجعان على بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، و ثالثها: راجع على وجه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثليث آخر.

و أما الوجه الأول: فلما عرفت في المقدمة من عدم صحة تقسيم المكلف الفعلي إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، فلا بد من جعل التقسيم ثنائياً و هو أنه إما قاطع بالحكم أو لا، «و على الثاني: لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل...» الخ.

و أما ثانيها: فما أشار إليه بقوله: «و إنما عمّنا متعلق القطع» إلى قوله: «و خصصنا بالفعلي» و حاصله: أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي؛ بل لا بد من تعميمه للواقعي والظاهري؛ لأن الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات و الأصول



وإنما عمّمنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به - على ما ستطلع عليه - ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» من تثليث الأقسام.

=====

العملية يندرج في الحكم المقطوع به.

هذا مع اختصاص الحكم بالفعلي؛ لأن القطع بغيره - سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر فضلاً عن الظن به أو الشك فيه. ولذا يقول المصنف: «وذلك عدلنا...» الخ أي: لأجل ما ذكر من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري وتخصيصه بالفعلي - «عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»» - من تثليث الأقسام.

وحاصل الكلام: أن وجه العدول عن تثليث الشيخ «قدس سره» للأقسام إلى تثنيها هو: عموم أحكام القطع من جهة، واختصاصها بالحكم الفعلي من جهة أخرى.

وأما ثالثها: فما أشار إليه بقوله: «وإن أبيت إلا عن ذلك» أي: وإن أبيت التقسيم إلا عن كونه ثلاثياً بدعوى: أنه أقرب إلى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية، فيكون المراد بالحكم بخصوص الحكم الواقعي الذي هو مورد للحالات الثلاث: 1 - القطع، 2 - الظن، 3 - الشك، فيتم تثليث الأقسام، «فالأولى أن يقال: إن المكلف...» الخ.

وحاصل الأولوية: أنه بناء على تثليث الشيخ الأعظم «قدس سره» يلزم تداخل موارد الأمارات والأصول العملية؛ وذلك لأن الشيخ «قدس سره» قد جعل ملاك الرجوع إلى الأمارات هو الظن، وملاك الرجوع إلى الأصول العملية هو الشك، مع أن الأمر ليس كذلك؛ بل المعيار في الرجوع إلى الأصول العملية هو: عدم الدليل المعتبر وإن حصل الظن بالحكم الواقعي من أمانة غير معتبرة لا خصوص الشك المتساوي طرفاه.

هذا بخلاف تثليث المصنف، فإنه لا يلزم منه تداخل أصلاً؛ لأن المعيار في الرجوع إلى الأمانة - كخبر العادل - هو الدليل المعتبر لا الشك، فلا يتداخل شيء من موارد الأمارات في شيء من موارد الأصول العملية.

فالمتحصل: أن المصنف إنما نهج هذا النهج في التقسيم الثلاثي فراراً عن محذور التداخل الثابت في تثليث الشيخ «قدس سره» هذا خلاصة الكلام في المقام، وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» و«الوصول إلى كفاية الأصول»:

و إن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى (1) أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لنلا يتداخل (2) الأقسام فيما قوله «لا بد من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة» إشارة إلى انتهاء البالغ إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن وهو مشروط بثلاثة أمور:

=====

أحدها: حصول الظن له.

ثانيها: تمامية مقدمات انسداد بالعلم والعلمي.

ثالثها: كون تماميتها على نحو يحكم العقل باعتبار الظن؛ لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره، فإذا انتفى أحد هذه الأمور لم ينته إلى الظن؛ بل يرجع إلى الأصول العقلية كما أشار إليه بقوله: «وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية» يعني: وإن لم تتم مقدمات الانسداد أو تمت ولم يحصل الظن، وأما لو حصل الظن بعد تماميتها - على تقدير الكشف لا الحكومة - كان الظن بمنزلة القطع؛ إذ هو قطع بالحكم الظاهري وكيف كان؛ فهنا احتمالات:

الأول: أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الحكومة، وعليه: فاللازم اتباع هذا الظن لحكومة العقل بحجتيه عند التعذر عن القطع.

الثاني: أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الكشف وهذا داخل في القسم الأول المذكور في كلام المصنف أعني: القطع بالحكم؛ لأنه قطع بالحكم الظاهري.

الثالث: أن تتم مقدمات الانسداد ولم يحصل الظن، وهذا داخل في الشك بالحكم الذي يكون المرجع فيه الأصول العملية.

وقيد الأصول بالعقلية حيث قال: «وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية»؛ لأن الأصول الشرعية داخله في القسم الأول؛ لأن بها يحصل العلم بالحكم الشرعي الظاهري، بخلاف الأصول العقلية إذ ليس في موردها إلا الحكم العقلي من الاشتغال والتخيير والبراءة.

(1) وقد عرفت أولوية تثليث المصنف على تثليث الشيخ، فلا حاجة إلى التكرار.

(2) إذ على تقسيم الشيخ «قدس سره» يتداخل حكم الظن والشك؛ إذ جعل الشيخ «قدس سره» مجرى الأصول مختصا بصورة الشك، و محل الأمارات في صورة الظن، مع العلم بأن الظن الذي لا يعتبر شرعا كان حكمه حكم الشك، فيجب الرجوع فيه إلى الأصول. فقد حصل التداخل في حكم الشك والظن الغير المعتمد.

يذكر لها من الأحكام، و مرجعه على الأخير (1) إلى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع، و من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها (2).

و كيف كان (3)؛ فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعي رسم أمور:

=====

(1) أي: المكلف الذي لم يحصل له القطع، و لا الطريق المعتمد. أي: مرجع المكلف على هذا الفرض إلى القواعد الثابتة عقلا؛ كالبراءة بمناط قبح العقاب بلا بيان. «أو نقلا» كالبراءة بمناط عدم العلم بالحكم الواقعي.

(2) أي دليل تلك القواعد، حيث إن دليل أصالة البراءة يقتضي الرجوع إليها في مورد الشك في نفس التكليف، و دليل أصالة الاشتغال يقتضي الرجوع إليها في مورد الشك في المكلف به أو في الفراغ و هكذا.

(3) أي: سواء كان التقسيم ثنائيا أو ثلاثيا، فبيان أحكام القطع يستدعي رسم أمور سبعة.

## المقدمة الاولى في بعض احكام القطع

### في حجة القطع و طريقتيه إلى الواقع

فيقال: القطع طريق - القطع حجة، و قد تعرّض الشيخ الأنصاري «قدس سره» لكلا الأمرين حيث قال: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع»، هذا إشارة إلى حجة القطع.

إلى أن قال: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليست طريقتيه قابلة لجعل الشارع إثباتا و نفيًا». هذا بيان لطريقتيه.

إلا إن المصنف اكتفى بذكر حجة القطع بقوله: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا»، و لعل ذلك لوضوح: أن طريقتي القطع ذاتية إما بذاتي باب الإيساغوجي أو البرهان؛ لأن الانكشاف عن الواقع إما نفس ماهية القطع؛ بحيث لا يرى القاطع إلا الواقع المنكشف و إما لازم لماهيته.

و على الأول: كانت طريقتيه ذاتية بذاتي باب إيساغوجي، و على الثاني: كانت ذاتية بذاتي باب البرهان؛ كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. و على التقديرين: لا تكون طريقتيه قابلة للجعل لا إثباتا و لا نفيًا. أما الأول: فلأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. و أما الثاني:

فلأن سلب الشيء عن نفسه مستحيل، هذا على تقدير كون الطريقتي ذاتية بذاتي باب الإيساغوجي.

و أما على تقدير كونها ذاتية بذاتي باب البرهان: فلأن ثبوت لازم الشيء له ضروري، و سلبه عنه مستحيل.

إشارة

الأمر الأول:

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع و لزوم الحركة على طبقه جزما، هذا خلاصة الكلام في طريقية القطع حيث تكون ذاتية غير قابلة للجعل أصلا.

=====

فيقع البحث في حجبة القطع ويقال: إن الحجبة على أقسام: الحجبة بالمعنى المنطقي، و الحجبة بالمعنى الأصولي، و الحجبة بالمعنى اللغوي.

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم: أن ما يصح إطلاقه هو الحجبة بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المنطقي و لا بالمعنى الأصولي؛ لأن الحجبة بالمعنى اللغوي: عبارة عن كل ما يصلح أن يحتج به من دون فرق بين احتجاج المولى على العبد أو العبد على المولى، أو احتجاج شخص على شخص آخر. و من الواضح: أن القطع من أوضح ما يصح أن يحتج به عقلا بعد حصول القطع بالتكليف.

فالحجبة بالمعنى اللغوي من الأحكام العقلية الصادرة من العقل في مورد القطع بحكم المولى و هو وجوب متابعة القطع و لزوم العمل على وفقه، كما أشار إليه المصنف بقوله:

«لا- شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا-»، و مثل ذلك لا يكون مجعولا شرعيا لاستغنائها عن الجعل بعد استقلاله بصحة الاحتجاج.

و كيف كان؛ فحجبة القطع و إن لم تكن ذات القطع و لا ذاتياته إلا إنها تكون من لوازمه الذاتية، فهي غير مجعولة شرعا؛ لضرورة ثبوت لوازم الذات كالذاتيات من الأمور الضرورية غير قابلة للجعل أصلا.

عدم إطلاق الحجبة بالمعنى الأصولي على القطع

و أما عدم إطلاق الحجبة بالمعنى المنطقي على القطع: فلأن الحجبة المنطقية عبارة عن الوسط الذي يوجب العلم بثبوت الأكبر للأصغر، و لا بد أن تكون بين الأوسط و الأكبر علاقة العلية و المعلولية، و يكون الأوسط واسطة في الإثبات دائما، و مع ذلك قد يكون واسطة في الثبوت أيضا، فالبرهان لمي إن كان الأوسط علة للأكبر، و إنني أن كان الأمر على عكس ذلك.

و من المعلوم: إن القطع الطريقي لا- يتصف بالحجبة، بهذا المعنى؛ لأن المفروض: أن الحكم مترتب على الموضوع بما هو هو لا بما أنه مقطوع، فلا يصح أن يقال: هذا مقطوع الخمرية و كل مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام؛ لأن الكبرى كاذبة لأن الحرام هو الخمر لا مقطوع الخمرية.

و أما عدم إطلاق الحجبة بالمعنى الأصولي على القطع: فلأن الحجبة الأصولية عبارة عن الأدلة الشرعية التي اعتبرها الشارع حجة لإثبات

متعلقاتها، من دون أن تكون هناك

ص: 16

و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الدّم و العقاب على مخالفته، و عذرا فيما أخطأ قصورا، و تأثيره في ذلك (1) لازم، و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان.

=====

ملازمة بينها و بين متعلقاتها؛ كالظن و البينة و نحوهما. و الحجة بهذا المعنى من خصائص الأمارات الظنيّة المعتمدة شرعا. و لا تطلق على القطع لعدم حاجة إلى جعل الشارع في العمل بالقطع؛ إذ عرفت أن طريقيته ذاتية تامة عند القاطع، و حجّيته عقلية فليس من الأدلة الشرعية التي اعتبرها الشارع حجة لإثبات متعلقاتها.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية» و «الوصول إلى كفاية الأصول»:

قوله: «عقلا» قيد لقوله: «وجوب العمل». و قوله: «و لزوم الحركة» عطف تفسير على قوله: «وجوب العمل على وفق القطع عقلا»، فمعنى وجوب العمل على وفق القطع هو:

لزوم الحركة على طبقه جزما بمعنى: لزوم ترتيب آثار المقطوع بمجرد القطع، مثلا: إذا قطع بوجود الأسد حكم العقل بلزوم الفرار منه.

و قوله: «و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي» - لا الشأني و الاقتضائي - عطف على وجوب العمل «و عذرا» عطف على «موجبا» بمعنى: معذرا.

(1) أي: و تأثير القطع في وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عنه، «و صريح الوجدان» بلزوم العمل على وفقه شاهد و حاكم.

و حاصل الكلام: أن صريح الوجدان شاهد على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلا يحرك القاطع نحو الفعل في الأول أو الترك في الثاني؛ بحيث يرى نفسه مذموما على مخالفة قطعه و مأمونا من الدم و العقوبة عند موافقته، من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع و أسبابه، خلافا لجمع من المحدثين. على ما نسب إليهم. من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ لكن هذا الخلاف على تقدير صحة النسبة إليهم في غاية الضعف.

و كيف كان؛ فظاهر كلام المصنف: أن للقطع أثرين عقليين أحدهما: وجوب متابعته و ثانيهما: منجزيته بمعنى: استحقاق العقاب على مخالفته، و النسبة بين الأثرين هي عموم مطلق؛ إذ لزوم العمل و الحركة على وفق القطع أعم من منجزيته بحجّيته؛ لأن الحجية التي تترتب عليها المنجزية و المعذرية ثابتة لبعض أفراد القطع أعني: القطع المطابق للواقع أو المخطئ عن قصور دون المخطئ عن تقصير، بخلاف لزوم العمل على طبقه حيث إنه ثابت لكل فرد من أفراد.

و لا يخفى: أن ذلك (1) لا يكون بجعل جاعل؛ لعدم جعل تألّفي حقيقة بين الشيء و لوازمه؛ بل عرضا يتبع جعله بسيطا.

=====

## في امتناع جعل حجية القطع

(1) أي: وجوب العمل على وفق القطع: لا يكون بجعل جاعل... الخ. و المقصود من هذه العبارة: إثبات امتناع جعل حجية القطع إثباتا و نفيا.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن الجعل على قسمين:

أحدهما: هو الجعل البسيط.

و ثانيهما: هو الجعل المركب و التألّفي.

و الفرق بينهما: أن الأول: هو الإيجاد بمفاد «كان» التامة، فمعنى جعل شيء: هو إيجاد و الثاني: هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيء لشيء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن القطع و إن كان مجعولا بالجعل البسيط ضرورة:

كونه حادثا لا قديما إلا إن الجعل البسيط ليس موردا للبحث، و إنما الكلام في الجعل التألّفي أعني: جعل الحجية للقطع، و لا يتحقق ذلك إلا- في الأ-عراض المفارقة و المحمولات غير الضرورية؛ كجعل زيد عالما، و جعل جسم أبيض، و لا يتصور في اللوازم الذاتية و المحمولات الضرورية؛ إذ لا يعقل الجعل التركيبي بين الشيء و لوازمه الذاتية كالنار و الإحراق و الأربعة و الزوجية، و قد عرفت: أن حجية القطع كانت من لوازمه الذاتية، فلا- تكون بجعل جاعل لا إثباتا و لا نفيا؛ لما عرفت من: أن ثبوت لازم الشيء له ضروري، و سلبه عنه مستحيل.

و من هنا يظهر امتناع المنع عن حجّية القطع؛ و ذلك لاستحالة المنع عن الأثر الذاتي و هو معنى قولهم: القطع حجة بنفسه لا تناله يد الجعل لا نفيا و لا إثباتا.

ثم إن تأثير القطع في تنجّز التكليف به عند الإصابة و عذريته عند الخطأ عن قصور حيث كان لازما ذاتيا له صحّ أن يقال: إن القطع حجة ذاتا.

و حيث إن الأثر مما يدركه بنفسه أو يحكم بنفسه بلزوم ترتبه على المقطوع، من غير حاجة تصريح الشرع به صحّ أن يقال: إن القطع حجة عقلا، في قبال الأمارات الظنية المنصوبة من قبل الشارع كخبر الثقة و نحوه مما لا يدرك العقل حجّيته بنفسه و إنما هو صار حجة بجعل الشارع الحجّية له جعلاً تألّفيا.

نعم؛ يكون جعل اللازم بالعرض و المجاز و يتبع جعل ملزومه؛ كما أشار إليه بقوله: «بل عرضا يتبع جعله بسيطا».





وبذلك (1) انقذح: امتناع المنع عن تأثيره أيضا، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا و حقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى.

=====

و المتحصل: أن المحمولات - التي هي من لوازم موضوعاتها - غير قابلة للجعل أصلا؛ كالزوجية للأربعة، حيث إنها مجعولة بجعل نفس الأربعة، ولا يعقل جعلها لها لا تكويننا ولا تشريعا لا إثباتا ولا نفيا.

(1) أي: وبامتناع الجعل التآلفي بين الشيء و لوازمه ظهر امتناع سلب الحجية عن القطع كامتناع إثباتها له؛ لأنه بعد فرض كون المحمول - أعني: الحجية - من لوازم الموضوع - وهو القطع - فكما لا يمكن إثبات الحجية له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، وإلا لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع وهذا خلاف الفرض. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين اللذين استدل به على امتناع جعل الحجية للقطع إثباتا و نفيا.

و أما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين...» الخ.

و حاصل هذا الوجه: أن نفي الحجية عن القطع مستلزم لاجتماع الضدين اعتقادا مطلقا أي: في صورتني إصابة القطع و خطئه.

غاية الأمر: يلزم اجتماع الضدين بحسب اعتقاد القاطع لا واقعا عند الخطأ؛ كما إذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مع فرض حليته واقعا، حيث إن مقتضى هذا القطع حرمة شربه، وإذا ردع عن حجيته الشارع كان مقتضى ردعه جواز شربه، و من المعلوم:

أن الحرمة و الجواز متضادان، فلا يمكن صدورهما من الشارع. و يلزم اجتماع الضدين واقعا و حقيقة في صورة إصابة القطع؛ كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع أن المفروض حرمة واقعا، فإذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا يلزم اجتماع الضدين واقعا و اعتقادا؛ كما أشار إليه بقوله: «و حقيقة في صورة الإصابة».

و خلاصة الكلام: أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند إلى وجهين:

الأول: امتناع انفكك اللازم عن ملزومه.

الثاني: لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عن القطع اعتقادا مطلقا، و حقيقة في صورة الإصابة.

وقد ظهر من كلام المصنف: أن القطع علة تامة للحجية، ولذا يستحيل ردع الشارع عن حجيته، فلا يكون اعتباره موقوفا على عدم المانع أعني: الردع.

ثم لا- يخفى عليك (1): أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصرف فعليا، و ما لم يصرف فعليا لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة وإن كان

=====

(1) إشارة إلى تفصيل ما أفاده إجمالا من أن أحكام القطع مترتبة على القطع بمرتبة فعلية الحكم.

### مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للحكم مراتب أربع: الأولى: الاقتضاء، الثانية: الإنشاء، الثالثة: الفعلية، الرابعة: التنجز. و هذه المراتب طويلة لا عرضية بمعنى: أنه ما لم تتحقق المرتبة السابقة لا يعقل تحقيق المرتبة اللاحقة.

فما لم تتحقق مرتبة الاقتضاء - و هي شأنية الحكم للوجود لأجل ملاك الحكم في متعلقه و هي عبارة عن مصلحة أو مفسدة - لا يعقل وصوله إلى المرتبة الثانية - و هي مرتبة الإنشاء - و هي جعل الحكم مجردا عن البعث و الزجر، بمعنى: أن المولى بعد ملاحظة المصلحة ينشئ الوجوب و بعد ملاحظة المفسدة ينشئ الحرمة قانونا، فالحكم حينئذ موجود إنشاء و قانونا من دون بعث للمولى أو زجر فعلا كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول «صلى الله عليه و آله و سلم» بتبليغه؛ لعدم استعداد المكلفين لها. فهذه المرتبة كالمرتبة السابقة لا تلازم الإرادة و الكراهة.

المرتبة الثالثة: و المراد بهذه المرتبة: بعث المولى و زجره نحو الحكم بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلا تكون مخالفته حينئذ موجبة للعقاب و الدّم.

المرتبة الرابعة: - و هي مرتبة التنجز - المراد بها: وصول الحكم الفعلي إلى المكلف بالحجة الذاتية أو المجعولة، و علمه بالمرتبة الثالثة، و يكون في موافقته ثواب و في مخالفته عقاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما تقدم أنفا من كون القطع منجّزا للتكليف في صورة الإصابة إنما فيما إذا كان التكليف الذي تعلق به القطع فعليا لا إنشائيا محضا.

و حاصل الكلام في المقام: أن وجوب العمل بالقطع عقلا، و قضاء الضرورة و الوجدان باستحقاق العقوبة على مخالفته و المثوبة على موافقته إنما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة و هي البعث و الزجر؛ ليكون الحكم منجّزا بسبب وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبة، بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء و الإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعا للحجّة في نظر العقل؛ لعدم صدق الإطاعة و العصيان على موافقته و مخالفته.

ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة؛ وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان؛ بل كان (1) مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ و تدبر.

نعم؛ في كونه (2) بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم وعلى هذا: فالقطع لا- يكون موضوعا للأثرين المذكورين - و هما - وجوب العمل على طبقه و كونه منجزا للتكليف إلا إذا تعلق بمرتبة الفعلية.

=====

و كيف كان؛ فقد ظهر من جميع ما ذكر وجه تقييد المصنف بالحكم بالفعل في قوله: «إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري...».

فالمتحصل: أن الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي؛ إذا الحكم إنما يسمى أمرا أو نهيا حتى يدخل تحت قوله تعالى: - مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا - إذا وصل مرتبة الفعلية. وأما إذا لم يبلغ مرتبة الفعلية: فلم يكن في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب.

مثلا: لو علم بعض المسلمين في أول ظهور الإسلام بالمفسدة في الخمر وإنشاء المولى الحرمة؛ ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كان شربها غير موجب للعقاب.

قوله: «وإن كان ربما يوجب موافقته» أي: موافقة ما لم يصرف فعليا وهو الإنشائي المحض «استحقاق المثوبة» إذا أتى به بعنوان كونه محبوبا للمولى؛ لانطباق عنوان الانقياد عليه. فالمثوبة حينئذ مرتبة على مجرد الانقياد للمولى لا على نفس الفعل حتى يكون من الإطاعة الحقيقية، فاستحقاق المثوبة يفتقر عن استحقاق العقوبة.

و حاصل الفرق: أن موافقة الحكم غير الفعلي توجب استحقاق المثوبة؛ ولكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبة. قوله: «لأن الحكم» تعليل لاختصاص حجية القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي.

(1) أي: بل كان الحكم غير الفعلي مما سكت الله عنه، كما في الخبر المروي عن أمير المؤمنين «عليه الصلاة والسلام»: «إن الله تعالى حدد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم»، فلاحظ و تدبر حتى تستفيد منه عدم العقوبة على مخالفة الحكم المسكوت عنه و إن كان العمل به ليس محرما بقريظة قوله: «عليه السلام»: «فلا تتكلفوها». و قوله «رحمة من الله لكم» كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 3، ص 288».

(2) أي: في الحكم و التكليف «بهذه المرتبة» أعني: الفعلية «موردا للوظائف المقررة

اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري فانتظر.

=====

شرعا للجاهل» من الأمارات و الأصول الشرعية «إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين»، الأول: في صورة مخالفة الأمارات و الأصول الشرعية للواقع؛ كما إذا كان شرب التن حراما في الواقع و أدت الأمانة إلى حليته أو تقتضي أصالة الحلية بإباحته، يلزم اجتماع الضدين و هو مستحيل.

و الثاني: في صورة الموافقة؛ بأن طابقت الأمانة أو الأصل مع الحكم الواقعي؛ بأن كان شرب التن في المثال المذكور حلالا في الواقع، فيلزم اجتماع المثلين يعني: إباحة واقعية و إباحة ظاهرية، و من المعلوم: أن اجتماع المثلين مثل اجتماع الضدين في الاستحالة.

و كيف كان؛ فقلوه: «نعم» استدراك عما اختاره المصنف من جعل الأحكام التي هي متعلقات الأمارات و الأصول فعلية، فحينئذ: يلزم إشكال اجتماع الضدين أو المثلين كما عرفت.

و سيأتي التعرض لهذا الإشكال مع جوابه في أول بحث الظن في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري فانتظر.

هذا تمام الكلام في حجية القطع.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»**

يتلخص البحث في أمور:

1 - الأمارات المعتبرة عقلا كحجية الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

الأمارات المعتبرة شرعا كحجية خبر العادل مثلا.

2 - خروج بحث أحكام القطع عن المسائل الأصولية؛ لأن المسائل الأصولية على قسمين:

الأول: ما يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تنتج الحكم الفرعي؛ كالبحث عن حجية خبر الواحد مثلا.

الثاني: ما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل كالاستصحاب و البراءة و نحوهما.

و البحث عن أحكام القطع ليس من القسمين.

3 - بحث القطع أشبه بمسائل الكلام؛ و ذلك لأنه من مسائل الكلام كون الله تعالى يثيب عباده على الطاعات و يعاقبهم على المعاصي، و يبحث في القطع عن العقاب أو

الثواب على فعل المقطوع به أو تركه، فيكون بحث القطع من المسائل الكلامية. وأما تعبير المصنف بالأشبهية: فلعله لأجل أن المسألة الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية؛ بل ما يرتبط بالعقائد، وبحث القطع غير مرتبط بالعقائد.

4 - وأما عدول المصنف عما في كلام الشيخ الأنصاري من التقسيم الثلاثي إلى التقسيم الثنائي أو إلى ثلاثي آخر فلوجه:

الأول: لا يصح تقسيم المكلف الفعلي إلى القاطع والظان والشاك؛ بل المكلف الفعلي إما قاطع بالحكم وإما ليس بقاطع، فلا بد حينئذ من جعل التقسيم ثنائياً.

الوجه الثاني: أنه لا بد من تعميم الحكم للواقعي والظاهري؛ لأن الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات والأصول العملية يندرج في الحكم المقطوع به، ولازم ذلك:

كون المكلف قاطعاً بالحكم الظاهري، فهو إما قاطع بالحكم أو لا.

الوجه الثالث: هو وجه العدول عن تثليث الشيخ الأنصاري إلى تثليث آخر هو: أن تثليث الشيخ مستلزم لتداخل موارد الأمارات والأصول العملية، هذا بخلاف تثليث المصنف فإنه لا يلزم منه تداخل أصلاً.

وكيف كان؛ فالمصنف إنما نهج هذا النهج في التقسيم الثلاثي فراراً عن محذور التداخل الثابت في تثليث الشيخ «قدس سره».

5 - أن القطع حجة بمعنى: وجوب العمل على وفقه، و حجته بهذا المعنى ذاتية غير قابلة للجعل إثباتاً ونفياً، سواء كانت ذاتية باب البرهان أو الإيساغوجي؛ لأن ثبوت الذاتي بكلا المعنيين ضروري، و سلبه مستحيل. ثم ما يطلق على القطع من الحجة هو الحجة بالمعنى اللغوي لا الحجة بالمعنى المنطقي أو الأصولي. و الحجية بالمعنى اللغوي من الأحكام العقلية الصادرة من العقل في مورد القطع بحكم المولى، فيترتب عليه ما تقدم من الأثرين وهما: وجوب العمل على طبق القطع و كونه منجزاً للتكليف الفعلي فيما أصاب، و عذراً فيما أخطأ عن قصور.

6 - أن للحكم مراتب أربع: 1 - الاقتضاء 2 - الإنشاء 3 - الفعلية 4 - التنجز.

ثم وجوب العمل بالقطع عقلاً و قضاء الضرورة و الوجدان باستحقاق العقوبة على المخالفة، و المثوبة على الموافقة إنما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الفعلية؛ لا بما قبلها من المرتبة الاقتضائية أو الإنشائية؛ لأن الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر و لا نهياً، فلا يكون في موافقته ثواب و لا في مخالفته عقاب.

إشارة

الأمر الثاني (1):

قد عرفت إنه لا- شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، و المثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، و استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

=====

7- رأي المصنف «قدس سره»:

1- الصحيح هو التقسيم الثنائي لا الثلاثي.

2- حجية القطع ذاتية غير قابلة للجعل لا إثباتاً ولا نفيًا.

3- أن للحكم مراتب أربع.

4- أن الأثر يترتب على القطع بالحكم إذا تعلق بالمرتبة الفعلية دون ما قبلها من المرتبة الاقتضائية أو الإنشائية.

في التجري

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لأمرين:

الأول: حكم مخالفة القطع غير المصيب وإنها هل توجب استحقاق العقوبة أم لا؟ وهذا هو المسمى بالتجري.

الثاني: حكم موافقة القطع غير المصيب، و أنها هل توجب استحقاق المثوبة أم لا؟ و هو المسمى بالانقياد، و لعل وجه تسمية هذا البحث بالتجري لا الانقياد هو: سهولة الأمر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبة على التجري، حيث إنه محل الكلام و النقض و الإبرام.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمرين:

الأول: بيان الفرق بين التجري و المعصية من جهة، و بين الانقياد و الإطاعة من جهة أخرى.

الثاني: بيان جهات ثلاث في بحث التجري.

الجهة الأولى: كلامية. الثانية: أصولية. الثالثة: فقهية.

أما الأمر الأول: فنقول: إن التجري لغة و إن كان أعم من المعصية؛ لأنه من الجرأة بمعنى: إرادة مخالفة المولى، سواء كانت هناك في الواقع

مخالفة أم لا، فيكون شاملا للمعصية. هذا بخلاف الانقياد لغة: فإنه بمعنى: إرادة موافقة المولى، سواء كانت هناك موافقة في الواقع أم لا. فيكون شاملا للإطاعة. هذا بحسب اللغة.

ص: 24

و أما بحسب الاصطلاح الأصولي: فيكون التجري مباينا للعصيان، و كذلك يكون الانقياد مباينا للإطاعة.

و ذلك أن التجري في الاصطلاح الأصولي هو: مخالفة القطع غير المصادف للواقع، أو مخالفة مطلق الحجة غير المصادف للواقع. هذا بخلاف المعصية فإنها عبارة عن مخالفة القطع المصادف للواقع. و كذلك بالنسبة إلى الانقياد و الإطاعة، فالأول: هو موافقة القطع غير المصادف للواقع. و الثاني: موافقة القطع المصادف للواقع.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني: فنقول: إن مسألة التجري يمكن تكون من المسائل الكلامية، فيبحث فيها عن استحقاق المتجري للعقاب و عدم استحقاق له، و يمكن أن تكون من المسائل الفقهية، فيبحث فيها عن أن الفعل المتجري به هل يكون محرماً أم لا؟

و يمكن أن تجعل من المسائل الأصولية، فيبحث فيها عن أن التجري هل يوجب قبح الفعل المتجري به فيترتب عليه الحكم بالحرمة، فتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فتكون من المسائل الأصولية.

إذا عرفت هذين الأمرين فيقع الكلام في بيان ما هو محل الكلام في المقام فيقال: إن الظاهر هو عدم الخلاف في حجية القطع، بمعنى: صحة الاحتجاج من المكلف على الشارع في مورد الإطاعة و الانقياد، و من الشارع على المكلف في مورد المعصية، وإنما الخلاف في حجية القطع للشارع على المكلف في مورد التجري هل يكون قطعه هذا حجة حتى يعاقب المكلف على المخالفة أم لا؟

بمعنى: أنه كان للشارع أن يحتج به عليه و يعاقبه عند مخالفته لقطعه و إن كان جهلاً مركباً. و هناك أقوال:

قال المصنف: إن التجري يوجب استحقاق العقوبة لانطباق عنوان الطغيان و التمرد عليه، كما أشار إليه بقوله: «الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته».

و قال الشيخ الأنصاري: إن التجري لا يقتضي شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الذي لا يترتب عليه سوى اللوم.

وقيل: باقتضائه لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضاً لا على الفعل المتجري به نظراً إلى أن التجري من المحرمات الجنائية لا الجوارحية.

قوله: «قد عرفت إنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة».



الحق: أنه (1) يوجب؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه على تجريه، و هتكه لحرمة مولا، و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان، و عزمه على العصيان، و صحة مثبتته، و مدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته.

=====

يعني: تقدم في الأمر الأول حيث قال: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع؛ إلى أن قال: «باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته»؛ ولكن ما سبق في الأمر الأول هو خصوص استحقاق العقاب على المخالفة، دون استحقاق المثوبة على الموافقة. فعطف المصنف قوله: «و المثوبة على الموافقة» على قوله: يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة مما لا يخلو عن مسامحة.

إلا- أن يقال: أن المراد بما تقدم في الأمر الأول هو قوله «وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة» فإنه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلي بالأولية القطعية من استحقاقه على القطع بالحكم الإنشائي.

(1) أي: القطع يوجب الاستحقاق.

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: إنه لا فرق في استحقاق العقوبة عقلا على مخالفة القطع بين إصابته و خطئه، و إن عصيان المولى و التجري الذي هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدي واحد؛ لكون المناط فيهما - و هو هتك حرمة المولى و العزم على عصيانه و الخروج عن رسوم عبوديته - واحدا، ضرورة: إن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذما و لا عقوبة ما لم يكن عن إرادة العصيان و الطغيان على المولى، و لذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في مورد الشبهات البدوية المستند إلى ترخيص الشارع.

و كيف كان؛ فتوضيح استحقاق المتجري للعقاب يتوقف على مقدمة و هي: إن للفعل الخارجي - مثل شرب الخمر - عناوين ثلاث:

الأول: عنوان الشرب من حيث هو شرب بلا إضافته إلى شيء.

الثاني: كون هذا الشرب مضافاً إلى الخمر الذي هو مبعوض المولى. بحيث يصح أن يقال هذا شرب الخمر.

الثالث: كونه مخالفة لما نهاه الشارع عنه بعد تنجزه عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن مناط استحقاق العقاب ليس هو الأول، و لا الثاني.

أما الأول: فلأن استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب بما هو شرب للزم استحقاقه على شرب كل مائع و هو بديهي الفساد.

وإن قلنا: بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة؛ ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسننها، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه (1)، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

و بالجمله (2): ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما (3)، إذا صار بصدد الجري على و أما الثاني: فلأنه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حال الجهل به أو الغفلة عنه؛ كاستحقاقه على الشرب حال العلم والالتفات، لصدق عنوان شرب الخمر في الجميع، مع إنه ليس كذلك قطعاً، فتعين أن يكون المناط في استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أي: شرب الخمر المعلوم تعلق النهي به - إذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبودية، ويكون بصدد الطغيان على مولاه، و من المعلوم: أن هذا المناط موجود في حق المتجري كوجوده في حق العاصي، فإن المتجري أيضاً في مقام الطغيان على مولاه و هتك حرمة؛ لفرض اعتقاده جزماً بأن ما يشربه هو الخمر المبعوض للمولى؛ وإن صادف كونه خلاً أو ماء، فلا بد من القول باستحقاقه للعقاب لاشتراكه مع العاصي فيما هو الملاك لاستحقاق العقوبة، هذا بالنسبة إلى التجري.

=====

و يجري الكلام بعينه في الانقياد، فإن الانقياد هو: العزم على موافقة المولى كالإطاعة و هو المناط في استحقاق المثوبة، فهما مشتركان في المناط.

(1) الضمير راجع على «ما» الموصولة المقصود به العزم على الموافقة أو المخالفة.

و ضمير التثنية راجع على سوء السريرة أو حسننها و الباء للسببية. يعني: إن سبب اللوم و المدح ليس نفس هاتين الصفتين - أعني: سوء السريرة و حسننها - بل ما يترتب عليهما من العزم على المخالفة و تمرد المولى، و العزم على الموافقة و الانقياد للمولى؛ «كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنة» كالشجاعة و الجبن و الجود و البخل، فإنها و إن كانت لا توجب ثواباً أو عقاباً، و لكنها موجبة للمدح و الذم فيقال: «فلان كريم» في مقام المدح، «أو بخيل» في مقام الذم.

(2) هذا حاصل ما أفاده أنفاً من عدم ترتب المثوبة أو العقوبة على مجرد سوء السريرة أو حسننها.

(3) أي: المدح و الذم. و الضمير في «بها» و «طبقها» و «وقفها» راجع إلى الصفة الكامنة.

طبقتها والعمل على وفقها وجزم وعزم (1)؛ وذلك (2) لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من (3) استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك (4) مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن

=====

(1) هما من مقدمات الإرادة، والجزم حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع الموانع، والعزم هو الميل السابق على الشوق المؤكد، فالعزم مترتب على الجزم، كما أن الجزم مترتب على التصديق بغاية الفعل، والتصديق بالغاية مترتب على العلم بها، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 41».

(2) تعليل لعدم صحة المؤاخذة بمجرد سوء السريرة وصحتها مع العزم على المخالفة وحاصله: أن الوجدان الذي هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان وتابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، وعدم صحتها على مجرد سوء السريرة، والمشار إليه في قوله: «من دون ذلك» هو العزم والضمير في «مؤاخذته» و«سريرته» راجع على العبد.

(3) بيان للموصول في «وما يستتبعان»، وضمير التثنية راجع على الإطاعة والعصيان.

وحاصل الكلام: أن استحقاق النيران والجنان مترتب على العصيان والإطاعة.

(4) أي: الذي ذكرنا من كون التجري موجبا للعقاب والانتقاياد موجبا للشواب، «مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه، قبل عروض عنواني التجري والانتقاياد عليه «من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعا»، هذا إشارة إلى جهة كون مسألة التجري أصولية أو فقهية.

وأما الجهة الأصولية فهي: أن القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة فيه تقتضي وجوبه أو حرمة شرعا أم لا؟

ويقول المصنف: إن الفعل المتجرى به باق على ما كان عليه واقعا من المحبوبة أو المبغوضية بتعلقه به، وليس كالضرر والاضطرار من العناوين المغيرة للأحكام الأولية.

وعليه: فلا يصير شرب الماء مبغوضا للشارع بسبب القطع بخمريته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوبا له بسبب علم العبد بكونه عدوا للمولى.

وكذا يقال في الجهة الفقهية: إن تعلق القطع بالمحبة أو المبغوضية لا يوجب اتصاف

أو القبح و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا يغير (1) حسنه أو قبحه بجهة أصلا، ضرورة (2): أن الفعل بالوجوب أو الحرمة، فالقطع بهما لا يؤثر في صفة الفعل المتجرى به واقعا من الحسن أو القبح، و لا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة.

=====

(1) يعني: و لا يغيّر تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجرى به من الحكم و الصفة حسن الفعل المتجرى به أو قبحه أصلا.

(2) هذا برهان لما ادعاه من عدم كون القطع مغيّرا لحسن الفعل و قبحه، و لا لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما.

### و حاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة؛ إذ ليس القطع من الوجوه و الاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلا و عدم كونه ملاكا للمحسوبة و المبعوضة شرعا ليغيّر الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. و أما حكم الوجدان بذلك: فلما نجد من قبح قتل ابن المولى و إن قطع العبد بكونه عدوا له، و حسن قتل عدوه و إن قطع العبد بأنه صديقه.

و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أن الفعل المتجرى به».

و حاصله: أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبعوضة» من العناوين المغيّرة للواقع و موجبا للقبح؛ لكنه في خصوص المقام لا يصلح لتغيير الواقع؛ و ذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعليين منوط بالاختيار - و إن لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتصائيين منوطا به - فإن الحسن و القبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين و الأفعال الاختيارية و هذا الشرط - أعني: الاختيار - مفقود هنا؛ إذ العنوان الذي يتوهم كونه مقبحا هو القطع بالحكم كالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخميرة مائع، و من المعلوم: أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل إلا بعنوانه الواقعي؛ لا بعنوان كونه مقطوعا به، فإذا قطع بخميرة مائع و شربه فقد قصد شرب الخمر و لم يقصد شرب مقطوع الخميرة، و مع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح؛ لانتفاء مناط القبح فيه و هو قصد شرب معلوم الخميرة؛ بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ - أعني: معلوم الخميرة - بعد وضوح كون القطع كالمرأة طريقا محضا إلى متعلقه، و مع عدم الالتفات إلى هذا العنوان يستحيل القصد إليه، و مع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبيية و المبعوضية شرعا، ضرورة: عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضية و المحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوا أو مبغوضا له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوا أبدا، هذا مع (1) أن الفعل المتجرى به أو المنقاد بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن (2) القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي (3)؛ بل لا يكون (4) غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون (5) من جهات الحسن أو القبح عقلا، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟ و لا (6) يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

=====

و بالجملة: فلا يصلح عنوان «مقطوع المبعوضية» لأن يكون موجبا لقبح الفعل؛ لكونه غير اختياري للفاعل المتجرى على كل حال؛ إما للغفلة عن عنوان «المقطوعية»، وإما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعية، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 145».

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف على ما اختاره من عدم كون القطع مغيرا لحسن الفعل وقبحه، وقد تقدم تفصيل ذلك فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(2) تعليل لقوله: «لا يكون اختياريا»، وقد عرفت بيان ذلك.

(3) و هو كونه مقطوعا به كشراب معلوم الخمرية، و التعبير بالآلية لأجل أن العلم آلة للحاظ متعلقه، و طريق إليه في قبال لحاظه مستقلا، و ضمير بعنوانه راجع على الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

(4) أي: بل لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارئ الآلي مما يلتفت إليه، فلا يكون ارتكابه بهذا العنوان اختياريا له، و قصد المصنف بذلك: إن انتفاء الاختيار غالبا لأحد أمرين: أحدهما: انتفاء القصد، و الآخر: انتفاء الالتفات، و قد يكون من وجه واحد و هو انتفاء القصد.

(5) أي: لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارئ الآلي - مع كونه مغفولا عنه - من جهات الحسن أو القبح.

(6) الواو للحال، يعني: و الحال أنه لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك - أي: للحسن

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك (1)، فلا- وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار؟

قلت (2): العقاب إنما يكون على قصد العصيان، والعزم على الطغيان؛ لا على والقبح أو الوجوب والحرمة - إلا إذا كانت تلك الصفة اختيارية لا غير اختيارية كما في المقام، حيث كان عنوان «المقطع به» مغفولا عنه، فلا يترتب عليه حسن ولا قبح ولا وجوب ولا حرمة لعدم كونه اختياريا.

=====

فالمتحصل: إن القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة أولا، وعلى تقدير تسليم كونه من تلك العناوين: ليس موجبا للحسن والقبح في خصوص المقام؛ لعدم الالتفات إليه، فلا يكون اختياريا حتى يكون محسنا أو مقبحا.

(1) أي: إذا لم يكن الفعل المتجرى به بما هو مقطع الحرمة اختياريا لعدم الالتفات إلى هذا العنوان، «فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع»؛ لأن المانع المزعوم كونه خمرا بعنوان أنه مقطع الخمرية ليس اختياريا حتى يوجب العقاب، فحينئذ ليس العقاب على مخالفة القطع إلا عقابا على ما ليس بالاختيار؛ إذ ما قصده من شرب الخمر لم يقع، والذي وقع من شرب معلوم الخمرية لم يكن باختيار، فلا يصح العقاب، وعليه:

فلا بدّ من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به، أو الالتزام بصحة العقوبة على ما ليس باختياريا. فهذا الإشكال ناظر إلى قوله: «و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية». وقد تقدم توضيح الإشكال.

و كيف كان؛ فالالتزام بعدم كون الفعل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحرمة - اختياريا وبقائه على ما هو عليه واقعا من الملاك ينافي ما اعترف به سابقا من استحقاق العقوبة عليه؛ إذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به المتصف بهذا العنوان الغير الاختياري، والمفروض أيضا: عدم كون الفعل بنفسه موجبا لاستحقاق العقوبة.

(2) هذا دفع للإشكال فيقال في دفع هذا الإشكال: إنه وارد لو قلنا بأن العقاب على الفعل وليس كذلك حتى يقال بأن الفعل المتجرى به ليس اختياريا لأجل الغفلة، فكيف يوجب استحقاق العقوبة عليه؟

بل نقول: إن استحقاق العقوبة إنما هو على قصد المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية، فلا أساس لهذا الإشكال أصلا؛ إذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه الإشكال المنافاة المتقدم بيانه.

الفعل الصادر بهذا العنوان (1) بلا اختيار.

إن قلت (2): إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية؛ وإلا لتسلسل.

قلت (3): - مضافا إلى إن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا إن بعض مبادئه غالبا وأما إذا ترتب الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاة بين الاستحقاق وبين عدم اختيارية عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلا.

=====

(1) أي: بعنوان أنه مقطوع حتى يقال: إنه «بلا اختيار»، ولا يصح العقاب على الأمر الغير الاختياري.

(2) وهذا الإشكال راجع على الجواب عن الإشكال السابق بتقريب: أنه لا بد أن يكون استحقاق العقوبة على نفس الفعل المتجرى به؛ لا على قصد العصيان كما قلت في الجواب عن الإشكال المتقدم؛ لأن العقاب على قصد العصيان عقاب على أمر غير اختياري، فإن القصد يكون أمرا غير اختياري بتقريب: أن القصد من مبادئ الفعل الاختياري الذي يتوقف على العزم والإرادة اللذين إن كانا اختياريين يجب أن يكونا مسبوقين بعزم وإرادة آخرين، فيلزم الدور أو التسلسل؛ إذ لو كانت الإرادة الثانية بالإرادة الأولى لزم الدور، وإن كانت الإرادة الثالثة و الثالثة بالإرادة الرابعة إلى ما لا نهاية لزم التسلسل، وكلاهما باطل.

وإن كانت الإرادة الثانية اضطرارية: لكانت الإرادة الأولى أيضا اضطرارية؛ لأنهما مثلان وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، ولازم ذلك: أن يكون العقاب بالآخرة على أمر غير اختياري.

فالنتيجة: أنه لا يصح العقاب على القصد، كما في الجواب عن الإشكال.

(3) وقد أجاب المصنف عن الإشكال المزبور بوجهين: أحدهما: حلي، والآخر:

نقضي.

وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «مضافا». وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 50» - أن الاختيار وإن لم يكن بجميع مبادئه اختياريًا؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل كما تقدم، إلا إنه لما كان بعض مبادئه اختياريًا صحت إناطة الثواب والعقاب به، وتوضيحه: إن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل في الخارج أمور:

الأول: حديث النفس، وهو خطور العمل كشرب الخمر ويسمى بالخاطر.

الثاني: خطور فائدته.

يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجزيه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه.

=====

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة إلى ذلك الفعل، و هو المسمى بالميل.

الخامس: الجزم و هو: حكم القلب بأن هذا الفعل مما ينبغي صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، و قد يعبر عنه بالجزم و هو: الميل أعني: عقد القلب على إمضاء صدور الفعل.

السابع: أمر النفس و تحريكها للعضلات - التي هي عوامل النفس - نحو صدور الفعل.

إذا عرفت هذه الأمور السبعة فاعلم: أن الأربعة الأولى بالترتيب - أعني: حديث النفس، و تصور الفائدة، و التصديق بترتبها، و الميل - ليست باختيارية. و أما الجزم و القصد فهما من حيث الاختيار و الاضطراب مختلفان بحسب اختلاف حالات الإنسان في القدرة على الصرف و الفسخ بسبب التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، و في عدم القدرة على الفسخ لشدة ميله إلى الفعل بحيث لا يلتفت إلى تبعاته، أو لا يعتني بها، و المؤاخذة تحسن على الاختياري منه دون الاضطراري.

و بالجملة: فالمتجري و المنقاد إنما يعاقب و يثاب على بعض مقدمات الاختيار من القصد و الجزم؛ لا على نفس العمل.

فالمراد من بعض مبادئ الاختيار في قوله: «بعض مبادئه» هو الجزم و القصد و التصديق بالفائدة.

قوله: «يمكن أن يقال» إشارة إلى الوجه الثاني و هو الجواب النقضي.

و حاصله: يرجع إلى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن استحقاق العقوبة تارة: يكون لأجل المعصية، و أخرى: لأجل بعد العبد عن مولاه الحقيقي و هو الله تعالى. و هذا البعد معلول للتجري كما هو معلول للمعصية الحقيقية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حسن المؤاخذة في المعصية معلول للبعد الناشئ عن



كذلك (1) لا- غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره، إلا- إنه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانا.

=====

العصيان الذي لا يكون اختياريا؛ لأن العصيان عبارة عن المخالفة العمدية، و العمد ليس باختياريا؛ بل الاختياري هو نفس المخالفة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة؛ و إلا لكان يترتب عليها استحقاق العقوبة في موارد الأصول العملية.

فالحاصل: أن استحقاق العقوبة إنما هو من تبعات بعد العبد عن مولاه، و هذا البعد معلول للتجري كما هو معلول المعصية.

فالنتيجة: أن العقاب في كل من التجري و المعصية معلول للبعد الناشئ من إرادة المخالفة و الطغيان، و هي تنشأ من العزم المعلول للجزم الناشئ من الميل إلى القبح المعلول للشقاوة و هي سوء السريرة، المستند إلى ذات العبد، و من المعلوم: أن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، و بعد انتهاء الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بلم، فلا يقال: «إن الكافر لما ذا اختار الكفر» و «لم اختار العاصي المعصية»، و كذا يقال في جانب الإطاعة و الإيمان، فإن كل ذلك لما كان منتهيا إلى الخصوصية الذاتية فلا مجال للسؤال عنه؛ لأنه مساوق للسؤال عن «أن الإنسان لم صار ناطقا و الحمار لم صار ناهقا»، فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا في المقام لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان، و تقدم بسط الكلام في الجزء الأول في بحث اتحاد الطلب و الإرادة فراجع.

قوله: «إن حسن المؤاخذة»: تقريب الجواب.

(1) أي: فكما أن التجري يوجب البعد عن السيد فكذلك «لا غرو...» الخ، يعني:

لا عجب في أن يكون التجري موجبا لاستحقاق العقوبة و حسن المؤاخذة.

فالمحصل من مجموع ما أفاده المصنف في المتن و حاشيته عليه: هو دفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: النقض بالمعصية بمعنى: أن العقوبة في التجري كالعقوبة في المعصية من لوازم سوء السريرة الراجع على نقصان الذات الذي هو من الذاتيات التي لا- تفارق الذوات، و ليس بالجعل؛ لعدم جعل تأليفي بين الشيء و ذاتياته؛ كما تقدم في أول مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصي للتشفي المستحيل في حقه «تبارك و تعالى»؛ بل لما يقتضيه ذات العاصي، و إذا انتهى الأمر إلى ذاتي الشيء ارتفع الإشكال و انقطع السؤال بأنه لم اختار العاصي المعصية...

و ثانيهما: الحل؛ لأن الاختيار و إن لم يكن بجميع مبادئه اختياريا إلا إنه اختياري و لو

و إذا انتهى الأمر إليه (1) يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بلم، فإن الذاتيات ضروري (2) الثبوت للذات، و بذلك (3) أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصي الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا (4)؟

=====

ببعض مبادئه، و هذا المقدار يكفي في رفع الإشكال المذكور.

(1) أي: إلى الذاتي.

(2) الصواب: ضرورة الثبوت.

(3) أي: بانتهاء الأمر إلى نقصان الذاتي ينقطع السؤال أيضا بأن المؤمن و المطيع و العاصي و الكافر لم اختاروا الإيمان و الإطاعة و الكفر و العصيان؛ لانتفاء الأمر في الجميع إلى الكمال و النقصان الذاتيين اللذين لا ينفكان عن الذات؛ كناطقية الإنسان و ناهقية الحمار؛ و لكن هذا الكلام من المصنف «قدس سره» مناف لأصول مذهب أتباع أهل البيت القائلين بنفي الجبر و التفويض، و إثبات الأمر بين الأمرين.

(4) و في هامش «منتهى الدراية، ج 4، ص 54-55» - ما لفظه:

«لا يخفى: أن مرجع ما ذكره دعويان لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

الأولى: إن الفعل الصادر تجريا ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختياريا؛ لأنه بهذا العنوان مغفول عنه.

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة - وهو العزم على التمرد و الطغيان - غير اختياري، لانتهاؤه إلى الشقاوة الذاتية التي لا تعلل.

و في كلتا الدعويين ما لا يخفى؛ إذ في الأولى: أن الملتفت إليه أولا- و بالذات هو نفس القطع، و الالتفات إلى المقطوع به إنما يكون بواسطته، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولا و بالذات و أن الأشياء ترى بسببه، و مع أصالته في إضاءة الأجسام كيف يغفل عنه؟ نعم؛ لا بأس بإنكار الالتفات التفصيلي غالبا؛ لكنه ليس إنكارا لأصل الالتفات و لو إجمالا، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالأحكام الشرعية مما لا يقبل الإنكار.

و بالجملة: فالفعل المتجرى به من جهة مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلا، و منع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختياريا، حيث إنه بهذا العنوان مغفول عنه غير سديد؛ لما مر آنفا.

و في الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة هو نفس الفعل المتجرى به الذي هو فعل صادر

وبالجملّة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى و البعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنّة و درجاتها و النار و دركاتها، و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعة و عدم نيلها، و تفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتيا، و الذاتي لا يعلل.

و إن قلت: على هذا (1) فلا فائدة في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار.

قلت: ذلك (2) لينتفع به من حسن سريرته و طابت طبيئته لتكمله به نفسه، و يخلص مع ربه أنسه، ما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، قال الله «تبارك و تعالى»:

=====

بإرادة الفاعل و اختياره؛ لما في نفسه من القيومية و القدرة على الفعل و الترك، فهذه الإرادة من أفعال النفس، و قائمة بها نحو قيام صدوري، فإن الله «تعالى شأنه» خلقها مختارة فيما تشاء من فعل شيء أو تركه، و ليس المراد بالإرادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفة نفسانية قائمة بها قياما حلوليا و خارجة عن الاختيار و منتهية إلى الشقاوة الذاتية.

و الحاصل: أن مناط اختيارية الفعل هو صدوره عن إرادة ناشئة من قيومية النفس التي هي بحسب خلقتها قادرة على الفعل و الترك، و متعلق التكاليف هو: الفعل الصادر عن هذه الإرادة؛ لا الإرادة المنتهية إلى الشقاوة الذاتية كما ذكره المصنف «قدس سره» و أوقع نفسه الشريفة في حيص و بيص، هذا.

مضافا إلى: «إن الإرادة المتوقفة على مبادئها لا توجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل و الترك؛ بحيث يصدر الفعل قهرا كصدور الإحراق من النار، بل قيومية النفس باقية أيضا، غايته: أن هذه الإرادة تكون مرجحة للفعل على الترك، فتختاره النفس لأجلها على الترك، و قد لا تكون مرجحة له فلا تختاره، فهذه الإرادة - بعد تسليم كونها مرادة هنا - لا تسلب قدرة النفس و فاعليتها كما هو ظاهر».

(1) أي: على الذي ذكرتم من أن الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان من تبعات الذات، «فلا فائدة في بعث الرسل...» الخ؛ إذ المؤمن و المطيع يؤمن بنفسه و يطيع، كما أن النار تحرق بنفسها من غير حاجة إلى الإرشاد.

و بعبارة أخرى: يكون بعث الرسل و إنزال الكتب لغوا؛ إذ المفروض: ذاتية الخبث و الشقاوة، و الذاتي لا يزول و لا ينفك عن الذات، فلا يؤثر إرسال الرسل في ارتفاع الذاتي.

(2) أي: ما ذكر من بعث الرسل و إنزال الكتب لا يكون لغوا، بل تترتب عليه فائدتان: إحداهما: انتفاع من حسنت سريرته به، لتكمله به نفسه.

ثانيتها: إتمام الحجّة على من ساءت سريرته و خبث طبيئته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل؛ بل كان له الحجّة البالغة؛ كما أشار إليه بقوله: «و ليكون حجة على

وَ ذَكَرُ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (1)، وليكون حجة على من ساءت سريرته و خبث طينته ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.

و لا يخفى (1): أن في الآيات و الروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان من ساءت سريرته».

=====

ويمكن أن يقال: بعدم ترتب الفائدة الثانية على بعث الرسل؛ إذ المفروض: كون الشقاوة ذاتية، و الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتي بإرسال الرسل، فتتحصّر فائدة البعث في انتفاع المؤمن، و تلغو بالنسبة إلى الكافر و العاصي، و هذا مخالف لضرورة من الدين.

إلا أن يقال: إن المراد بالذاتي هو المقتضي لا العلة التامة، و من المعلوم: أن الأثر يترتب على المقتضي عند عدم المانع، و مع قدرة المكلف على إيجاد المانع ينتفع الكافر و الفاسق أيضا ببعث الرسل، فلا تلزم لغوية الفائدة الثانية.

### دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرّي للعقاب

دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرّي للعقاب (2) أي: يشهد ما في الآيات و الروايات على صحة ما حكم به الوجدان من حرمة التجري و العقاب عليه - كحرمة المعصية و العقاب عليها - لوحدة المناط فيهما، و هذا الكلام من المصنف إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسائل من حرمة التجري بالقصد إلى المعصية حيث قال: «نعم؛ لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه؛ و إن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضا...» (1) الخ، و حاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره» أن التجري على قسمين:

القسم الأول: هو التجري من حيث العمل.

القسم الثاني: هو التجري من حيث القصد، و هنا طائفتان من الأخبار، فالمصرّح به في طائفة منها: هو عدم العقاب؛ إذ يكون مضمون هذه الطائفة: أن من قصد المعصية ثم لم يفعل لا يعاقب على قصده، و من قصد ثم عصى يعاقب عقابا واحدا.

و طائفة منها تدل على عقاب التجري بالقصد. و يذكرها الشيخ «قدس سره» واحدا بعد واحد إلى أن يقول: و يؤيده قوله تعالى: وَ إِن تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ (3) فلا بدّ أولا من ذكر هذه الطائفة من الأخبار مع توضيح دلالتها

ص: 37

1- الذاريات: 55.

2- فرائد الأصول 1: 46.

3- البقرة: 284.

على عقاب المتجري بالقصد، ثم توضيح تأييدها بجملة من الآيات.

فأما الأخبار التي يظهر منها العقاب على القصد فمنها: قوله «صلى الله عليه وآله» «بِتَّةِ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ»<sup>(1)</sup> فيقال في دلالة هذه الرواية على العقاب بالقصد: أن الشرَّ من أفعال التفضيل يدل على الزيادة، فمعناها: أن الكافر يعاقب بالمعصية عملاً، فإذا قصدها يعاقب بطريق أولى، لأن نيته شرٌّ من عمله.

ومنها: «إنما يحشر الناس على نياتهم»<sup>(2)</sup> علل الشرائع 2: 4/461، الوسائل 15: 20184/148، مسند أحمد 4: 401، صحيح البخاري 1: 13، صحيح مسلم 8: 170، كنز العمال 15: 39916/26،<sup>(3)</sup> إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً، فالنيّة توجب العقاب إن كانت شراً والثواب إن كانت خيراً».

ومنها: «ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا»<sup>(4)</sup>، فالكفار عزموا الدوام على ما فعلوه في الدنيا لو خلدوا فيها، وهذا العزم يوجب أن يكونوا مخلدين في النار.

ومنها: ما ورد من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما «فالقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال «صلى الله عليه وآله وسلم»: «لأنه أراد قتل صاحبه»<sup>(4)</sup>، فالمقتول في النار لقصده القتل المحرم<sup>(5)</sup>. وكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار.

فالحاصل من الجميع: أن قصد المعصية معصية. وأما الآيات المؤيدة لهذه الأخبار فمنها:

قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ<sup>(6)</sup>.

وجه التأييد: أن العذاب على حبّ شيء يؤيد العذاب على قصده، ولا يدل عليه لضعف القصد عن الحبّ.

ومنها: قوله تعالى: وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ<sup>(7)</sup>،

ص: 38

1- الكافي 2: 2/84، الوسائل 1: 95/5.

2- المحاسن 1: 125/262، الكافي 5: 20 / جزء من ح 1، تهذيب الأحكام 6: 135 / جزء من ح 228، الوسائل 1: 87/48.

3- البقرة: 225.

4- المحاسن 2: 94/330، الكافي 2: 5/85، علل الشرائع 2: 1/523، الوسائل 1: 96/5.

5- ذكر هذه الأمثلة الشيخ في فرائد الأصول 1: 45.

6- النور: 19.

7- البقرة: 284.

الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومع (1) لا حاجة إلى ما يعني: إن تبدوا ما في أنفسكم أي: تظهروه بالعمل، أو تخفوه يحاسبكم به الله، بتقريب: أنه من المحتمل أن يكون المراد من الموصول العموم فيشمل القصد، فيكون دليلاً على المقام. و يحتمل أن يكون المراد منه خصوص الحسد أو الكفر مثلاً فلا يرتبط بالمقام، فلذا يكون مؤيداً لا دليلاً.

=====

ومنها: قوله تعالى: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ (1).

فالحاصل: أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان من استحقاق المتجري للعقاب كاستحقاق العاصي له.

(1) أي: مع حكم الوجدان باستحقاق المتجري للعقاب كالعاصي، وشهادة الآيات والروايات على صحة حكمه بذلك: «لا حاجة إلى ما استدل»، والمستدل هو: المحقق السبزواري في الذخيرة - على ما حكي - حيث استدل على استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي؛ بالدليل العقلي الذي نقله الشيخ الأعظم عنه بقوله: «وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا...» الخ.

قال المحقق السبزواري على ما في «الرسائل» (2): «بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين؛ بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرًا، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمرًا، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع، ومخالفة الآخر؛ بأن يكون أحد المائعين خمرًا واقعًا والآخر خلا كذلك. وحينئذ: إما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقاه كلاهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع وهو شارب الخمر دون الآخر الذي هو شارب الخل مثلاً «أو العكس»، أي:

يستحقه من لم يصادف قطعه الواقع ولا - يستحقه من يصادف قطعه الواقع، والصور منحصرة عقلاً في أربع، لدوران الأمر بين النفي والإثبات، «و لا سبيل إلى الثاني» عقلاً وهو عدم استحقاقهما؛ لأن معناه: أن العاصي لا يعاقب، وعدم استحقاق من يشرب الخمر للعقاب مخالف لضرورة من الدين؛ بل هو تشجيع للعاصي على عصيانه.

وكذا لا سبيل إلى «الرابع» وهو: عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر، واستحقاقه لمن شرب المائع باعتقاد أنه خمر، لأنه مستلزم لعقاب غير العاصي وعدم عقاب العاصي.

هذا مضافاً إلى ما تقدم في الثاني من كونه مخالفاً لضرورة من الدين، وتشجيعاً للعاصي

ص: 39

1- البقرة: 225.

2- فرائد الأصول 1: 38.

استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختياره مع بطلانه و فساده؛ إذ (1) للخصم أن يقول: بأن استحقاق العاصي دونه (2) إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه (3) و هو (4) مخالفته عن عمد على عصيانه. و منافيا لمقتضى العدل و الحكمة.

=====

و «الثالث»: و هو استحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف قطعه الواقع، و هذا أيضا باطل؛ لاستلزامه العقاب بما هو خارج عن القدرة و الاختيار و هو المصادفة، و العقاب بأمر غير اختياري قبيح و مناف لمقتضى العدل، فالمتعين هو الأول و هو: أن كليهما يستحق العقاب، فتعين المصير إلى استحقاق كليهما له و هو المقصود.

و حاصل ما أفاده المصنف: أنه لا حاجة - مع حكم الوجدان و الآيات و الروايات باستحقاق المتجري للعقاب - إلى التثبت بهذا الدليل العقلي الذي هو باطل في نفسه، كما سيأتي بيانه.

(1) تعليل لقوله: «بطلانه و فساده»، و هذا شروع في الجواب عن الدليل العقلي، و قد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إذ للخصم» و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 64» - أنه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، يعني: أن العاصي يستحق العقوبة دون المتجري.

توضيحه: أن سبب استحقاق المؤاخذة مؤلف من أمرين:

أحدهما: قصد المخالفة و الطغيان عن علم و عمد.

و الآخر: مصادفة قطعة للواقع.

و الأول أمر اختياري، و الثاني غير اختياري، و لا ضير في استحقاقه للعقوبة؛ إذ الأمر غير الاختياري الذي يمتنع إناطة استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لا جزؤه، فإذا كان السبب مركبا من أمر اختياري و غيره فلا مانع منه، و من المعلوم: أن العلة في المعصية الحقيقية بكلا جزأيهما متحققة؛ بخلاف التجري، فإن الجزء الثاني - و هو المصادفة - غير متحقق فيه، و إن كان عدم تحقق فيه خارجا عن اختياره، فلا وجه لاستحقاقه العقاب، و عدم العقاب على أمر غير اختياري - و هو عدم المصادفة للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل العقلي قاصر عن إثبات استحقاق المتجري للعقاب.

(2) أي: دون المتجري.

(3) أي: دون المتجري.

(4) أي: سبب الاستحقاق مخالفته العاصي عن عمد و اختيار.

و اختيار، و عدم تحققه (1) فيه لعدم مخالفته (2) أصلا و لوبلا اختيار (3)؛ بل (4) عدم

=====

(1) أي: و عدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري إنما هو لعدم تحقق المخالفة.

(2) أي: المتجري، و هذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري.

و حاصله: أن المتجري لا يستحق العقوبة؛ لعدم مخالفته أصلا، كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعية، ثم تبين له أنه لم يكن حراما شرعا، فحينئذ: صدر منه فعل اختياري و هو شرب الخل بقصد كونه شرب الخمر؛ لكن ليس شربه له مخالفة لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام و لو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري و هو خطأ قطعه.

(3) أي: لا- باختيار و لا- بغير اختيار، إذ المفروض: أنه شرب الخل فلم يشرب باختياره و لم يشربها بغير اختياره، فإنه لم يتحقق شرب الخمر أصلا حتى يقال: إنه باختيار أو بغير اختيار.

(4) عطف على قوله: «لعدم» و إضراب عنه، و هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الدليل العقلي المزبور، و حاصله: أن الدليل العقلي المذكور لما كان مورده صدور الفعل عن المتجري و استحقاق العقاب على الفعل، أراد أن يزيّنه بأنه أخص من المدعي؛ إذ قد يتفق عدم صدور فعل اختياري من المتجري حتى يقال بترتب استحقاق العقوبة عليه؛ و ذلك كما إذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالخمر مثلا على مائع شخصي، فشربه بقصد الخمرية، ثم ظهر كونه خلا، فإن ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق في الخارج كما هو المفروض، و ما تحقق في الخارج من شرب الخل لم يكن مقصودا له، فلم يصدر منه فعل اختياري، و هذا مطرد في الموضوعات دون الأحكام، فإذا شرب الخل بعنوان شرب الخل معتقدا بحرمة - و ظهر عدم حرمة - فإن شرب الخل فعل اختياري له.

و الفرق بين الجوابين: أن الأول: يجري في مطلق التجري، و الثاني: يختص بالشبهات الموضوعية؛ إذ المفروض: كونه متجريا في تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة - كالخمر في المثال المذكور - على الخل، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 66» مع تصرف مّا.

قوله: «كما في التجري بارتكاب...» إلخ، إشارة إلى الخطأ في الموضوعات.

قوله: «فيحتاج إلى إثبات...» إلخ، إشارة إلى إثبات سببية المخالفة الاعتقادية لاستحقاق العقوبة؛ كالمخالفة الواقعية الاختيارية، يعني: بعد إثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري، فلا بدّ في الحكم باستحقاق العقوبة حينئذ من إثبات



صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار؛ كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعا خمر، مع أنه لم يكن بالخمير، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم (1) لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق كون المخالفة الاعتقادية كالواقعية الاختيارية سببا لاستحقاق العقوبة، وهو أول الكلام في المقام، فالمتعين: الاستدلال بما ذكرناه من حكم الوجدان وشهادة الآيات والروايات؛ لعدم تمامية الدليل العقلي المذكور «كما عرفت»، يعني: عرفت حكم العقل بسببية المخالفة الاعتقادية كالواقعية لاستحقاق العقوبة مع شهادة الآيات والروايات بذلك.

=====

### كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الرد عليه

(1) إشارة إلى ردّ صاحب الفصول القائل بتداخل العقاب فيما إذا صادف التجري للمعصية الواقعية؛ بأن اجتمع التجري مع المعصية، فعلى القول بثبوت العقاب على التجري يقع الكلام في أنه هل يتعدد العقاب أو يتحد في مورد مصادفة التجري للمعصية. والمنسوب إلى صاحب الفصول: القول بوحدة العقاب بالتداخل، حيث قال في بعض كلماته: «إن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما». و مقصوده من تصادف التجري مع المعصية الواقعية: أن يعتقد حرمة شيء من جهة، ثم ينكشف حرمة من غير تلك الجهة، كما إذا اعتقد بخرمية مائع فشربه، ثم ظهر كونه مغسوبا لا خمرًا، فيكون هذا الفعل تجريا بالنسبة إلى شرب الخمر، و معصية بالنسبة إلى الحرمة.

وبعبارة واضحة: القطع بالخرمية غير مصادف للواقع، فمخالفته يكون تجريا، و القطع بالحرمة مصادف للواقع فمخالفته معصية، فهنا عقابان: أحدهما: لكونه تجريا، و الآخر:

لكونه معصية؛ إلا إنهما يتداخلان بمعنى: وحدة العقاب مع تعدد السبب من باب التداخل.

وحاصل جواب المصنف: أنه لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما؛ إذ المراد بالتداخل: إن كان اشتداد العقوبة فهذا ليس من التداخل؛ بل هو جمع بينهما، و إن كان المراد وحدة العقاب حقيقة: فلا وجه للالتزام بعقابين حتى تقع في محذور التداخل بأنه كيف يسقط أحد العقابين عند اجتماع سببين. فالحق: وحدة العقاب لوحدة سببه كما يظهر من كلام المصنف، أو تعدد العقاب لتعدد سببه.

وعلى كل حال: لا وجه لتداخل العقابين.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»:

العقوبة - و هو هتك واحد - فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع (1) ضرورة: أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

و لا منشأ لتوهمه (2) إلا بداهة: أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة (3) عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

=====

قوله: «لا يذهب عليك أنه ليس...» الخ. ردّ لكلام صاحب الفصول، و حاصل الردّ: أن منشأ استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية لما كان أمراً واحداً - و هو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبة، و على تقدير تعددها: لا وجه للتداخل، و لعل الداعي إلى الالتزام، بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب إذ كل من المعصية و التجري سبب مستقل لاستحقاق العقاب، و بين ما ادعي الإجماع و ضرورة المذهب عليه من وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فيجمع بالتداخل بين حكم العقل و بين الضرورة المزبورين.

(1) هذا ردّ آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب، و حاصله: أنه كما أن المعصية الحقيقية ليس لها إلا منشأ واحد، فلا موجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضرورة على أن هذه المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، فلا موجب أيضاً لتعدد العقاب.

(2) أي: لتوهم التداخل. و قوله: «إلا بداهة» إشارة إلى ما ذكرناه من دعوى الإجماع و ضرورة المذهب على وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فجعل صاحب الفصول وحدة العقوبة كاشفة عن تداخل المسبب أي: العقابين.

(3) هذا ردّ لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحدة العقوبة المدعى عليها الإجماع و ضرورة المذهب عن تداخل العقابين، و حاصل الردّ: أنه لم لا يجعل وحدة المسبب كاشفة إنا عن وحدة السبب، يعني: أن سبب الاستحقاق واحد لا تعدد فيه حتى نلتجئ إلى القول بتداخل المسبب أعني: العقابين.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»**

يتلخص البحث في أمور:

#### **1 - الغرض من هذا الأمر الثاني:**

هو بيان حكم مخالفة القطع غير المصيب و حكم موافقته، و الأول يسمى تجريباً و الثاني: انقياداً، فيقال إن الانقياد يوجب استحقاق الثواب، فهل التجري يوجب استحقاق العقاب أم لا؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان الفرق بين التجري والمعصية، وبين الانقياد والطاعة.

و خلاصة الفرق: أن التجري هو مخالفة القطع غير المصادف للواقع، والمعصية مخالفة القطع المصادف للواقع، وكذلك الإطاعة موافقة القطع المصادف للواقع، والانقياد موافقة القطع غير المصادف للواقع.

## 2 - جهات بحث التجري: وهي ثلاث:

الأولى: أصولية حيث يبحث فيه عن أن التجري هل يوجب قبح الفعل المتجرى به فيترتب عليه الحكم بالحرمة، فيقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

الثانية: كلامية. حيث يبحث فيه عن استحقاق المتجرى للعقاب و عدم استحقاقه له.

الثالثة: فقهية حيث يبحث عن حرمة الفعل المتجرى به و عدمها.

## 3 - حاصل كلام المصنف في التجري:

أنه يوجب استحقاق العقاب لانطباق عنوان الطغيان و التمرد عليه، فلا فرق بين المعصية و التجري في استحقاق العقوبة، و لازم ذلك: حجية القطع و إن كان مخالفا للواقع، فيكون قبح التجري فعليا لا فاعليا؛ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و الدليل على استحقاق عقاب المتجرى: هو الوجدان، فإنه يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، و عدم صحتها على مجرد سوء السريرة.

ثم التجري لا- يغير ما عليه الفعل المتجرى به واقعا من الحكم و الصفة؛ إذ ليس القطع من الوجوه و الاعتبارات الموجبة للحسن و القبح عقلا.

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، و الموجب للحسن و القبح لا يصح أن يكون إلا من الأمور الاختيارية.

4- و توهم: عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة؛ لكونه غير اختياري، فينافي العقاب لما تقدم من كون المتجرى مستحقا للعقوبة مدفوع:

بأن العقاب إنما هو على قصد المخالفة و الطغيان؛ لا على نفس الفعل المتجرى به.

5- و توهم: أن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار و هي غير اختيارية، فيلزم أن يكون العقاب على العزم و القصد عقابا على أمر غير اختياري و هو باطل عند العدلية مدفوع بأحد وجهين:

الأول: أن بعض مبادئ الاختيار - كالقصد و العزم - يكون اختياريا فيصح أن يعاقب عليه.

الثاني: هو منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار، فإن حسن المؤاخذة على التجري معلول للبعد الناشئ من إرادة المخالفة و الطغيان، و هي تنشأ من العزم الناشئ من الجزم الناشئ من الميل إلى القبيح المعلول للشقاوة المستندة إلى الذات و الذاتى، ثم الذاتى لا يعلل، و بعد انتهاء الأمر إلى الذاتى ينقطع السؤال بلم، فلا يقال:

«لم اختار الكافر و المؤمن الإيمان»؟

6 - توهم لغوية إرسال الرسل و إنزال الكتب على ما ذكر؛ من كون الكفر و الإيمان من تبعات الذات فلا يتغير مدفوع بأحد وجهين:

الأول: انتفاع من حسنت سريرته بذلك لتكامل به نفسه.

الثاني: هو إتمام الحجة على من ساءت سريرته.

و يمكن أن يقال: إن المراد بالذاتى هو المقتضى لا العلة التامة، و المقتضى إنما يؤثر عند عدم المانع، و مع قدرة العبد على إيجاد المانع ينتفع الكافر و الفاسق أيضا ببعث الرسل و إنزال الكتب، فلا تلزم لغويتهما.

7 - أن في الآيات و الروايات دلالة على عقاب التجري بالقصد. مثل قوله «صلى الله عليه و آله و سلم»: «نيتة الكافر شر من عمله»، حيث يدل على عقاب من قصد المعصية بالأولية.

و مثل: ما ورد من قوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم» إن خيرا فخييرا و إن شرا فشرا، حيث يدل على أن النية توجب العقاب إن كانت شرا، و الثواب إن كانت خيرا.

و قوله تعالى: «وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ حَيْثُ إِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَوْصُولِ: العموم فيشمل القصد.

8 - قد عرفت حكم الوجدان باستحقاق التجري للعقاب، فلا حاجة معه إلى ما استدل به المحقق السبزواري من الدليل العقلي على عقاب المتجري.

إذ على تقدير عقاب العاصي دون المتجري: يلزم أن يكون العقاب لأمر خارج عن الاختيار أعني: المصادفة.

و هذا الاستدلال مما لا حاجة إليه مع حكم الوجدان، هذا مع الفرق بين التجري و المعصية بأن سبب العقاب و هو قصد المخالفة مع المصادفة موجود في المعصية دون

إشارة

الأمر الثالث (1): إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعا في خطاب.

=====

التجري؛ لانتفاء المصادفة فيه.

- 9

**تداخل عقابين عند مصادفة التجري مع المعصية الواقعية:**

كما نسب إلى صاحب الفصول، و مقصوده من تصادف التجري مع المعصية: هو اعتقاد حرمة مائع بعنوان كونه خمرا ثم ظهر كونه مغصوبا فهو معصية بالنسبة إلى اعتقاد الحرمة، و تجري بالنسبة إلى اعتقاد الخمرية.

و حاصل جواب المصنف: أنه لا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين بعد اتحاد المنشأ و هو هتك واحد، و على تقدير استحقاق عقابين لا وجه لتداخلهما أصلا.

- 10

**رأي المصنف «قدس سره»:**

1. أن التجري يوجب استحقاق العقوبة كالمعصية.
2. إن القطع ليس من العناوين المحسنة أو المقبحة.
3. عدم تداخل العقاب عند مصادفة التجري مع المعصية؛ إذ ليس هناك إلا سبب واحد و هو هتك المولى. و على فرض تعدد السبب فلا بدّ من الالتزام بعقابين.
4. أن مسألة التجري من المسائل الكلامية يبحث فيها عن استحقاق المتجري للعقاب؛ لا الأصولية و لا الفقهية.

**القطع الموضوعي و أقسامه الأربعة و الفرق بين هذه الأقسام**

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الثالث بيان أمرين:

أحدهما: أقسام القطع.

والآخر: قيام الأمارات الظنيّة المعتمدة، بل وبعض الأصول مقام بعض أقسام القطع.

وأما أقسام القطع: فهي خمسة.

وحاصل الكلام في توضيح تلك الأقسام: أن القطع إما طريقي محض بمعنى: عدم دخله في متعلقه دخلا موضوعيا، سواء كان متعلقه موضوعا خارجيا كالقطع بخمرية مائع مثلا، أم حكما شرعيا تكليفيا كالقطع بوجوب صلاة الجمعة، وحرمة الغيبة. أو وضعيا؛ كالقطع بصحة الصلاة مع الطهارة الظاهرية مثلا.

وأما موضوعي؛ بأن يكون تمام الموضوع أو جزءه، وعلى كلا التقديرين: إما أن يؤخذ على وجه الصفية أي: بلحاظ كونه صفة قائمة بالقاطع أو المقطوع به وإما على وجه الطريقية. فأقسام القطع الموضوعي أربعة، وبعد ضم القطع الطريقي المحض إليها يصير

ص: 46

ثم إن هذه الأقسام الخمسة المذكورة في القطع تجري في الظن أيضا حرفا بحرف كما في «الرسائل».

وأما الفرق بين أقسام القطع الموضوعي فيتلخص في جهتين:

الأولى: الفرق بين ما يؤخذ على نحو الصفية، و ما يؤخذ على وجه الطريقة.

الثانية: الفرق بين ما يؤخذ تمام الموضوع و ما يؤخذ جزؤه.

وأما الفرق من الجهة الأولى: فلأن معنى أخذ القطع في الموضوع بعنوان الصفية أنه يؤخذ في الموضوع باعتبار وجوده الخاص الذي هو من مقولة كيف النفساني، و معنى أخذه بعنوان الطريقة: أنه يؤخذ فيه باعتبار كونه طريقا إلى ما تعلق به و كاشفا عنه.

وأما الفرق من الجهة الثانية: فلأن لازم القطع تمام الموضوع هو تحقق الحكم حين وجود القطع لتحقيق موضوعه، من دون فرق بين كون القطع مطابقا للواقع أو غير مطابق له؛ لأن الموضوع هو نفس القطع من دون دخالة الواقع في ثبوت الحكم أصلا؛ كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الاقتداء بالعاقل، فيجوز الاقتداء عند القطع بالعدالة؛ وإن لم يكن الإمام عادلا في الواقع، فإذا انكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء.

هذا بخلاف القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الجزئية، حيث يكون معناه أن القطع أحد جزئي الموضوع، و جزؤه الآخر هو الواقع، فيكون لازمه ثبوت كلا الأمرين - في ثبوت الحكم - أي: القطع و الواقع معا.

فإذا لم يكن مطابقا للواقع ينتفي الحكم؛ إذ يكفي في انتفاء الحكم انتفاء جزء الموضوع، و مثال ذلك: هو القطع المأخوذ في موضوع جواز الطلاق عند العدلين، فلا بد للمطلق أن يقطع بالعدالة، و يكون قطعه مطابقا للواقع. هذا تمام الكلام في الأمر الأول أعني: بيان أقسام القطع كما أشار إليه بقوله: «وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه»؛ كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة و جب عليك التصديق»، حيث إن العلم بوجوب الصلاة أخذ في موضوع حكم آخر و هو وجوب التصديق يعني: قد أخذ القطع - في المثال المزبور - موضوعا لحكم غير الحكم الذي تعلق به القطع و هو وجوب الصلاة. و هذا الحكم الذي تعلق به القطع مخالف للحكم الآخر الذي أخذ القطع في موضوعه لا يماثله و لا يضاده، فأما عدم المماثلة: لتغاير الحكمين من حيث المتعلق. و أما عدم المضادة: فلأن ضد الوجوب هو الحرمة لا الوجوب.

نعم؛ إذا قيل: إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان من اجتماع الضدين. وكيف كان؛ فهذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني: - وهو قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع - فسيأتي تفصيل الكلام في قوله: «ثم لا ريب في قيام الطرق و الأمارات المعتبرة بدليل حجيتها».

و حاصل الكلام فيه: أنه لما كان القطع طريقا محضاً، و موضوعياً على نحو الطريقة و موضوعياً على نحو الصفية جعل المصنف «قدس سره» البحث عن قيام الأمارات مقام القطع في مقامات ثلاثة:

أحدها: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.

ثانيها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية.

ثالثها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الكشف و الطريقة.

و جعل البحث عن قيام الأصول مقامه في مقام واحد، و هو عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً حتى الطريقي المحض عدا الاستصحاب، كما سيأتي. فالمقامات أربعة.

و قبل الخوض في البحث لا بد من بيان محل الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض فنقول: إن محل الكلام هو قيام الأمارات مقام القطع هو قيامها مقامه بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، إذ لا كلام في قيامها مقامه بالدليل الخاص. فيقع الكلام في أن الأمارات بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها هل تقوم مقام القطع أم لا؟

إذا عرفت محل الكلام فاعلم: أنه لا ريب في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد أدلة اعتبارها هو إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فتتزل الأمارات بعد إلغاء احتمال الخلاف بأدلة الاعتبار بمنزلة القطع و العلم، فيترتب عليها ما يترتب عليه من الحكم العقلي - و هو التنجيز في صورة الإصابة، و التعذير عند الخطأ؛ لأن المراد بقيامها مقامه هو ترتب أثره عليها.

و عليه: فمقتضى أدلة اعتبار الأمارات - سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفي و هو وجوب العمل على طبق الأمانة كما عن الشيخ الأنصاري «قدس سره»، أم جعل الحجية كما يظهر من المصنف «قدس سره» - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن البناء على كون الأمانة طريقاً محرزاً للواقع يقتضي تنجيز مؤداها مع الإصابة، و التعذير عند الخطأ، و إلا فلا معنى لحجية الأمارات، فترتب أثر القطع - و هو الحجية - بمعنى:

التنجيز و التعذير على الأمارات المعتبرة مما لا بد منه، و هذا مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه.



وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاذه؛ كما إذا ورد مثلاً في الخطاب: أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا)، تارة بنحو: يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجبا لذلك، وأخرى: بنحو يكون جزءه وقيدته؛ بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا هذا تمام الكلام في المقام الأول.

=====

### عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً

وأما المقام الثاني: - وهو عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفية - فلأن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الأمانة؛ إذ قد عرفت: أن تلك الآثار مترتبة على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع؛ لأنه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الإصابة، ومعدر مع الخطأ، ولا تترتب الآثار على القطع بلحاظ صفة من الصفات النفسانية، ضرورة: أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسانية؛ كالشجاعة والسخاوة والعدالة في أجنبية الحجية المتقومة بالكشف؛ إذ الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات لا تجعلها صفة القطع؛ بل تجعلها كالقطع في الطريقية. نعم؛ يمكن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على نحو الصفية بالدليل الخاص وهو خارج عن محل الكلام؛ فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الملحوظ صفة منوطة بدليل آخر غير الأدلة العامة الدالة على حجية الأمارات.

وأما المقام الثالث: - وهو عدم قيام الأمارات بمجرد أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية - فلأن أدلة اعتبار الأمارات لا تثبت لها مزيد من كونها كالقطع في الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فإذا كان للقطع حيثية أخرى غير الكشف و الطريقية - ككونه مأخوذاً في موضوع الحكم على وجه الطريقية - فأدلة اعتبارها قاصرة عن إثبات هذه الحيثية لها، فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعي الصفية في عدم ثبوته بنفس أدلة اعتبارها.

وأما خلاصة الكلام في المقام الرابع: وهو قيام الأصول مقام القطع، فما عدا الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع هذه الأصول هو الجهل بالأحكام، فلا وجه لقيامها مقامه؛ إذ مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً، ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقية إلى الواقع - من التنجيز والتعذير - على الأصول؟

هذا تمام الكلام في المقامات الأربعة.

له، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، و ذلك (1) لأن الققطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة (2) - و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، بإلغاء (3) جهة كشفه، أو اعتبار (4) خصوصية أخرى (5) فيه توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

=====

(1) أي: الأخذ بأحد النحوين، و غرضه بيان وجه انقسام الققطع إلى الطريقي و الصفتي و قد عرفت توضيح كلا النحوين.

(2) أي: الصفات المتأصلة التي تحتاج في تحققها إلى طرف آخر كالعلم و القدرة المضافين إلى المعلوم و المقدور، في قبال الصفات الحقيقية المحضنة و هي الصفات المتأصلة القائمة بالنفس التي لا تحتاج في تحققها إلى إضافتها إلى شيء آخر؛ كالشجاعة و الحياة و القوة، و في قبال الصفات الانتزاعية؛ كالفوقية و التحتية و نحوهما التي لا وجود لها في الخارج، و إنما الوجود لمنشأ انتزاعها، «و لذا كان العلم نورا لنفسه...» الخ. أي: و لكون الققطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة «كان العلم...» الخ فيكون العلم من الحقائق الموجودة الخارجية.

قوله: «نورا لغيره» إشارة إلى كون العلم كاشفا عن غيره و هو متعلق العلم، فيكون قوله: «نورا» بمعنى: «منورا لغيره».

قوله: «صح» جواب «لما» في قوله «لما كان...» الخ.

(3) متعلق بقوله: «يؤخذ»، و المراد بإلغاء جهة كشفه عدم لحاظها، و إلا فالكاشفية ذاتية للعلم، فكيف يعقل إلغاؤها و سلبها عنه؟ فكان الأولى أن يقول: «بلا لحاظ جهة كشفه».

(4) معطوف على «إلغاء»، و حق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار خصوصية أخرى فيه معها أو بدونه»؛ إذ المقصود: كون الققطع مأخوذا في الموضوع بما أنه صفة؛ لا بما أنه كاشف، غاية الأمر: أنه قد يلاحظ مع صفتية الققطع خصوصية أخرى؛ مثل: تقييد الققطع بسبب خاص أو شخص مخصوص.

(5) كاعتبار كون العلم ناشئا من سبب خاص، كما قيل: إن جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالأحكام الشرعية عن الأدلة المعروفة؛ لا من كل سبب، أو اعتبار شخص خاص؛ ككون العالم بالأحكام الذي يجوز تقليده خصوص الإمامي لا غيره.

و الضمير في «معها» راجع إلى صفتية الققطع.

معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه، فتكون أقسامه أربعة.

مضافا إلى ما هو طريق محض (1) عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا.

=====

وقوله: «كما صح أن يؤخذ» إشارة إلى القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف و الطريقية لا الصفية، و لو قال: «و صح أن يؤخذ» ليكون عطفًا على قوله: «صح» كان أولى؛ لأن أخذ القطع على وجه الصفية و الكاشفية مترتب على قوله: «لما كان من الصفات الحقيقية...» الخ.

(1) إشارة إلى القسم الأول أعني: القطع الطريقي المحض، فيصير المجموع خمسة أقسام.

ثم ظاهر كلام المصنف «قدس سره» هو: إمكان جميع الأقسام المتصورة في القطع الموضوعي من دون محذور.

إلا إنه يظهر من المحقق النائيني «قدس سره» امتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية.

و ملخص ما أفاده في وجه الامتناع: هو أن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية مستلزم للجمع بين متنافيين؛ و ذلك فإن معنى أخذه في الموضوع على وجه الطريقية أن لثبوت الواقع المنكشف دخلا في تحقق الحكم، و معنى كونه تمام الموضوع: عدم دخل الواقع في تحقق الحكم؛ بل الحكم يترتب على القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن، و ليس هذا إلا الجمع بين المتناقضين.

و بعبارة أخرى: أن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية يستدعي لحاظ الواقع، و يكون النظر إليه في الحقيقة، و كونه تمام الموضوع يقتضي عدم لحاظ الواقع أصلا، و ليس هذا إلا الجمع بين المتناقضين. و يمكن أن يقال: إن هذا المحذور لا يختص بأخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقية؛ بل يلزم على تقدير أخذه جزء الموضوع على نحو الطريقية لاستلزامه أيضا الجمع بين اللحاظين الآلي و الاستقلالي؛ إذ لحاظ القطع نظرا إلى كونه جزء الموضوع استقلالي، و نظرا إلى كونه طريقا إلى الواقع آلي. فتدبر. و هذا يرجع إلى النقض فيكون جوابا نقضيا عن المحذور المذكور.

و هناك جواب آخر بالحل توضيحه: أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم و هو العلم الخارجي المتعلق بالأشياء لا مفهومه، فإن القاطع بخميرية مانع لا يرى إلا ذلك المقطوع به مع الغفلة عن قطعه، فضلا عن لحاظه استقلالا، نظير الناظر في المرآة لرؤية وجهه، فإنه لا يلتفت في هذا النظر إلى نفس المرآة هذا في مصداق العلم الذي لا شأن

له إلا إراءة الواقع ورفع الحجاب عنه.

وأما مفهوم العلم: فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه؛ بأن يجعل مفهومه - وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشفا تاما - موضوعا لحكم من الأحكام، إذ لا مانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعا لجواز الشهادة مثلا، فوقع الخلط بين المفهوم والمصدق.

وعليه: فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعي إلى أقسام أربعة لا يخلو من وجه، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 83».

ثم الاحتمالات و الصور المتصورة في القطع المأخوذ في الموضوع هي: اثنتان وثلاثون صورة؛ وذلك إن القطع الموضوعي على أربعة أقسام، وعلى جميع هذه الصور قد يكون ما يتعلق به القطع موضوعا وقد يكون حكما.

ثم صور تعلق القطع بالموضوع هي أربعة بمعنى: أن القطع قد يؤخذ في موضوع حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. وحاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة. وكذلك ما إذا كان متعلق القطع حكما، فقد يؤخذ في موضوع نفس حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. فحاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة.

فهناك ثمانية جداول أربعة منها جداول تعلق القطع بالموضوع، وأربعة منها جداول تعلق القطع بالحكم و عليك بالجداول.

ص: 52

## في جداول أقسام القطع

الجدول الأول في كون متعلق القطع موضوعا

ص: 53

الجدول الثاني في كون متعلق القطع موضوعا

ص: 54

الجدول الثالث في كون متعلق القطع موضوعا

ص: 55

الجدول الرابع في كون متعلق القطع موضوعا

ص: 56



الجدول الأول في كون متعلق القطع حكما

ص: 57

الجدول الثاني في كون متعلق القطع حكما

ص: 58

الجدول الثالث في كون متعلق القطع حكما

ص: 59

الجدول الرابع في كون المتعلق القطع حكما

ص: 60

ثم لا ريب (1) في قيام الطرق و الأمارات المعتبرة - بدليل حجيتها و اعتبارها - مقام هذا القسم (2)، كما لا ريب في عدم قيامها (3) بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام.

بل لا بد من دليل آخر (4) على التنزيل، فإن (5) قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما فجميع الصور و الاحتمالات في القطع المأخوذ في الموضوع هي اثنتان و ثلاثون صورة. فما في «منتهى الدراية» من أنها أربع و ستون صورة غير صحيح.

=====

ثم الصحيحة منها اثنا عشرة صورة، و الممتنعة منها عشرون صورة.

(1) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، الذي عرفت بعض الكلام فيه - و هو التعرض لبيان قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع - الفرق بين الطرق و الأمارات: أن الطرق كثيرا ما تطلق على الأدلة المثبتة للأحكام الكلية كخبر الثقة مثلا و الأمارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية كالبيئة مثلا. و كيف كان؛ فغرض المصنف من هذا الكلام هو:

التعرض لحكم من أحكام القطع و هو قيام الأمارات و الأصول مقامه و عدم قيامهما مقامه.

### قيام الأمارات المعتبرة مقام القطع الطريقي المحض لا إشكال فيه

(2) أي: القطع الطريقي المحض، فكما أنه إذا قطع بأن صلاة الجمعة واجبة و جب الإتيان بها، كذلك إذا قام خبر الواحد على وجوبها و جبت، و كما أنه لو علم بنجاسة مائع معين و جب الاجتناب عنه، كذلك إذا قامت البيئة على نجاسته و جب الاجتناب عنه؛ إذ معنى جعل الطريق و الأمانة بمنزلة القطع ترتيب آثار الواقع على مؤدياتهما، فدليل اعتبارهما يجعلهما بمنزلة القطع الطريقي.

(3) أي: الطرق و الأمارات. هذا إشارة إلى ما تقدم من المقام الثاني و هو بيان عدم قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية، فلا بد لإثبات قيامها مقامه من دليل آخر غير دليل اعتبارها. و قد تقدم وجه ذلك فراجع.

و المراد من الأقسام في قوله: «تلك الأقسام» هي الأقسام الأربعة للقطع الموضوعي.

(4) يعني: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل الخاص على تنزيل الأمارات منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفتية.

(5) تعليل لقوله: «كما لا ريب في عدم قيامها» و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 87» - أن مقتضى دليل حجية الأمانة كون الأمانة كالقطع في الحجية التي لا ترتب إلا على حيثية طريقية القطع؛ لا على حيثية كونه صفة من الصفات النفسانية، فدليل الحجية قاصر عن إثبات جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية.

للقطع بما هو حجة من (1) الآثار، لا له بما هو صفة (2) و موضوع، ضرورة (3): أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات.

و منه قد انقدح: عدم قيامها بذلك الدليل مقام (4) ما أخذ في الموضوع (5) على نحو

=====

(1) بيان للموصول في قوله: «ما للقطع».

(2) أي: لا ترتيب ما للقطع بما هو صفة من الآثار؛ بل ترتيب ما له بما هو كاشف من التنجيز و التعذير كما عرفت غير مرّة.

(3) تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعني: ضرورة: أن القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات و الصفات في عدم حجيتها و محرزيتها للواقع، فإذا فرض أن الشارع أخذ العلم في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة؛ كما ورد عن النبي «صلى الله عليه و آله و سلم»، و قد سئل عن الشهادة أنه قال: «هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد أو دع». و في موضوع حكم الركعتين الأوليين: العلم بما هو صفة خاصة أيضا، فلا يقوم في هذين الموردين شيء من الأمارات أو الظنون مقامه إلا بدليل خاص، كرواية حفص بن غياث الدالة على جواز الشهادة استنادا إلى اليد، و هي من الروايات المشهورة، رواها حفص بن غياث عن أبي عبد الله «عليه السلام»، قال له رجل: إذا رأيت شيئا في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال «نعم» قال الرجل: أشهد أنه في يده، و لا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم، قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «فلعله لغيره، من أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك، تقول بعد الملك: هو لي و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟»، ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «و لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» (1).

فالمستفاد من هذه الرواية: هو ثبوت التلازم بين جواز العمل و هو الشراء، و بين جواز الشهادة، فدلالة الرواية على جواز الاستناد إلى اليد في الشهادة واضحة.

(4) أي: مما ذكرنا من عدم قيام الأمارات و الطرق بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية؛ قد ظهر: عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف و الطريقية. هذا الكلام من المصنف إشارة إلى ما تقدم من المقام الثالث. و قد عرفت وجه ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(5) يعني: ظهر عدم قيام الأمارات بمجرد دليل حجيتها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف.

ص: 62

الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو (1) في الموضوع شرعا كسائر ما لها (2) دخل في الموضوعات أيضا (3)، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيهه، ودخله في الموضوع كدخله.

و توهم (4): كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة

=====

(1) أي: الكشف والطريقة.

(2) يعني: كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الأحكام، فكما أن دليل اعتبار الأمانة قاصر عن إثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن إثبات قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الكشف.

(3) وفي منتهى الدراية: الأولى تقديم هذه الكلمة على «في الموضوعات»؛ إذ المقصود: إن كان تنظير القطع الموضوعي بسائر ما له دخل في الموضوع في عدم قيام الأمانة مقامه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فإن القطع الموضوعي أيضا كسائر الصفات التي لها دخل في الموضوعات في عدم كفاية دليل اعتبار الأمانة لإثبات تلك الصفات»، بل لا حاجة إلى هذه الكلمة بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات».

و إن كان المقصود - كما هو الظاهر - تنظير المقام الثالث بالمقام الثاني، فكان المناسب أن يقال: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات على نحو الكشف أيضا». انتهى.

و الضمير في «كدخله» راجع على القطع.

و حاصل الكلام في المقام: أنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي شيء ما لم يتم دليل خاص غير دليل الحجية على تنزيل ذلك الشيء منزلة القطع الموضوعي على الكشف أو منزلة غير القطع، مما له دخل في موضوع الحكم.

فالمحصل مما ذكر: أن مختار المصنف هو عدم قيام الأمارات بنفس أدلة حجيتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة؛ لأن أدلة حجية الأمارات لا تثبت إلا بطريقة الشيء للموضوع أو الحكم، وإثبات الموضوعية للأمانة لا بد وأن يكون بدليل آخر.

(4) لعله إشارة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» بقوله: «بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل ذلك الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات والأصول العملية مقامه...» الخ، فلا بد أولا من توضيح هذا التوهم من الشيخ الأنصاري وثانيا:

من توضيح ردّه.

القطع، من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا: فاسد جدا.

=====

و أما توضيح التوهم فحاصله: أنه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع بحيثية الطريقة فقط، فإنه خلاف إطلاق دليل التنزيل، بمعنى: أن الأمانة بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا - أي: سواء كان أخذه على نحو الطريقة أو الصفتية - بدعوى إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع؛ من الطريقة التي أثارها تنجيز الواقع، و الموضوعية التي أثارها وجود الموضوع و تحققه، فإن إطلاق دليل اعتبار الأمانة ينزل الأمانة منزلة القطع في جميع آثاره و لوازمه المترتبة عليه؛ من كونه طريقا محضا و موضوعا بنحو الطريقة.

و الحاصل: أن محل النزاع بين الشيخ و المصنف «قدس سرهما» هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة، حيث إن الشيخ يرى قيام الأمانة مقامه بنفس دليل اعتبارها، و المصنف لم يلتزم به؛ بل أورد عليه بما سيأتي توضيحه.

و أما القطع الطريقي المحض فلا خلاف في قيام الأمانة مقامه، كما لا إشكال في عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفتي بنفس دليل اعتبارها. هذا تمام الكلام في توضيح التوهم.

و أما دفعه: فقد أشار إليه بقوله: «فاسد جدا».

و حاصل الدفع: أن مقتضى إطلاق دليل التنزيل و إن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية و الطريقة؛ إلا إن هذا الإطلاق ممتنع في المقام لاستلزامه اجتماع الضدين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن تنزيل شيء بمنزلة شيء آخر يتوقف على لحاظ كل من المنزل و المنزل عليه معا، و المنزل في المقام هو الأمانة، و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ: فتتزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأن مقتضى موضوعية الشيء هو استقلاله في اللحاظ، من دون كونه تبعا للغير، و تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير و هو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال و هو المنزل عليه في الحقيقة حينئذ، فلحاظ القطع آلي، و من الواضح: أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - و هو القطع - بلحاظين متضادين في إنشاء واحد بمعنى: أن



فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث (1) لا-بد في كل تنزيل منهما (2) من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما (3) في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بدهاة (4): أن النظر في حجيته و تنزله منزلة القطع في طريقيته في (5) الحقيقة إلى الواقع و مؤدى (6) الطريق، و في كونه (7) بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما.

=====

لحاظ القطع - و هو المنزل عليه - استقلالي نظرا إلى موضوعيته، و آلي نظرا إلى طريقيته، و هو محال لبدهاة: استحالة اجتماع الضدين. فالنتيجة: أن دليل حجية الأمانة قاصر عن إثبات التنزيلين معا، فلا بد أن يكون ناظرا إلى أحدهما، فلا وجه حينئذ للتشبه بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح فساد التوهم المذكور، و قد أشار إلى فساده بقوله: «فإن الدليل الدال...» الخ.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) تعليل لعدم وفاء الدليل إلا بأحد التنزيلين.

(2) أي: من التنزيلين.

(3) يعني: و لحاظ المنزل و المنزل عليه في أحد التنزيلين - و هو تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي - آلي، لأن لحاظهما حينئذ يكون بلحاظ الغير و هو المؤدى في الأمانة و الواقع في القطع، و في الآخر - و هو تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي - استقلالي كما هو مقتضى الموضوعية، فتزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما عرفت و هو محال.

(4) تعليل لكون النظر في أحدهما استقلاليا، و في الآخر آليا.

(5) متعلق بقوله: «النظر».

(6) عطف على «الواقع» يعني: أن المنزل عليه في الحقيقة حينئذ هو الواقع و المنزل هو مؤدى الأمانة، فلحاظ القطع و الأمانة يكون آليا، حيث إن لحاظهما آلة للحاظ الواقع و المؤدى.

(7) عطف على «حجيته»، و الضمير راجع إلى الشيء. يعني: و بدهاة أن النظر في كون الشيء بمنزلة القطع الموضوعي إلى نفس الأمانة و القطع، فيكون النظر حينئذ استقلاليا. و الضمير في «أنفسهما» راجع على الشيء - و هو الأمانة و القطع - يعني: أن

نعم؛ لو كان في البين (1) ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض: إنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذلك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتها إصابته (2) و خطئه (3) بناء (4) على استحقاق المتجري، أو...

=====

النظر بناء على هذا التنزيل يكون إلى ذاتهما لا إلى متعلقهما.

و الضمير في «بينهما» راجع إلى النظر الآلي و الاستقلالي أي: لا يمكن الجمع بينهما كما عرفت غير مرة.

(1) أي: نعم؛ لو كان في البين - على فرض مستحيل - «ما بمفهومه جامع بينهما» أي: بين التنزيلين، حتى يكون عند التنزيل النظر إلى الجامع «يمكن أن يكون» دليل واحد للتنزيل ناظر إلى الجامع «دليلا على التنزيلين»؛ تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و تنزيل الأمانة منزلة القطع، «و المفروض: أنه ليس» ما بمفهومه جامع بينهما؛ بل لا يعقل أصلا، «فلا يكون» دليل حجية الأمانة «دليلا على التنزيل إلا بذلك اللحاظ الآلي».

و الحاصل: أن قوله: «نعم» استدراك على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين، و حاصله: أن ما ذكر من لزوم محذور اجتماع اللحاظين إنما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهومي، و أما إذا كان بينهما جامع مفهومي، فلا يلزم هذا المحذور، و يكون الدليل الواحد دليلا على التنزيلين؛ لصحة إطلاقه الشامل لكلا النظيرين هذا.

و لكن وجود الجامع مجرد فرض؛ لأن لسان دليل الاعتبار - سواء كان تصديق الخبر أم حجيته أم إلغاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلا و من المعلوم: أن الخبر إما ملحوظ طريقا و كاشفا أو موضوعا، و لا يعقل اجتماع لحاظي الموضوعية و الطريقية في شيء واحد، فلا بد من أن يكون مسوقا بأحد اللحاظين.

قوله «يمكن» جواب «لو كان». و ضمير «إنه ليس» راجعا إلى الجامع و ليس هنا التامة، و معناها مجرد النفي يعني: و المفروض أن الجامع المفهومي معدوم.

(2) أي: بأن كانت صلاة الجمعة واجبة، و قامت الأمانة على وجوبها.

(3) أي: بأن لم تكن صلاة الجمعة واجبة مع قيام الأمانة على وجوبها.

(4) قيد لخطئه يعني: أن الاستحقاق في كلتا الصورتين مبني على كون المتجري مستحقا للعقاب؛ و إلا كان استحقاق العقوبة مختصا بصورة الإصابة و ضميرا إصابته و خطئه راجعان إلى الشيء المراد به الأمانة.

بذلك (1) اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون (2) مثله في دخله في الموضوع، و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

لا يقال (3): على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال (4): لا إشكال في كونه دليلا على حجتيه،...

=====

فالمتحصل: أن صحة العقوبة في صورة الإصابة واضحة لتنجز الواقع بقيام الدليل عليه. و أما صحة العقوبة في صورة المخالفة فإنما تكون بناء على استحقاق المتجري للعقاب.

(1) عطف على قوله: «بذاك اللحاظ الآلي».

(2) أي: فيكون الشيء - وهو الأمانة - مثل القطع في كونه دخيلا في الموضوع.

(3) غرض المستشكل: إثبات إجمال دليل اعتبار الأمانة، وعدم صحة التمسك به أصلا. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة؛ وهي أن المفروض: عدم كفاية دليل واحد لتنزيلين؛ بل لا بد من كون المراد بدليل التنزيل أحد التنزيلين لئلا يلزم اجتماع اللحاظين المتضادين في إنشاء واحد، و حينئذ: يلزم أن يكون دليل التنزيل مجملا إذ التنزيل الواحد مردد بين التنزيلين - و هما تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تنزيل الأمانة منزلة القطع - فلا يعلم أن أيهما مراد من الدليل.

إذا عرفت هذه المقدمة. فاعلم أنه لا يصح التمسك بدليل التنزيل على إثبات أحد التنزيلين؛ و ذلك لإجماله الناشئ من عدم قرينة على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي أيضا.

نعم؛ إذا قامت قرينة على خصوص أحد التنزيلين: صح التمسك به على ذلك، فالنتيجة: أنه لا وجه لما ذكر من أن دليل التنزيل إنما ينزل المؤدى منزلة الواقع.

(4) هذا دفع للإشكال، و توضيح الدفع يتوقف على مقدمة: وهي أن الأثر الظاهر للقطع هو طريقيته و حجتيه لا موضوعيته، و لهذا كلما نزل منزلته يكون ظاهرا في أنه نزل بلحاظ كاشفيته و طريقيته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة:

أن الأثر الظاهر للقطع هو الكشف و المرآتية، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهرا في تنزيلها منزلته في الطريقية لا في الموضوعية كما عرفت في المقدمة، فحينئذ: يترتب بنفس دليل اعتبار الأمانة آثار طريقية القطع عليها دون موضوعيته، فلا إجمال في دليل

فإن (1) ظهوره في إنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله (2) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام.

ولا يخفى: أنه لو لا ذلك (3)، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد - دال على إلغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما (4) أخذ في الموضوع على نحو حجية الأمانة أصلاً، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينة على خلافه. و حينئذ:

=====

فلا إشكال في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجية الشيء وهو الأمانة.

(1) تعليل لقوله: «لا إشكال» يعني: فإن ظهور دليل اعتبار الأمانة و تنزيها منزلة القطع في أن التنزيل إنما هو بحسب اللحاظ الآلي دون الاستقلالي مما لا شك فيه، وقد عرفت وجه الظهور وهو: أن أظهر آثار القطع الكشف و الطريقية، وهو يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقية لا الموضوعية.

(2) أي: تنزيل ذلك الشيء - أي: الأمانة - إلى نصب قرينة.

قوله: «من» متعلق بقوله: «يحتاج»، و الصواب تبديل كلمة «من» ب «إلى» بأن يقال:

«إلى نصب دلالة عليه»، و ضمير «عليه» راجع على تنزيله بحسب اللحاظ الآخر.

(3) أي: لو لا محذور امتناع اجتماع اللحاظين الآلي و الاستقلالي «لأمكن أن يقوم الطريق...» الخ.

و حاصل الكلام: أن المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو هذا المحذور و لولاه لأمكن القول بقيام الأمانة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس دليل اعتبارها؛ إذ بعد فرض إمكان الإطلاق في دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع. و ضمير «خلافه» راجع على الطريق.

(4) و الظاهر أن هذا الكلام تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ من التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي في قيام الأمانة مقامه، و بين القطع الموضوعي الصفتي في عدم قيامها مقامه، حيث قال: «و إن ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره...» الخ.

و وجه التعريض هو: أن المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي مطلقاً هو ما تقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلي، و هذا المحذور موجود في كل من القطع الموضوعي الصفتي و الطريقي، فلا وجه للتفصيل المزبور بين الموضوعي الطريقي

الصفئية، كان تمامه (1) أو قيده وبه (2) قوامه.

فتلخص مما ذكرنا (3): أن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلا.

و أما الأصول (4): فلا معنى لقيامها مقامه (5) بأدلتها أيضا غير الاستصحاب، لوضوح (6): أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الإشارة (7) - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا.

=====

و الموضوعي الصفئي بتجوز قيام الأمانة بنفس دليل اعتبارها مقام الأول دون الثاني، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 97».

(1) أي: سواء كان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع.

(2) أي: بالقطع قوام الموضوع.

(3) أي: من امتناع اجتماع الحافظين، فلا يصلح دليل الاعتبار إلا لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض كما عرفت.

(4) هذا إشارة إلى المقام الرابع، وهو بيان قيام الأصول مقام القطع.

### عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي

و حاصل الكلام في المقام: إن ما عدا الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع هذه الأصول هو الجهل بالأحكام، ومع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلا، ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقة إلى الواقع - الثابتة للعلم - من التنجيز والتعذير على الأصول؟

(5) يعني: فلا- معنى لقيام الأصول مقام القطع بأدلة الأصول أيضا، أي كما لا- تقوم الأمارات و الطرق مقام القطع الموضوعي «غير الاستصحاب»؛ فإنه يقوم مقام القطع الطريقي المحض كسائر الأمارات.

(6) تعليل لقوله: «فلا معنى لقيامها مقامه».

(7) حيث إن معنى قيام الأمانة مقام القطع باعتبار أنها طريق إلى الواقع.

كما أن القطع طريق إليه، و من المعلوم: أن البراءة و التخيير و الاحتياط ليست طرقا أصلا، و لا كاشفية لها ناقصا حتى تقوم مقام الكاشف الحقيقي؛ إذ «هي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا».

و بعبارة أوضح: أن الأمارات و الطرق كواشف جعلية عن الواقع، و لذا تقوم مقام

لا يقال (1): إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان.

فإنه يقال (2): أما الاحتياط العقلي: فليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف القطع الطريقي المحض؛ بخلاف الأصول فإنها لا طريقية لها، بل أحكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على طبقها حين اليأس عن وصول يده إلى الواقع علماً أو علمياً، فلو شك في مانع أنه حرام أم لا قالت البراءة العقلية و الشرعية: إن مرتكبه معذور، ولا تعين البراءة أنه خمرًا وليس بخمر، بخلاف خبر الواحد فإنه يقول: إنه خمر أو ليس بخمر والاستصحاب مثل الإمارات لكشفه عن الواقع ناقصًا، ولذا يقوم مقام القطع إذ ينزل الشك في البقاء منزلة اليقين بالبقاء في ترتيب ما له من الآثار، فهو واسطة بين الأصول والأمارات، ولذا يعبر عنه بعرض الأصول وفرش الأمارات، فيقدم على الأصول ويؤخر عن الأمارات، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 3، ص 323» مع تصرف منّا.

=====

(1) و حاصل الإشكال: أن القطع كما أنه مما ينتج به التكليف فكذلك الاحتياط مما ينتج به التكليف، فصح القول بقيام الاحتياط مقام القطع، كما صح ذلك في الاستصحاب، فيكون هذا الإشكال ناظرًا إلى ما منعه المصنف «قدس سره» من قيام غير الاستصحاب مقام القطع، فيقال: إن الاحتياط يقوم مقامه كالأستصحاب؛ إذ كما ينتج التكليف الواقعي بالقطع به ويستحق العقوبة على مخالفته و المثوبة على موافقته، كذلك ينتج بإيجاب الاحتياط فيقوم مقامه لفرض اشتراكه معه في أثره المهم و هو التنجيز، غاية الأمر: المراد بالقطع الذي يقوم بعض الأصول مقامه هو خصوص القطع الطريقي. و كلمة كان في قوله: «لو كان» التامة.

(2) هذا دفع للإشكال. و حاصل الدفع: أن الاحتياط إما عقلي وإما شرعي. و أما توضيح الجواب على الأول فيتوقف على مقدمة، وهي: أنه لا بد في قيام شيء مقام شيء و تنزيل أحدهما منزلة الآخر من لحاظ كل واحد من المنزل و المنزل عليه، و لازم ذلك: هو تعددهما و مغايرة المنزل و المنزل عليه، و كذلك لا بد من المغايرة بين المنزل و بين حكم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيل؛ كتنزل «الطواف بالبيت» منزلة «الصلاة»، فإن الطواف مغاير لأحكام الصلاة الثابتة له ببركة التنزيل كمغايرته لنفس الصلاة، و كذا الحال في قيام خبر الثقة مقام القطع في التنجيز مثلاً، فإن الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزلة القطع، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح تنزيل الاحتياط العقلي منزلة القطع؛ إذ ليس الاحتياط العقلي إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف و صحة العقوبة على المخالفة، و ليس شيئاً آخر يقوم مقام القطع في هذا الحكم، فلا مغايرة بين الاحتياط العقلي و بين

وصحة العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم (1).

وأما النقلي: فالزام الشارع به - وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع - إلا إنه لا نقول به في الشبهة البدوية، و لا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم (2).

ثم لا يخفى (3) أن دليل الاستصحاب...

=====

التنجيز، وقد عرفت اعتبارها في المقدمة.

فالمتحصل: أنه ليس الاحتياط العقلي إلا نفس التنجز الثابت المقطع، فالمغايرة المعبرة في التنزيل مفقودة في الاحتياط العقلي.

وأما الاحتياط الشرعي فحاصل الكلام فيه: أن إلزام الشارع بالاحتياط وإن كان موجبا لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته، و كان هذا الإلزام الشرعي مغايرا للتنجز أيضا، ولذا صح تنزيهه منزلة القطع على خلاف الاحتياط العقلي، حيث إنه عين التنجز كما مر، إلا إن هذا الإلزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض، و لا وجود له في الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعا في الشبهات البدوية وإن قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الناشئة من فقدان النص.

وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي: فالاحتياط فيها وإن كان ثابتا، لكنه عقلي وليس بشرعي وقد عرفت وجه عدم قيام الاحتياط العقلي مقام القطع.

(1) أي: التنجز وصحة العقوبة على المخالفة.

(2) لعله إشارة إلى: إن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعي لا يمنع عن قيامه مقام القطع عند من يقول به في الشبهات البدوية.

أو إلى: أن الاحتياط الشرعي ثابت في بعض الموارد، كما في تردد القبلة في الجهات الأربع، فإن الاحتياط الموجب للقطع بالامثال يوجب تكرار الصلاة إلى أكثر من أربع جهات؛ بأن يأتي بها إلى نفس النقاط أيضا، لكن رواية خراش تدل على الاكتفاء بالأربع فهذا احتياط حكم به الشرع.

أو إشارة إلى قيام جميع الأصول العملية مقام القطع، بمعنى: أن البراءة تقوم مقام القطع بعدم التكليف، و الاحتياط يقوم مقام القطع بالتكليف و التخيير يقوم مقام القطع بالتخيير.

(3) هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام القطع، وإنه كالأمانة يقوم مقام القطع الطريقي المحض فقط.

و حاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 102» - أن دليل الاستصحاب لا يفي بقيامه مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة؛ كعدم وفاء دليل اعتبار الأمانة بذلك





أيضا (1) لا- يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا (2)، و أن مثل (لا- تنقض اليقين) لا- بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن (3)، أو بلحاظ نفس اليقين (4).

و ما ذكرنا في الحاشية (5) - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع كما تقدم، فدلليل الاستصحاب مثل قوله: «عليه السلام»: «و لا تنقض اليقين أبدا بالشك» (1) لا بد أن يكون ناظرا إلى تنزيل الشك في البقاء منزلة القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، و لا يعقل أن يكون ناظرا إلى كلا التنزيلين؛ لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم.

=====

(1) أي: كدليل اعتبار الأمانة.

(2) أي: سواء كان تمام الموضوع أم جزؤه، و سواء كان أخذه على نحو الصفية أم على نحو الطريقية.

(3) فيكون لحاظ القطع آليا.

(4) فيكون لحاظ القطع استقلاليا، و على الأول: يكون استصحاب وجوب الصلاة - في مثال: إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق - موجبا للإتيان بالصلاة فقط و لا يكون موجبا للتصدق. هذا بخلاف الفرض الثاني - و هو لحاظ القطع استقلاليا - حيث يكون استصحاب وجوب الصلاة موجبا للتصدق فقط؛ لا للإتيان بالصلاة، و إنما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد اللحاظين لما عرفت غير مرة من: استحالة الجمع بينهما في لحاظ واحد، و إنما نقول بالأول دون الثاني لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقية و الكاشفية لا الموضوعية.

(5) مقصوده: تصحيح قيام الأمانة و الاستصحاب مقام القطع الموضوعي و الطريقي بنفس دليل اعتبارهما.

و حاصل ما أفاده المصنف: هو أن أدلة الأمانات متكفلة لتنزل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يلزم هناك إلا لحاظ واحد آلي، غايته: تلك الأدلة بالدلالة الالتزامية العرفية تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، من دون احتياج اللحاظ الاستقلالي، فيترتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط. ثم قال: بأن هذا لا يخلو من تكلف بل تعسف.

فقوله: «لا يخلو من تكلف» خبر لقوله: «و ما ذكرنا في الحاشية»، فلا بد أولا من

ص: 72

تقريب ما ذكره في حاشيته على الرسائل في وجه تصحيح لحاظ واحد لإثبات صحة كلا التنزيلين من دون حاجة إلى اللحاظين الآلي و الاستقلالي.

و ثانيا: من بيان وصفه هذا الوجه بالتكليف أولا و التعسف ثانيا.

و أما حاصل ما أفاده في الحاشية في وجه تصحيح قيام الأمانة أو الاستصحاب مقام القطع الموضوعي إذا كان جزء الموضوع فيتوقف على مقدمة، و هي: أن الموضوع المقيد بالقطع - كما هو المفروض في مورد قيام الأمانة مقام القطع - يكون مركبا من جزئين و هما - القطع و الواقع - فحينئذ: إثبات كلا التنزيلين و إن لم يصح بالدلالة المطابقة؛ بأن يكون التنزيلان في عرض واحد إلا إنه يصح بالدلالة الالتزامية؛ بأن يكون أحد التنزيلين في طول الآخر بمعنى: أن لدليل اعتبار الأمانة دلالتين إحداهما: مطابقة، و الأخرى:

التزامية.

أما الأولى: فهي دلالة بالمطابقة على تنزيل المؤدى في الأمانة و المستصحب في الاستصحاب منزلة الواقع.

أما كون هذا التنزيل مطابقياً: فلما عرفت من: أن أظهر آثار القطع هو الكشف و الطريقة، و هذا يوجب ظهور دليل التنزيل في كون التنزيل بحسب الطريقة و الكاشفية، فيكون المنزل عليه هو الواقع و المنزل هو المؤدى و المستصحب.

و أما الأخرى: فيه دلالة بالالتزام على تنزيل الأمانة منزلة القطع الذي له دخل في الموضوع، بدعوى الالتزام العرفي بين تنزيل المؤدى و المستصحب منزلة الواقع، و بين تنزيل الأمانة و الشك منزلة القطع، حيث إن التنزيل لما كان شرعياً - و بدون الأثر الشرعي يصير لغوا - فلا بد من الالتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدى و المستصحب منزلة الواقع على تنزيل الأمانة و الشك في البقاء منزلة القطع بالواقع الحقيقي دلالة التزامية من باب دلالة الاقتضاء؛ لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغوية على هذه الدلالة الالتزامية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على فرض تعدد الدلالة لا يلزم اجتماع اللحاظين، لأن لزوم اجتماعهما مبني على وحدة الدلالة. و إليك توضيح ذلك في ضمن مثال:

إذا شككنا في مائة مائع مع كريتته، فاستصحب مائته لا يغني عن استصحاب كريتته، كما أن استصحاب كريتته لا يغني عن استصحاب مائته فهناك احتمالات:

1 - ما أحرز الجزءان بالوجدان.

2 - ما أحرز بالتعبد لكن كان التعبد بكل في عرض التعبد بالآخر.

ص: 73

3 - ما أحرز أحدهما بالتعبد الملازم عرفا لإحراز الآخر.

والمقام من هذا القبيل بمعنى: أن الدليل لو نزل مؤدى الأمانة أو المستصحب منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل الأمانة - و هي القطع الجعلي - منزلة القطع الحقيقي، فيكون دليل التنزيل دالا- بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، من دون احتياج إلى اللحاظ الاستقلالي، فلا يلزم هناك إلا لحاظ واحد آلي فيترتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط.

فإذا قام خبر الواحد أو الاستصحاب على وجوب الصلاة يترتب عليه وجوب التصديق الذي يكون موضوعه وجوبها مع القطع به فتدبر.

فالمتحصل: أنه لا يلزم حينئذ الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد لكون أحد اللحاظين في طول الآخر. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما في الحاشية. وتركنا تطويل الكلام في المقام تجنباً عن التطويل الممل.

بقي الكلام في وجه وصف هذا الوجه في الكفاية بالتكلف أولاً، وبالتعسف ثانياً.

وأما وجه التكلف: فهو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن التنزيل الثاني ليس من قبيل اللازم البين للتنزيل الأول، ولا من قبيل اللازم غير البين وإنما هو نتيجة صون فعل الحكيم عن اللغوية، وهو فرع شمول دليل الاستصحاب للمورد؛ بل هو أول الكلام لاحتمال اختصاصه بما إذا كان القطع طريقاً محضاً كما هو مورد بعض الروايات.

الثاني: هو إمكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم إلى أذهان العرف، فليس هناك لزوم عرفي حتى تصح دعوى الملازمة العرفية، فلا يدل دليل الاعتبار إلا على ترتيب آثار القطع - بما هو طريق وكاشف - على الأمانة أو الاستصحاب.

وأما التعسف فوجهه: لزوم الدور الذي أشار إليه بقوله: «فإنه لا يكاد يصح...» إلخ.

وأما توضيح الدور: فيتوقف على مقدمة وهي بيان أمور:

الأول: أن التنزيل الشرعي لا يصح إلا في ظرف ترتب الأثر الشرعي على المنزل.

الثاني: إذا كان الأثر مترتباً على الموضوع المركب كالماء الكر، فلا- بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحراز الموضوع بكلا- جزأيه بالوجدان، أو أحدهما بالوجدان والآخر

بالتعبد، أو كليهما بالتعبد. و الأول واضح. و أما الثاني: فكما إذا أحرز المائبة بالوجدان و الكريّة بالتعبد بأن شك في الكرية، فتحرز باستصحاب الكرية.

و أما الثالث - بأن يحرز الجزء بالتعبد في عرض الآخر - فكما إذا كانت المائبة و الكرية مشكوكتين فيستصحب كل في عرض الآخر؛ لعدم المانع من شمول الدليل للجزئين في عرض واحد؛ لكن هذا في غير المقام. و أما في المقام: فشمول الدليل للجزئين في عرض واحد محال؛ لما عرفت من: استلزامه الجمع بين اللحاظين.

الثالث: إذا كان أحد التنزيلين في طول الآخر؛ بأن يكون التنزيل الثاني منكشفاً بالدلالة العرفية من التنزيل الأول.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح في المقام شمول الدليل للجزئين في عرض واحد؛ لاستلزامه المحال و هو الجمع بين اللحاظين.

و أما إذا كان التنزيلان طوليين؛ بأن كان تنزيل أحد الجزئين مستلزماً لتنزيل الجزء الآخر، فلا يصح أيضاً؛ لاستلزامه الدور حينئذ في مقام دلالة الدليل، فإن إجراء الأصل أو الأمانة - لإحراز الجزء الأول - متوقف على كون هذا الجزء ذا أثر؛ لما عرفت في الأمر الأول من عدم إجرائهما فيما لا أثر له، و كون هذا الجزء ذا أثر يتوقف على وجود الجزء الآخر، إذ ما لم يجتمع الجزآن لم يتحقق المركب الذي هو ذو أثر، و وجود الجزء الآخر متوقف على إجراء الأصل أو الأمانة - لفرض أن الجزء الثاني يثبت بالجزء الأول المفاد للأصل أو الأمانة للملازمة بينهما - و هو دور ظاهر.

مثلاً: إذا كان الأثر لمقطوع الخمرية، فاستصحب الخمرية متوقف على كونه ذا أثر، و كونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الآخر و هو القطع بالخمير التعبدي، و ثبوت القطع بالخمير التعبدي متوقف على إجراء الاستصحاب في الخمر، فإجراء الاستصحاب في الخمر متوقف على إجراء الاستصحاب في الخمر بالواسطة، فهو دور مضمّر.

و المتحصل: أن تنزيل المستصحب منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع؛ لكون الأثر مرتباً على المركب من الواقع و العلم به، و المفروض: أن تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع يتوقف على تنزيل المستصحب منزلة الواقع، فيكون أحد التنزيلين موقوفاً على الآخر.

و تطويل الكلام في المقام إنما هو لعدم خلوّ عبارة المصنف عن الإغلاق.

و كيف كان؛ فدعوى كفاية دليل اعتبار الأمانة لكلا التنزيلين في غير محلها.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «فإنه لا يكاد...» الخ تعليل لعدم خلو ما ذكره في الحاشية من التكلف؛ بل التعسف. و الضمير للشأن قوله: «أو قيده بما هو كذلك» أي: بما هو جزؤه أو قيده، مثل تقييد الذات بالعدالة بالنسبة إلى جواز الاقتداء و الشهادة وغيرهما من الآثار.

قوله: «بلحاظ أثره» يعني: حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع.

قوله: «إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان».

ففي مثال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق» لا يحكم بوجوب التصديق بمجرد إحراز وجوب الصلاة إلا بعد حصول القطع بوجوبها؛ لأن الأثر الشرعي - وهو وجوب التصديق - مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به. وفي الموضوع المقيد - مثل عدالة زيد - لا يجري استصحاب العدالة إلا بعد إحراز ذات الموضوع و هو زيد الحي، مثلا، إذ لو لم يحرز ذاته فلا فائدة في استصحاب عدالته؛ لكون الأثر و هو جواز الاقتداء مترتبا على الحي العادل، و كذلك جواز التقليد.

قوله: «أو بتنزيله في عرضه» عطف على الوجدان.

قوله: «و أما إذا لم يكن كذلك» استدراك على قوله: «فيما كان جزؤه الآخر...» الخ، و اسم «يكن» ضمير راجع على جزئه الآخر، و المشار إليه بقوله: «كذلك» هو كونه محرزاً بالوجدان أو التنزيل.

و المقصود: أنه لا بد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه - من أحد أمرين إما إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أي: المقيد - بالوجدان، أو إحرازه بالتعبد أي: بتنزيله في عرض تنزيل جزئه الأول أو قيده. و أما إذا لم يكن جزؤه الآخر أو ذاته - أعني المقيد - محرزاً بالوجدان أو محرزاً بالتنزيل عرضاً؛ بأن كان محرزاً في طول الجزء الأول و من لوازمه، كما في مثال القطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، فلا يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب الذي هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أو قيده دليلاً على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته، فيما إذا لم يكن هذا الجزء الآخر أو الذات محرزاً بالوجدان، أو محرزاً بالتعبد أو بدليل آخر مستقلاً.

و على هذا: فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيله فيما لم يكن محرزاً...» الخ.

وقد تحصل من جميع ما ذكر: أنه لا بد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه من إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أعني: المقيد - إما بالوجدان، وإما بدليل يدل على تنزيلهما معا بالمطابقة، فيما إذا كان جزؤه الآخر أو الذات في طول الجزء الأول أو القيد، وإلا - فإن لم يحرز الجزء الآخر أو الذات بالوجدان ولا بدليل يدل على تنزيلهما معا ولا بدليل آخر مستقل - لم يمكن إحرازه بدليل الأمانة التي مؤداها كوجوب الصلاة في المثال المتقدم، الذي هو الجزء الأول من الموضوع؛ لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه.

قوله: «فلا يكاد» جواب قوله: «و أما إذا لم يكن كذلك».

قوله: «فيما لم يكن» متعلق بقوله: «فلا يكاد يكون»، والمراد بالموصول هو الموضوع، واسم «يكن» ضمير راجع إلى الجزء الآخر، يعني: إذا لم يكن الجزء الآخر من الموضوع أو ذاته محرزا لا - حقيقة ولا - تعبدا، ولم يكن دليل مستقل على إحرازه لم يكن دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلا على إحرازه؛ لما عرفت من استلزامه الدور لو أريد إحرازه بنفس دليل الأمانة أو الاستصحاب.

و من هنا ظهر: أن قوله «قدس سره»: «فيما لم يكن محرزا» إلى قوله: «دليلا عليه أصلا» مستدرك و تكرار، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 114».

قوله: «لم يكن دليل الأمانة» جواب قوله: «و فيما لم يكن دليل...» الخ.

يعني: أنه إن كان هناك دليل يدل مطابقة على تنزيل كلا الجزئين فلا إشكال، وإلا فدليل الأمانة لا يدل على تنزيل الجزء الآخر التزاما؛ لما عرفت: من إشكال الدور.

قوله: «فإن دلالة» تعليل لقوله: «لم يكن»، يعني: فإن دلالة دليل الأمانة على تنزيل مؤداها منزلة الواقع «تتوقف على دلالة...» الخ.

قوله: «بالملازمة» متعلق بقوله: «دلالة»، يعني: أن دلالة دليل الأمانة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع تتوقف على دلالة بالملازمة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

وجه الملازمة: أن الأثر الشرعي مترتب على القطع بالواقع الحقيقي؛ لا - على المؤدى بما هو، و حينئذ فدلالة الدليل على أن المؤدى كالواقع تستلزم دلالة على أن المؤدى كالقطع بالواقع الحقيقي، ليرتب الأثر الشرعي عليه، و تنزيل القطع كذلك يتوقف على تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الأمانة قطعاً تعبدياً بالواقع

و القطع، و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف؛ بل تعسف.

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا، أو تنزيله في عرضه و أما إذا لم يكن كذلك:

فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزا حقيقة، و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه على ما عرفت - لم يكن دليل الأمانة دليلا عليه أصلا، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة. و لا دلالة كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيدا، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم، و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف (1).

=====

التنزيلي، فمعنى تعلق الأمانة بالمؤدى: تعلق القطع بالواقع، فدلالة الدليل على تنزيل المؤدى موقوفة على دلالة التزاما على تنزيل الأمانة منزلة القطع، هذا إثبات التوقف من أحد الطرفين.

و أما إثباته من الطرف الآخر فقد أشار إليه بقوله: «فإن الملازمة» الخ يعني: و لا دلالة لدليل الأمانة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي؛ إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى. وجه هذا التوقف - أي: توقف دلالة على تنزيل القطع على دلالة على تنزيل المؤدى - ظاهر؛ لأن الأولى التزامية و الثانية مطابقية، و ضمير «دلالته» راجع إلى دليل التنزيل.

(1) المشار إليه هو التوجيه المذكور في حاشية الرسائل، أي: لو تم التوجيه المذكور نظرا إلى الإشكال المذكور لعم جميع أقسام القطع، و قوله: «لو» إشارة إلى امتناع تمامية التوجيه المذكور، نظرا إلى الإشكال المزبور من استلزامه الدور على ما عرفته، و مع الغرض عن هذا الإشكال و تسليم تمامية ذلك التوجيه فمقتضاه: قيام الأمانة و الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض و الموضوعي بأقسامه الأربعة؛ لأنه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتنزيلين - أحدهما: بالمطابقة، و الآخر: بالالتزام - لا مانع من التعميم المزبور أصلا. هذا.

ثم إن قوله: «و لا اختصاص له...» الخ، قرينة على أن المراد بالقطع الذي جعله موردا لقيام الأصول مقامه، وعدمه هو القطع الطريقي.

وقد تحصل مما ذكره المصنف: صحة قيام الأمانة بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، وعدم صحة قيامها بها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 117».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أقسام القطع خمسة؛ لأن القطع الموضوعي على أربعة أقسام:

1 - تمام الموضوع. 2 - جزء الموضوع. 3 - على نحو الطريقة. 4 - على نحو الصفية.

وبعد ضم القطع الطريقي المحض إليها يصير المجموع خمسة أقسام.

وأما الفرق بين أقسام القطع الموضوعي فهو من جهتين:

الأولى: الفرق بين القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة، وبين ما أخذ فيه على نحو الصفية.

الثانية: بين ما أخذ تمام الموضوع و ما أخذ جزء الموضوع.

أما الفرق من الجهة الأولى: فمعنى أخذ القطع على نحو الطريقة: أخذه فيه باعتبار كونه طريقا إلى ما تعلق به، وكاشفا عنه.

وأما أخذه على نحو الصفية فمعناه: أخذه في الموضوع بوجوده الخاص.

وأما الفرق من الجهة الثانية: فمعنى أخذ القطع تمام الموضوع هو ثبوت الحكم عند وجود القطع، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا.

وأما معنى أخذه جزء الموضوع: فهو ثبوت الحكم عند كون القطع مطابقا للواقع؛ لأن المفروض: أن القطع هو جزء الموضوع، وجزؤه الآخر هو الواقع.

2 - قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع.

فيقع البحث في مقامات:

1 - قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.

2 - عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية.

3 - عدم قيامها مقام القطع المأخوذ فيه على نحو الطريقة.



#### 4 - عدم قيام الأصول العملية مقام القطع الموضوعي أصلاً.

فأما البحث في المقام الأول: فلا شك في قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد أدلة اعتبارها هو إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فتنزل الأمارات بعد إلغاء احتمال الخلاف بأدلة اعتبارها بمنزلة القطع، فيترتب عليها ما يترتب عليه من الحكم العقلي وهو التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ؛ لأن المراد بقيامها مقامه هو ترتيب أثره عليها.

وأما المقام الثاني: - أعني: عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية - فلأن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الأمانة، فلا يجعل الأمانة صفة القطع؛ بل دليل اعتبار الأمانة يجعلها كالقطع في الطريقة لا في الصفية.

نعم؛ يمكن قيامها مقامه بالدليل الخاص، لا بدليل الاعتبار. وهذا خارج عن محل الكلام.

وأما المقام الثالث: - أعني: عدم قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة - فلأن أدلة اعتبار الأمارات لا تثبت لها مزيد من كونها كالقطع في الكشف عن الواقع، فلا تثبت كونها موضوعات للأحكام.

وأما المقام الرابع: - أعني: قيام الأصول مقام القطع الطريقي المحض - فما عدا الاستصحاب لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فلا وجه لقيامها مقامه؛ إذ مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً. ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقة إلى الواقع - من التنجيز والتعذير - على الأصول؟

3 - الاحتمالات و الصور المتصورة في القطع الموضوعي هي: اثنتان و ثلاثون صورة؛ وذلك لأن القطع الموضوعي على أربعة أقسام، و على جميع هذه الصور قد يكون ما يتعلق به القطع موضوعاً، وقد يكون حكماً.

ثم صور تعلق القطع بالموضوع هي أربعة، بمعنى: أن القطع قد يؤخذ في موضوع نفس حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. و حاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة.

و كذلك ما إذا كان متعلق القطع حكما، فمجموع الصور و الاحتمالات هي اثنتان و ثلاثون صورة بين صحيحة و ممتنعة فراجع الجداول.

4 - توهم: أنه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع من حيث الطريقية، فإنه خلاف إطلاق دليل التنزيل، و مقتضى الإطلاق: هو قيامها مقام القطع مطلقا فاسد جدا؛ لأن مقتضى إطلاق دليل التنزيل و إن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية و الطريقية، إلا- إن هذا الإطلاق ممتنع في المقام؛ لاستلزامه اجتماع الضدين، فإن تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي يستدعي لحاظ القطع استقلالا، و تنزيلها منزلة القطع الطريقي يستدعي لحاظه آلة للغير، و هو الواقع المتكشف به.

و من الواضح: أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد.

نعم؛ لو كان في البين على فرض مستحيل ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليل واحد دليلا على التنزيلين؛ ولكن وجود الجامع مجرد فرض؛ إذ لا يعقل بين الضدين.

5 - لا- يقال: إنه لا يصح على هذا التمسك بدليل التنزيل على إثبات أحد التنزيلين؛ لإجماله الناشئ من عدم قرينة على تعيين أحد التنزيلين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام الطريق أيضا.

فإنه يقال: إن الظاهر للقطع طريقيته لا موضوعيته، فكلما نزل منزلته يكون ظاهرا في أنه نزل بلحاظ كاشفيته و طريقيته، فإشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة: أن الأثر المترتب على القطع هو باعتبار الكشف و الطريقية، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهرا في تنزيلها منزلته في الطريقية لا في الموضوعية.

6 - توهم: قيام الاحتياط مقام القطع في تنجز التكليف، فالاحتياط كالأستصحاب يقوم مقام القطع؛ لاشتراكه مع القطع في أثره المهم و التنجيز؛ مدفوع: بأن الاحتياط العقلي ليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف، و ليس شيئا آخر يقوم مقامه في هذا الحكم العقلي.

مع أنه يعتبر في التنزيل المغامرة بين المنزل و المنزل عليه، و هذا مفقود في الاحتياط العقلي.

و أما الاحتياط الشرعي - و هو إلزام الشارع به - فهو و إن كان موجبا للتنجيز فصح تنزيله منزلة القطع؛ إلا إن الاحتياط الشرعي مجرد فرض لا يقول بوجوبه أحد من

7 - خلاصة ما أفاده المصنف في الحاشية في تصحيح قيام الأمارات و الاستصحاب مقام القطع الموضوعي و الطريقي بلحاظ واحد في التنزيل، من دون حاجة إلى لحاظين:

الآلي و الاستقلالي، كي لا- يمكن الجمع بينهما: أن دليلي اعتبار الأمانة و الاستصحاب ينزلان المؤدى و المستصحب منزلة الواقع بالمطابقة، فإذا نزلًا منزلة الواقع بالمطابقة نزل القطع بهما منزلة الواقع بالملازمة، فيترتب على القطع بهما ما يترتب على القطع بالواقع، فإذا قامت الأمانة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة، و قد نزل دليل اعتبار الأمانة هذا الوجوب الذي قامت عليه الأمانة منزلة الوجوب الواقعي بالمطابقة، فالقطع بهذا الوجوب التنزيلى يكون منزلاً منزلة القطع بالوجوب الواقعي بالملازمة، فيترتب عليه ما يترتب على القطع بالوجوب الواقعي من التصديق بدرهم في المثال المعروف. و المصنف وصف ما في الحاشية في الكفاية بالتكلف و التعسف.

أما وجه التكلف: فهو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و بين القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع؛ إذ التنزيل الثاني ليس من قبيل اللازم البين و لا غير البين.

و أما وجه التعسف: فهو لزوم الدور، بتقريب: أن تنزيل مؤدى الأمانة أو المستصحب منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع التعبدى منزلة العلم بالواقع؛ لكون الأثر مترتباً على المركب من الواقع و العلم به، و المفروض: أن تنزيل القطع التعبدى منزلة القطع بالواقع يتوقف على تنزيل المستصحب أو المؤدى منزلة الواقع، فيكون أحد التنزيلين موقوفاً على الآخر. هذا دور واضح.

8 - رأى المصنف «قدس سره»:

1 - أقسام القطع خمسة.

2 - وقوع الأمارات المعتمدة و الاستصحاب من الأصول العملية مقام القطع الطريقي المحض.

3 - عدم وقوع الأمارات المعتمدة و الأصول العملية مقام القطع الموضوعي مطلقاً.

4 - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي في موضوع نفس حكم متعلقه و لا في موضوع مثل حكم متعلقه، و لا في موضوع ضد حكم متعلقه.

5 - صحة أخذ القطع الموضوعي في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه.

6 - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع ذلك الحكم، أو في

إشارة

الأمر الرابع (1):

لا- يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، و لا مثله (2) للزوم اجتماع المثليين، و لا ضده للزوم اجتماع الضدين.

=====

موضوع مثله أو ضده.

7- صحة أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع مخالف ذلك الحكم.

امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

(1) الغرض من بيان هذا الأمر: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام»، و لا فرق في ذلك بين أقسام القطع الموضوعي، فإن جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنعة؛ للزوم الدور بتقريب: أن الحرمة - في المثال المذكور - موقوفة على العلم بها لكونه موضوعا لها، و توقف كل حكم على موضوعه بديهي، و العلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها؛ إذ لا- بد من وجود حكم يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، و هو موقوف على العلم، و هذا دور و نتيجته: توقف الشيء على نفسه، فالحرمة موقوفة على نفسها و هو مستحيل.

(2) يعني: لا- يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل ذلك كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومة لا نفسها»، بمعنى: أن الحرمة المجعولة ثانيا ليست نفس الحرمة المجعولة لذات الخمر أولا؛ بل مثلها، و ذلك للزوم اجتماع المثليين، و هو في الاستحالة كاجتماع الضدين.

فقوله: «للزوم اجتماع المثليين» تعليل لعدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوع مثل هذا الحكم.

توضيح اجتماع المثليين - في المثال المذكور - أن العلم بحرمة الخمر إذا جعل موضوعا لحرمة أخرى مثلها لزم اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد و هو الخمر و اجتماع المثليين ممتنع.

و كذلك لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ضد هذا الحكم؛ بأن يكون العلم بحرمة شيء موضوعا لصد حرمة و هو حليته مثلا، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال»؛ للزوم اجتماع الضدين، بتقريب: أن الخمر المعلوم حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحلية لزم تعلق حكمين متضادين - و هما الحرمة و الحلية - بموضوع واحد و هو الخمر، و من البديهي: امتناع اجتماع المتضادين في موضوع واحد،

نعم (1)؛ يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

و أما الظن (2) بالحكم: فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع وقد أشار إليه بقوله: «و لا ضده؛ للزوم اجتماع الضدين».

=====

(1) استدراك على ما ذكره من امتناع أخذ القطع بحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

و توضيح ذلك بعد مقدمة قصيرة و هي: أن للحكم مراتب و هي: مرتبة الاقتضاء و مرتبة الإنشاء و مرتبة الفعلية و مرتبة التنجز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من عدم الإمكان إنما هو في الحكم الفعلي؛ بأن يكون العلم بالحرمة مثلا موضوعا لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها. و أما إذا كان الحكم المعلوم إنشائيا فلا مانع من أخذ القطع بالحكم بهذه المرتبة الإنشائية موضوعا لنفس ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلا هذه الأمور»، فيكون العلم بالحكم بمرتبة الإنشائية موضوعا لنفس هذا الحكم بمرتبة الفعلية، و كذا الحال في المثل و الضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر فالخمر حرام عليك فعلا حرمة مماثلة»، أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاء يباح لك فعلا شربه»، و كما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن فهو ذلك حلال فعلا»، و لا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلا لتعدد المرتبة.

ثم إن المناط في مثلية الحكم الذي تعلق به القطع هو: كون الحكم المماثل ناشئا عن ملاك غير ملاك الحكم الذي تعلق به القطع.

وقد تحصل من كلمات المصنف «قدس سره» أمران:

الأول: عدم صحة أخذ القطع موضوعا لحكم يكون نفس متعلقه و لا مثله و لا ضده.

الثاني: صحة أخذ القطع بمرتبة حكم موضوعا لمرتبة أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جملة مما يتعلق بأخذ القطع بحكم في موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده، كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 120».

(2) الغرض من هذا الكلام: بيان حال الظن بالحكم، و أنه كالقطع به في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم؛ ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعا لمثل ذلك ذلك أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 121» - أن الظن بالحكم وإن كان

نفس ذلك الحكم المظنون، إلا إنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان.

إن قلت (1): إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا؛ بأن يكون الظن متعلقا كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعا لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال:

=====

«إذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة»؛ للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع، إلا إن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن، وذلك للفرق الواضح بين الظن و القطع، وهو: أن القطع لما كان موجبا لانكشاف الواقع بتمامه؛ بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلا لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلا كان أو ضدا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه لما لم يكن كاشفا عن الواقع كاشفا تاما، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون أو مضاد له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثلة للحرمة المظنونة، أو مباح. والضمير في «معه» راجع على الظن بالحكم، وكذلك الضمير «في مورده» راجع على الظن بالحكم.

(1) هذا إشكال على دعوى جواز الظن بحكم موضوعا لحكم آخر مثله أو ضده، نظرا إلى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري مع الظن، فيكون ناظرا إلى ما ذكر من الفرق بين القطع و الظن في إمكان أخذ الظن بحكم موضوعا لمثل ذلك الحكم أو ضده، دون القطع.

و حاصل الإشكال: هو عدم الفرق بين الظن و القطع، فكما لا يصح جعل مثل الحكم المقطوع أو ضده إذا كان فعليا؛ لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضدين، فكذلك لا يصح جعل مثل الحكم المظنون أو ضده فيما إذا كان الحكم المظنون فعليا؛ لاستلزامه اجتماع الحكمين الفعلين المتماثلين أو المتضادين في موضوع واحد وهو محال، مثلا: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر حكما فعليا له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعلية موضوعا لحرمة مماثلة أو للإباحة المضادة لها؛ لاجتماع المثليين أو الضدين؛ إذ الخمر مثلا يصير ذا حكمين متماثلين أو متضادين. نعم؛ لا بأس بأخذ الظن بحكم فعلي لموضوع في موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالنخل لك حلال أو حرام»، كما كان أخذ القطع بحكم لموضوع في موضوع حكم آخر كقوله: «إذا علمت بوجوب الصلاة فالتصدق واجب».

فالمتحصل: أنه لا يصح أخذ الظن بحكم فعلي موضوعا لحكم آخر فعلي مثله أو

بالحكم الفعلي لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده؛ لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل.

قلت (1): يمكن أن يكون الحكم فعليا، بمعنى: أنه لو تعلق به القطع على ما هو ضده؛ لكونه مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين كمورد القطع؛ النعل بالنعل.

=====

(1) هذا جواب عن الإشكال المذكور. توضيح الجواب يتوقف على مقدمة: وهي:

أن الفعلية تتصور على قسمين:

أحدهما: أن يكون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد، وصارت مخالفته موجبة لاستحقاق المؤاخذة عقلا، مع عدم إرادة المولى أو كراهته به، وتسمى هذه المرتبة من الفعلية بالفعلية غير التامة، وتكون برزخا بين الإنشائية التي لا يتنجز معها الحكم بقيام الحجة عليه، وبين الفعلية التامة التي يكون معها الإرادة والكراهة.

ثانيهما: أن يكون الحكم مقرونا بالإرادة والكراهة، فيكون تاما في البعث والزجر، وتسمى هذه المرتبة بالفعلية التامة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الظن كالقطع بالنسبة إلى الحكم الفعلي التام، فكما لا يمكن أخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده فكذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم الفعلي التام في موضوع مثله أو ضده، فلا فرق بين القطع والظن كما عرفت في الإشكال.

وأما الفعلي غير التام: فيمكن أخذ الظن بحكم في موضوع مثله أو ضده؛ لأن الحكم المظنون إن كان فعليا بالمعنى الثاني - وهو المقرون بالإرادة والكراهة - لكان تعلق الإرادة والكراهة بهذا الحكم الفعلي منافيا لتعلق إرادة أو كراهة أخرى به. وأما إذا كان المراد بالفعلية المعنى الأول - «أعني: لو تعلق به القطع لتنجز» من دون إرادة أو كراهة - فيمكن أن يؤخذ الظن بحكم في موضوع مثله أو ضده؛ إذ لا ضير حينئذ في اجتماع الحكمين الفعليين - كما هو المفروض في المقام - مثلا: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر فعلية - بمعنى: تنجزها بالقطع من دون كراهة الشارع - فلا بأس باجتماعها مع الإباحة أو الكراهة الفعلية.

فالمتحصل: أنه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعا لحكم آخر فعلي مثله أو ضده، فإن الفعلي الذي تعلق به الظن وإن كان على فرض وجوده فعليا، بمعنى: أنه حكم لو تعلق به العلم لتنجز، ولكنه غير منجز لعدم تعلق العلم به، والفعلي الذي قد

عليه (1) من الحال لتنجز، واستحق على مخالفته العقوبة، و مع ذلك (2) لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن؛ بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى.

=====

أخذ الظن موضوعاً له فعلياً منجزاً لتحقيق موضوعه، فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) الضمير راجع على الموصول في «ما هو»، والمراد به: الحال يعني: أن الحكم المظنون فعلياً بفعلية غير منجزة، و تنجزه يكون بالعلم به، بخلاف الحكم الثاني الذي موضوعه الحرمة المظنونة، فإنه حكم فعلي بفعلية منجزة، و لا تنافي بين الحكم المنجز وغيره حتى يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، و على هذا فعبارة المتن لا تفي بالمقصود، فالأولى سوقها هكذا: «قلت: إنما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم فعلي مثله أو ضده إذا كانت الفعلية في كليهما بمعنى واحد، و هو كون الحكم بحيث إذا تعلق به القطع لتنجز و استحق على مخالفته العقوبة... و أما إذا اختلف معناها فيهما؛ بأن أريد بها في الحكم المظنون الفعلية غير المنجزة، و في الثاني الفعلية المنجزة، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين لتعدد الرتبة فيهما.

(2) أي: مع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول - و هو أنه لو تعلق به العلم لتنجز - «لا يجب على» المولى «الحاكم» بهذا الحكم الفعلي «رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن» رفع جهله، «أو بجعل لزوم الاحتياط عليه»، يعني: لا يجب رفع عذر المكلف برفع جهله تكويناً مع الإمكان، أو بجعل وجوب الاحتياط عليه حفاظاً على الواقع فيما أمكن الاحتياط، كما في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ «بل يجوز» مع عدم رفع عذره، و عدم جعل الاحتياط عليه «جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه» أي: إلى ذلك الحكم الفعلي «تارة، و إلى ضده أخرى».

و وجه الترتيب بكلمة «بل»: أنه قد يكلف المولى إلى الأصول العقلية بلا تصرف جديد، و هذا أو هن من جعل الأصل كوجوب الاحتياط كما لا يخفى.

و كيف كان؛ فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين؛ فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلي غير التام موضوعاً لحكم فعلي مماثل أو مضاد للحكم المظنون، فيكون قوله: «بل يجوز» إشارة إلى آثار الفعلية بالمعنى الأول - و هو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز - إذ بعد فرض عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به، و عدم وجوب رفع جهله تكويناً على المولى،



و لا يكاد يمكن مع القطع به (1) جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم (2).

إن قلت (3): كيف يمكن ذلك و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين؟

=====

و لا جعل وجوب الاحتياط على المكلف لا مانع من جعل أصل مرخص في الارتكاب، أو أمانة كذلك - منخضة كانت أم مصيبة - إلى الحكم الواقعي الفعلي بهذا المعنى، فلا منافاة بين هذا الفعلي وبين جعل حكم آخر مثله أو ضده، وبهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيحييء إن شاء الله تعالى فانتظر.

و يمكن أن يكون قوله: «و مع ذلك...» الخ إشارة إلى دفع ما ربما يتوهم من أن الحكم الذي تعلق به الظن إذا كان فعليا؛ بحيث لو علم به لتتجز، فلما ذا لا يرفع الحاكم عذر المكلف برفع جهله تكويننا لو أمكن كي يأتي به ويمثله، أو يجعل له الاحتياط فيما أمكن كي يدركه و لا يفوته؟

و حاصل الدفع: أنه لا يجب على الحاكم رفع ذلك الجهل، مع أن الحكم فعلي لا نقص فيه سوى أنه لم يتعلق به العلم ليتتجز؛ بل يجوز للحاكم جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، و إلى خلافه أخرى؛ و ذلك لحكمة مقتضية للجعل هي أهم من درك الواقع.

(1) أي: بالحكم الفعلي يعني: لا يمكن مع القطع جعل حكم آخر مثله أو ضده.

و الوجه في عدم إمكان جعل حكم آخر، مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع القطع؛ لانكشاف الواقع به فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع المثليين أو الضدين. بخلاف الظن، فإن رتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فجعله حينئذ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثليين؛ لتعدد رتبتهما باختلاف الفعلية فيهما.

(2) لعله إشارة إلى عدم صحة فعلية الحكم بالمعنى الأول، أو إشارة إلى عدم إجدائها - بعد تسليمها - في دفع التنافي المذكور، نظرا إلى نظر العرف السطحي؛ وإن كان مجديا في دفع التنافي عقلا، لاختلاف رتبتهما بحسب النظر العقلي الدقي.

(3) يعني: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا مع جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة و إلى ضده أخرى؟ و هل هو إلا مستلزم لاجتماع المثليين أو الضدين؟ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو جعل حكم آخر يعني: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أمانة مؤدية إلى الحكم المظنون تارة و إلى ضده أخرى؟ و ليس هذا إلا مستلزم لاجتماع

قلت (1): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى (2) - أي لو قطع به من باب الاتفاق (3) لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورده (4) بمقتضى الأصل أو الأمانة (5)، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به؛ على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

=====

المثلين في صورة الإصابة، واجتماع الضدين في صورة الخطأ.

(1) دفع للإشكال المذكور، وحاصل الدفع: ما تقدم في الجواب عن الإشكال السابق من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثلين أو الضدين؛ لأن الحكم الواقعي فعلي غير منجز، والحكم الآخر الذي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة أو بمقتضى دليل قد أخذ في موضوعه الظن بالحكم فعلي منجز، فلا تنافي بينهما.

(2) أي: الفعلي غير التام.

(3) أي: بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف، أو إيجاب الاحتياط عليه.

(4) أي: في مورد الحكم.

(5) أي: لعدم استلزامه اجتماع إرادتين أو إرادة وكراهة، فإن الفعلي غير التام بمقتضى الواقع لا ينافي الفعلي التام بمقتضى الأمانة والأصل. وبتعبير آخر: أن مؤدى الأمانة والأصل حكم فعلي، ويمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا أيضا بمعنى: تنجزه لو علم به، ولا منافاة بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعلية أحدهما بهذا المعنى.

وكيف كان؛ فإن الحكم الفعلي غير التام لا ينافي حكم الأصل والأمانة، ولا حكما أخذ في موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام. وضمير «به» راجع على الحكم، و«من التحقيق» بيان للموصول في «ما سيأتي».

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من بيان هذا الأمر: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

مثال الأول: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام».

وجه الامتناع: لزوم الدور؛ لأن الحرمة موقوفة على العلم بها لكونه موضوعا لها، والعلم بها موقوف على وجودها قبل العلم بها، فالعلم موقوف على الحكم، وهو موقوف على العلم، وهذا دور واضح.

و مثال الثاني: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام مثل تلك الحرمة المعلومة».

وجه الامتناع: لزوم اجتماع المثليين و هو في الاستحالة كاجتماع الضدين.

و مثال الثالث: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال».

وجه الامتناع: لزوم اجتماع الضدين.

2- يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم - كالقطع بالحكم الإنشائي - في موضوع مرتبة أخرى منه - كالمرتبة الفعلية - كأن يقال: إذا علمت بإنشاء وجوب القصر على المسافر وجب عليك فعلا القصر.

وكذا الحال في المثل و الضد؛ بأن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر فالخمر حرام عليك فعلا حرمة مماثلة»، أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاء يباح لك فعلا شربه».

3- بيان حال الظن بالحكم وأنه كالقطع في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده؛ لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، لأن القطع لما كان موجبا لانكشاف الواقع بتمامه؛ بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلا لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلا كان أو ضدا.

هذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه لما لم يكن كاشفا عن الواقع كشفا تاما، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون أو مضاد له، فيصح أن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر حرام مماثلة للحرمة المظنونة أو مباح».

4- وإشكال عدم الفرق بين الظن و القطع في استلزام كليهما لاجتماع المثليين أو الضدين، فكما لا يصح جعل مثل الحكم المقطوع أو ضده إذا كان فعليا؛ لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضدين، فكذلك لا يصح جعل الحكم المظنون أو ضده فيما إذا كان فعليا؛ لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضدين؛ مدفوع: بأنه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعليّ موضوعا لحكم آخر فعليّ مثله أو ضده؛ لاختلاف الحكمين الفعلين.

فإن الفعلي الذي تعلق به الظن وإن كان على فرض وجوده فعليا بمعنى: أنه لو تعلق به العلم لتنجز، ولكنه غير منجز؛ لعدم تعلق العلم به، و الفعلي الذي قد أخذ الظن موضوعا له فعليّ منجز لتحقق موضوعه، فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة، فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

5- إن قلت: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا مع جعل أصل أو أمارة

إشارة

الأمر الخامس (1):

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمر الاعتقادية؛ مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى؛ إذ ليس هذا إلا مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضدين؟

=====

قلت: لا بأس باجتماع الواقعي الفعلي بالمعنى التعليقي مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة.

وجه عدم البأس: هو ما تقدم من اختلاف الرتبة بين الحكمين الفعليين، فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين؛ إذ يعتبر في استحالة اجتماع المثليين أو الضدين: اتحاد الحكمين المتمثلين أو المتضادين من حيث الرتبة أيضاً؛ كاتحادهما من حيث الزمان والموضوع ونحوهما كما في علم الميزان.

- 6

رأي المصنف «قدس سره»:

1 - عدم إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، ولا في موضوع مثل ذلك الحكم، ولا في موضوع ضده؛ للزوم الدور و اجتماع المثليين أو الضدين، والكل محال عقلاً.

2 - جواز أخذ القطع بحكم في مرتبة في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده في مرتبة أخرى.

3 - عدم أخذ الظن بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

4 - إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

في وجوب الموافقة الالتزامية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: هو التعرض لوجوب الموافقة الالتزامية وعدمه بعد حكم العقل بوجوب الموافقة العملية.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام من الالتزام فنقول: إنه لا شك في وجوب الالتزام بمعنى: الإيمان بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أي:

الالتزام بكل ما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» من الأصول والفروع إنما هو من لوازم الإيمان بنبوته ورسالته «صلى الله عليه وآله وسلم»، وهذا مما لا نزاع فيه.

وإنما النزاع بوجود الالتزام بمعنى: عقد القلب على الأحكام الشرعية؛ كالوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام الخمسة. ثم ما ذكره المصنف - حيث قال: في تفسير الموافقة الالتزامية: «و التسليم له اعتقادا و انقيادا» - وإن كان ينطبق على المعنى الأول؛ إلا

ص: 91

بحيث كان له امتثالان و طاعتان، إحداهما: بحسب القلب و الجنان، و الأخرى:

بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه؛ بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.

الحق هو الثاني لشهادة الوجدان (1) الحاكم في باب الإطاعة و العصيان بذلك، إنه يريد منه الالتزام بالمعنى الثاني و هو عقد القلب؛ و ذلك لخروج المعنى الأول عن محل النزاع قطعا. هذا مخلص الكلام في تحرير ما هو محل الكلام في المقام.

=====

ثم الفرق بين الموافقة العملية و الموافقة الالتزامية هو: اختصاص الأولى بالأحكام الإلزامية كالوجوب و الحرمة، هذا بخلاف الموافقة الالتزامية، فإنها لا تختص بالأحكام الإلزامية، بل تجري في غيرها.

و كيف كان؛ فيقع الكلام في أنه هل تجب الموافقة الالتزامية كما تجب الموافقة العملية عقلا؛ «بحيث كان له امتثالان و طاعتان، إحداهما: بحسب القلب و الجنان، و الأخرى:

بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي؟».

فحاصل كلام المصنف في المقام هو: أن تنجز التكليف هل يقتضي عقلا و جوب إطاعتين إحداهما: عملية و الأخرى: التزامية، و حرمة مخالفتين كذلك أم لا يقتضي إلا و جوب إطاعة واحدة و هي العملية و حرمة مخالفة كذلك؟

و قد اختار المصنف عدم و جوب الموافقة الالتزامية حيث قال: «الحق هو الثاني» يعني:

عدم اقتضاء تنجز التكليف و جوب الموافقة الالتزامية.

(1) هذا استدلال على ما اختاره المصنف من عدم اقتضاء تنجز التكليف لوجوب الموافقة الالتزامية. و حاصله: أن مناط استحقاق العقوبة - و هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه - مفقود في المخالفة الالتزامية؛ إذ المفروض: أن الغرض من التكليف - و هو إحداث الداعي في نفس العبد إلى إيجاد ما فيه المصلحة الداعية إلى التشريع - متحقق على فرض الموافقة العملية و إن لم تتحقق الموافقة الالتزامية؛ لأن العقل لا يرى العبد الممثل عملا تحت الخطر و إن لم يكن ملتزما لحكم المولى اعتقادا.

نعم؛ عدم التزامه اعتقادا بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبودية؛ لا انحطاطه عن أصلها؛ لكن النقصان عن مزايا العبودية و عدم الفوز بها لا يوجب استحقاق العقوبة، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو الهتك و عدم المبالاة بأحكام المولى، و هو مفقود في من يمثل أحكام المولى عملا، و لا يوافقها التزاما. و هذا ما أشار

و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المشوبة دون العقوبة، و لو لم يكن مستسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له، و إن (1) كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده؛ لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيته التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك (2): أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف إليه بقوله: «و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد...» الخ.

=====

(1) كلمة «إن» وصلية، يعني: «و إن كان ذلك» أي: عدم التسليم و الالتزام و الانقياد «يوجب تنقيصه و انحطاط درجته» أي: العبد «لدى سيده» المطلع على حاله. هذا ما يظهر من كلام المصنف؛ و لكن الظاهر من الآيات و الروايات هو لزوم الالتزام شرعا.

فمن الآيات: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ (1)، فإن الإيمان بالكتاب عبارة عن الالتزام بأحكامه أصولا و فروعاً.

و من الروايات: ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا قَالَ:

«الصلاة عليه و التسليم له في كل شيء جاء به» (2).

و من المعلوم: أن أحدا لو قال: أنا ملتزم بأحكام النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و لكن أواقفه عملا لم يكن ممن يسلم له «صلى الله عليه و آله و سلم»؛ إلا إن المستفاد من الآيات و الروايات: هو لزوم الالتزام بالمعنى الأول أعني التسليم بكل ما جاء به النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و هو خارج عن محل الكلام كما عرفت.

(2) المقصود من هذا الكلام: هو عدم الملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية - على تقدير تسليمه - و بين وجوب الموافقة العملية و انفكاكهما في بعض الموارد، كما في دوران الأمر بين المحذورين، ضرورة: أن الموافقة القطعية العملية غير مقدورة للعبد مع تمكنه من الموافقة الالتزامية فيه؛ لإمكان الالتزام بما هو حكم الله تعالى في الواقعة؛ إذ لا يشترط في الموافقة الالتزامية معرفة الحكم الملتزم به بعينه؛ بل يكفي في تحققها معرفة الحكم و لو إجمالا، فيعقد القلب عليه، فلا ملازمة بين الإطاعتين، فتجب الموافقة

ص: 93

1- النساء: 136.

2- بحار الأنوار 2: 88/204، عن المحاسن.

متمكنا منها (1) لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لا متناعهما؛ كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، والالتقاد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت؛ وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

و إن أبيت (2) إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، ولما (3) وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام الالتزامية، ولا تجب الموافقة العملية القطعية، ولا تحرم المخالفة كذلك، لعدم القدرة عليهما.

=====

(1) أي: من الموافقة الالتزامية. قوله: «لا متناعهما» تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعي العملي، وعدم الحرمة كذلك يعني: أن عدم القدرة أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقة العملية القطعية و الحرمة عن المخالفة، كذلك قوله: «للتمكن» تعليل لقوله: «تجب» يعني: تجب الموافقة الالتزامية - ولو مع عدم التمكن من الموافقة العملية - للقدرة على الموافقة الالتزامية؛ بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعا وإن لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة؛ بل يكفي الالتزام بما هو عليه واقعا.

(2) المقصود من هذا الكلام: هو فرض عدم تمكن العبد من الموافقة الالتزامية كما لا يتمكن من الموافقة العملية، وذلك فيما إذا وجب الالتزام بحكم بخصوص عنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة، ولا - يكفي الالتزام بالجامع بين الوجوب و الحرمة، ولا بما هو الثابت بالواقع.

وبعبارة أخرى: وإن أبيت إلا عن لزوم الموافقة الالتزامية التفصيلية لم تجب حينئذ الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحذورين، وذلك لعدم تمكن المكلف منها؛ إذ المفروض: عدم كفاية الالتزام الإجمالي واعتبار العلم التفصيلي بالحكم الموجب؛ لانتفاء القدرة على كل من الموافقة الالتزامية والعملية، فتسقط الموافقة الالتزامية كالعلمية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) عطف على قوله: «لما كانت»، وقد ذكر المصنف جملة من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، الأول: ما أشار إليه بقوله: «لما كانت موافقته...» الخ. والثاني: ما أشار إليه بقوله: «لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا».

وحاصله: أنه لا يجب على المكلف الالتزام بشيء من الحكمين لا خصوص الوجوب ولا خصوص الحرمة؛ لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، ومن



بضد التكليف عقلا (1) ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة (2)، مع (3) ضرورة: أن التكليف - لو قيل باقتضائه للالتزام - لم يكف مقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخييرا.

=====

المعلوم: أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - وهو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأسا؛ بل لا محذور في عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم القدرة عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسنا، فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحا؛ لأنه تشريع محرم.

(1) قيد لمحذور الالتزام، والمراد من المحذور: هو التشريع.

(2) قيد «ليس»، والمراد بمحذور عدم الالتزام به: هو المعصية.

(3) هذا إشارة إلى اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، و حاصله: أنه يرد على وجوب الأخذ بأحدهما المعين من خصوص الوجوب أو الحرمة إشكالان:

أحدهما: محذور التشريع؛ لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، وهو الذي أشار إليه بقوله: «فإن محذور الالتزام...» الخ.

ثانيهما: أن التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام فلا يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا؛ لا الالتزام به أو بضده تخييرا.

و الحاصل: أنه - بناء على عدم كفاية الموافقة الالتزامية الإجمالية - لا بد من الالتزام بارتفاع وجوبها؛ كارتفاع وجوب الموافقة العملية.

و توهم: أنه لا- بد إما من وجوب الالتزام بكلا- الحكمين في الدوران بين المحذورين - الوجوب و الحرمة - لتوقف الموافقة القطعية الالتزامية عليه، أو الالتزام بأحدهما بالخصوص تخييرا؛ لإناطة الموافقة الاحتمالية به فاسد.

أما الأول: فلعدم معقوليته؛ إذ مع العلم بعدم كون أحدهما مرادا له «سبحانه و تعالى» لا ينقدح في نفس العاقل التزام جدي بكل واحد منهما بعينه، هذا مضافا إلى استلزامه - بعد تسليمه - للمخالفة القطعية؛ لعلمه بعدم كون أحدهما حكما له تعالى.

و أما الثاني: فلدورانه بين المحذورين؛ لأنه إذا اختار الوجوب و التزم به بعينه، فإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب أيضا، فلا بأس بهذا الالتزام، و لم يتوجه إليه محذور، و إن كان هو الحرمة فقد شرع و وقع في محذور التشريع. و كذا القول إذا اختار الحرمة و التزم بها، فالالتزام بأحد الحكمين عينا إما واجب و إما حرام.

و من هنا (1) قد انقده: إنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية (2) أو الموضوعية (3) في أطراف العلم لو كانت (4) جارية مع قطع النظر عنه.

كما لا يدفع بها (5) محذور عدم الالتزام به؛ بل الالتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه

=====

## جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

(1) يعني: و من اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه وبعنوانه - بناء على أصل الاقتضاء - دون التخيير بينه و بين ضده قد ظهر: أن وجوب الالتزام ليس مانعا عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، إذا كانت بنفسها - مع قطع النظر عن وجوب الموافقة الالتزامية - جارية فيها؛ بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، و لم يمنع عن جريانها مانع آخر. و الوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله.

و بالجملة: فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلا لا يكون وجوب الالتزام - فيما لا يعلم التكليف تفصيلا - ثابتا؛ حتى يمنع عن جريان الأصول.

(2) كأصالة الإباحة فيما أمره بين الوجوب و الحرمة؛ كالدعاء عند رؤية الهلال إذا فرض دوران حكمه الكلي بين الوجوب و الحرمة.

(3) كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا-فعلا- و لا تركا بوطء المرأة المعيّنة في زمان معيّن، فيما إذا ترددت من وجب و طيها بالحلف من وجب ترك و طيها به.

(4) فلو لم تجر فيها الأصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام - كالعلم الإجمالي على قول أو المخالفة العملية - كان عدم جريانها مستندا أيضا إلى ذلك المانع؛ لا إلى وجوب الالتزام، فوجوب الالتزام ليس مانعا عن جريان الأصول؛ «لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه» أي: عن وجوب الالتزام.

(5) أي: بالأصول الحكمية و الموضوعية. هذا إشارة إلى ضعف ما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره» في المقام؛ من دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية.

و حاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أنه فرق بين الأصول في الشبهة الحكمية، و بين الأصول في الشبهة الموضوعية - بناء على لزوم الالتزام بالحكم - بأن الأصول الحكمية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي؛ لأن جريانها موجب للمخالفة العملية.

هذا بخلاف الأصول الموضوعية، فإنها تجري و تخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام؛ لأنها رافعة لموضوع وجوب الالتزام، و هو الحكم الذي يجب الالتزام به، مثلا:

المرأة المرددة بين من حرم و طيها بالحلف و بين من وجب و طيها به تخرج عن موضوع



حينئذ أيضا إلا على وجه دائر (1)؛ لأن جريانها موقوف على محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

=====

حكمي التحريم و الوجوب رأسا بوسيلة أصالة عدم تعلق الحلف وطبيها، و عدم تعلقه بترك وطبيها.

فلا يلزم من جريانها طرح الحكم و رفعه عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه؛ بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، حيث إن الأصول الموضوعية ناظرة إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، و من المعلوم: قصور أدلة الأحكام عن هذا النظر، حيث إنها في مقام الحكم للموضوع على فرض وجوده.

وعليه: فإذا جرى استصحاب عدم تعلق الحلف بوطء المرأة المعيّنة، أو استصحاب عدم تعلقه بتركه لم يكن ذلك طرحا لدليل وجوب الوفاء باليمين؛ بل تخرج المرأة حينئذ عن المرأة التي تعلق بها، كما عرفت. فالأصول الموضوعية رافعة لموضوع وجوب الالتزام.

هذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، و ليس مخرجا لمجره عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره» من الفرق بين الأصول الحكمية و الموضوعية.

(1) هذا ردّ من المصنف على الشيخ الأنصاري «قدس سره».

و حاصل ما أفاده المصنف في ردّ الشيخ الأنصاري: أن محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي - بناء على وجوب الالتزام - لا يدفع بإجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية؛ لأن جريان الأصل لدفع محذور عدم الالتزام بالتكليف مستلزم للدور؛ و ذلك لأن جريان الأصل موقوف على عدم ترتب محذور في عدم الالتزام بالحكم الواقعي، بسبب جريان الأصل؛ إذ لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأصول للعلم حينئذ بمخالفة بعضها للواقع.

و عدم المحذور موقوف أيضا على جريانها: إذ المقصود: نفي المحذور بجريانها الراجع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأصول موقوف على عدم المحذور، و عدم المحذور متوقف على جريانها.

فالمتحصل: أن جريان الأصل يتوقف على عدم وجوب الالتزام؛ لأنه مناف له و عدم ثبوته يتوقف على جريان الأصل فيلزم الدور.

اللهم إلا أن يقال (1): إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتران في الأطراف، و معه لا محذور فيه؛ بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلا إن الشأن (2) في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية.

=====

(1) هذا استدراك على قوله: «كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به»، و دفع للدور المذكور، و تصحيح لكلام الشيخ الناظر إلى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل.

و حاصل ما أفاده في هذا الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 141» - أن حكم العقل بلزوم الموافقة للالتزامية إن كان منجزا غير معلق على شيء؛ بأن يكون العلم الإجمالي بالتكليف علة تامة لفعليته الحتمية الموجبة لحكم العقل بلزوم الالتزام به كان للدور المذكور حينئذ مجال. و أما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة للالتزامية معلقا على عدم مانع؛ كالترخيص في ارتكاب الأطراف و جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال ارتفع محذور عدم الالتزام ببركة الأصول بدون غائلة الدور؛ لأن الأصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام؛ إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصول.

و أما جريان الأصول: فلا يتوقف على شيء أصلا فلا دور أصلا.

و لهذا قال المصنف: «و معه لا محذور فيه» أي: و مع الترخيص الكاشف عن عدم فعلية الواقع لا محذور في عدم الالتزام؛ بل ولا محذور في الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعي، و هو الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصل؛ كالتزام بحلية شرب التتن التي هي حكم فعلي ظاهري يقتضيه الأصل مع فرض حرمة واقعا.

(2) و حاصل الكلام في المقام: أنه لا إشكال في جريان الأصول من ناحية حكم العقل بلزوم الالتزام؛ لكون حكم العقل بلزوم الالتزام تعليقا، لكن إنما الإشكال في جريان الأصول لأجل عدم المقتضي في أطراف العلم الإجمالي؛ و ذلك لما ثبت في محله من اعتبار الأثر العملي في جريان الأصول؛ لأنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، فبدون الأثر العملي لا مقتضي لجريانها، و من المعلوم: عدم ترتب أثر عملي على جريانها في المقام؛ لأن المكلف في موارد دوران الأمر بين المحذورين إما فاعل و إما تارك، و على كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقة و المخالفة، فلا يوجب جريان الأصل أمرا زائدا

مضافاً: إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه (1)؛ للزوم التناقض في مدلولها (2) على تقدير شمولها، كما ادّعاها شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»، وإن كان (3) محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

=====

على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للأصول فيما دار حكمه بين الوجوب والحرمة.

وقد أشار إلى وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بقوله: «مع عدم ترتب أثر عملي عليها».

(1) أي: لأطراف العلم الإجمالي. هذا إشارة إلى وجه آخر لعدم جريان الأصول، و مرجع هذا الوجه إلى قصور أدلة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي.

وحاصل هذا الوجه: هو لزوم التناقض بين صدر أدلة الاستصحاب وذيلها، على فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ لأن مقتضى مقتضى الصدر - وهو قولهم «عليهم السلام» - «لا- تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهارة، فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الذيل - وهو قولهم «عليهم السلام»: «لكن تنقضه بيقين آخر - هو وجوب نقض اليقين بالطهارة بالعلم الإجمالي المذكور؛ لكونه فرداً ليقين آخر، ومن المعلوم: أن الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي وهو عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك، مثلاً: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فاستصحاب طهارة كل منهما - بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسة أحدهما - يناقض وجوب البناء على نجاسة واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، ومع تناقض الصدر والذيل وعدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي خالياً عن الدليل.

(2) أي: مدلول الأدلة.

(3) أي: وإن كان ما ذكره الشيخ «قدس سره» «محل تأمل ونظر»؛ لإمكان أن تكون فعلية الأحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي، و يكون حال العلم الإجمالي حال الشبهة البدوية، كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة، فإنه مع العلم الإجمالي بوجود الحكم قد أذن الشارع بارتكاب الأطراف. وقال المصنف في تعليقه على الكتاب: بجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام من الالتزام: لا شك في وجوب الالتزام بمعنى التسليم والإيمان بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» من الأصول والفروع؛ لأنه من لوازم الإيمان بنبوته ورسالته، وإنما الكلام والنزاع في وجوب الالتزام بمعنى عقد القلب على الأحكام الشرعية؛ كالوجوب والحرمة ونحوهما من الأحكام الخمسة.

ثم الفرق بين الموافقة العملية والموافقة الالتزامية هو: اختصاص الأولى بالأحكام الالتزامية دون الثانية.

2 - هل تجب الموافقة الالتزامية كما تجب الموافقة العملية عقلا؛ بأن يكون هناك امتثالان وطاعتان إحداهما: بحسب القلب والجنان، و الأخرى: بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما؛ ولو مع الموافقة عملا. أو لا؟

وقد اختار المصنف عدم وجوب الموافقة الالتزامية، واستدل عليه: بشهادة الوجدان؛ لأن مناط استحقاق العقوبة - وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه - مفقود في المخالفة الالتزامية.

وما يظهر من بعض الآيات والروايات من وجوب الالتزام هو الالتزام بالمعنى الأول، الخارج عن محل الكلام؛ دون الالتزام بالمعنى الثاني.

3 - إنه لا ملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية، وبين الموافقة العملية - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية - وذلك لانفكاكهما في بعض الموارد كدوران الأمر بين المحذورين، حيث لا تجب الموافقة العملية لكونها غير مقدورة للمكلف، وتجب الموافقة الالتزامية لكونها مقدورة له.

نعم؛ لا يقدر المكلف على الموافقة الالتزامية أيضا فيما إذا وجب الالتزام بكل حكم بعنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة أو نحوهما، فلا تجب حينئذ الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحذورين؛ لعدم قدرة المكلف على الموافقة الالتزامية، فتسقط كالموافقة العملية.

4 - أن لزوم الالتزام - على تقدير لزومه - لا يكون مانعا عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، ولم يمنع عن جريانها مانع آخر كالمخالفة العملية. والوجه فيه ما عرفت؛ من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله. نعم؛ لو كان هناك مانع آخر

عن جريانها كان عدم جريانها مستندا إلى ذلك المانع لا إلى وجوب الالتزام.

5 - الإشكال على ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام؛ من دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية الجارية، فتخرج هذه الأصول مجراها عن موضوع الحكم ففي المرأة المرددة بين من حرم وطئها بالحلف وبين وجب وطئها به تجري أصالة عدم تعلق الحلف بوئها، وعدم تعلقه في ترك وطئها، وتخرج المرأة عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فينتفي الحكم بوجوب الالتزام بانتفاء موضوعه.

و حاصل إشكال المصنف عليه: أن إجراء الأصول لا يكاد يدفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي؛ لأن جريان الأصل مستلزم للدور؛ لأن جريان الأصل يتوقف على عدم المحذور، وعدم المحذور يتوقف على جريان الأصل.

6 - ويمكن أن يقال في دفع الدور المذكور: إن للدور المذكور مجال إذا كان حكم العقل بلزوم الالتزام منجزا غير معلق على شيء.

وأما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية معلقا على عدم مانع؛ كالترخيص من الشارع في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي، فيرتفع محذور عدم الالتزام ببركة الأصول بدون لزوم الدور؛ لأن الأصول حينئذ ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام؛ إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصل.

إلا إن الشأن في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي؛ لعدم شمول أدلة الأصول أطراف العلم الإجمالي؛ «للزوم التناقض في مدلولها»، بتقريب: أنه لو شمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» لأطراف العلم الإجمالي بأن كان كل من المشتبهين داخلا في صدر الرواية؛ - لكونه مشكوك الحرمة - لزم أن يكون كل منهما حلالا للشك في حرمة و حراما للعلم الإجمالي بالحرمة، فيشمله الصدر و الذيل فيلزم التناقض.

- 7

## رأي المصنف «قدس سره»:

1 - عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

2 - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية وجبت الموافقة الالتزامية؛ حتى مع عدم لزوم الموافقة العملية، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

3 - جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما في تعليقه على الكتاب.



الأمر السادس (1):

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي

=====

في قطع القطع

(1) المقصود من عقد هذا الأمر السادس: هو التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنه لا فرق في حجية القطع الطريقي المحض بين قطع القطع وبين غيره.

ثانيهما: أنه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين الحاصل من المقدمات العقلية وبين غيره.

وقبل الخوض في البحث عن حال قطع القطع لا بد من تحرير محل النزاع، و تعيين ما هو المراد من القطع.

فنقول: إن للقطع معنيين:

أحدهما: هو المعنى المبالغى؛ لأن القطع صيغة مبالغة كضرب مثلاً، فيكون بمعنى كثير القطع، كما تقتضيه صيغة المبالغة.

ثانيهما: بمعنى سريع القطع بمعنى: من يحصل له القطع من أسباب لا ينبغي حصوله منها، يعني: من يحصل له القطع من الأسباب غير المتعارفة. وكلمة القطع وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول؛ ولكن المراد منه في المقام هو المعنى الثاني.

إذا عرفت ما هو المراد من قطع القطع فاعلم: أن المصنف يقول: لا تفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً - وهي التنجيز عند الإصابة و التعذير عند الخطأ - بين أن يكون القطع حاصلًا من أسباب متعارفة ينبغي حصوله منها، أو غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها؛ لأن العقل يحكم بوجود متابعة القطع على كلا التقديرين.

فالقطع الطريقي المحض يكون حجة في نظر العقل، من دون فرق في ذلك بين أسبابه المتعارفة وغيرها؛ لأن المناط في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف.

فالمتحصل: أن موضوع حكم العقل بالحجية هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس، أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه للمتعارف.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «عقلا» قيد «للاآثار» و المراد بالآثار العقلية المترتبة على القطع: هي تنجيز

ص: 102

حصوله منه؛ كما هو الحال غالباً في القَطَّاع، ضرورة (1): أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك (2)، وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

=====

التكليف وإيجابه المثوبة على الطاعة عند الإصابة، و كونه عذراً عند الخطأ، و سببته لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند الإصابة.

وجه التقييد بقوله: «غالباً»: هو إمكان حصول القطع للقطاع من الأسباب المتعارفة، التي ينبغي حصول القطع منها، فيكون القطاع كغيره من القاطعين في أنه لا إشكال في حجبية قطعه، كعدم الإشكال في حجبية قطع غيره.

(1) تعليل لقوله: «لا تفاوت»، و حاصله: أن العقل الحاكم بحجبية القطع لا يفرق في اعتباره بين أفراده و أسبابه، فيرى تنجز التكليف بالقطع من أي سبب حصل؛ إذ المناط في الحجبية عند العقل هو انكشاف الواقع، و هو حاصل للقطاع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

(2) أي: حصل القطع من أمر لا ينبغي حصوله منه، و الحاصل: أن العقل يرى عدم صحة اعتذار العبد عن مخالفة القطع بكونه حاصلًا من سبب غير متعارف، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوص ما يحصل من الأسباب المتعارفة لكان هذا الاعتذار صحيحًا.

قوله: «و عدم صحة المؤاخذه» عطف على «تنجز التكليف»، و هو أثر آخر من آثار حجبية القطع الطريقي و حاصله: أن القطع إذا أخطأ كان عذراً في فوات الواقع، و هذا الأثر مترتب على قطع القطاع.

قوله: «و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك» أيضاً عطف على «تنجز التكليف» يعني:

أن العقل يرى عدم صحة احتجاج المولى على القاطع العامل بقطعه الحاصل من سبب غير متعارف بأنك لما ذا عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف؟ «و لو مع التفاته» أي: و لو مع التفات القاطع إلى كيفية حصول قطعه بأنه حصل من سبب غير متعارف؛ لأن المناط في حجبيته عقلاً هو كشفه عن الواقع، و هذا المناط موجود في قطع القطاع.

هذا كله في قطع القطاع إذا أخذ طريقاً إلى الحكم.

و أما إذا أخذ في موضوع الحكم فلا يكون حجة مطلقاً؛ بل إنه يتبع في اعتباره دليل ذلك الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه. هذا ما أشار إليه بقوله: «نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع».

نعم؛ ربما يتفاوت الحال (1) في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله (2) في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه (3) بقسم في مورد (4)، و عدم اختصاصه (5) به في آخر على اختلاف (6) الأدلة، و اختلاف

=====

(1) أي: حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، فقوله: «نعم؛ ربما...» الخ.

استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة و غيرها، و حاصل الاستدراك: أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعا، فلا يكون حجة مطلقا أي: من أي سبب حصل و إن كان سببا غير متعارف؛ بل إنما يكون حجة إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص، و المدار في عموم و خصوص سبب القطع الموجب لحجيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلا في موضوع الحكم؛ و لو كانت تلك الدلالة بمعونة القرائن التي منها مناسبة الحكم و الموضوع.

(2) أي: دليل الحكم. و الضمير في عمومه و خصوصه راجع على السبب.

(3) يعني: فربما يدل دليل الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كما في العلم بالأحكام الشرعية - الناشئ من أدلة الفقه المعهودة - المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فإن مطلق العلم بالأحكام الشرعية - و لو من الرمل و الجفر - ليس موضوعا لجواز التقليد؛ بل الموضوع له هو القسم الخاص من القطع.

(4) أي: في مورد جواز التقليد.

(5) أي: و عدم اختصاص الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاص في مورد آخر.

و حاصل الكلام في المقام: أنه ربما يدل دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص؛ بل يدل على ترتب الحكم على الموضوع الذي حصل القطع به من أي سبب كان كالعلم بالأحكام الشرعية، فإنه موضوع لحرمة تقليد العالم بها غيره، فإن دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالأحكام من أي سبب حصل؛ إذ بعد فرض حصوله من أي سبب كان ليس العالم بها جاهلا - حتى يجوز له التقليد، و المفروض: أن القطع الطريقي المحض - من أي سبب حصل - حجة على نفس القاطع.

(6) قيد لقوله: «فربما يدل...» الخ.

فالمحصل: أن القطع المأخوذ في الموضوع يتفاوت الحال فيه، فقد يكون مطلق القطع

المقامات بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها (1) من الأمارات.

وبالجملة (2): القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب لا عقلا - و هو واضح - ولا شرعا؛ لما عرفت: من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا إثباتًا.

وإن نسب (3) إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية؛ إلا إن مأخوذاً في موضوع الحكم، وقد يكون القطع الخاص من جهة السبب أو من جهة شخص القاطع مأخوذاً فيه. و من يريد تفصيل ذلك فعليه الرجوع إلى الكتب المبسوطة.

=====

(1) أي: وغير مناسبات الأحكام والموضوعات من الأمارات والقرائن التي يعتمد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية فاختلف المقامات في عموم القطع الموضوعي و خصوصه قد يعرف بمناسبات الأحكام والموضوعات، وقد يعرف بغيرها من الأمارات كالقرائن الحالية والمقالية.

(2) هذا تمهيد لبيان الأمر الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في أول البحث، وهو حجية القطع الطريقي المحض مطلقاً يعني: القطع الطريقي لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد أي: الأمر المقطوع به، ولا من حيث السبب الحاصل به القطع لا عقلا و هو واضح بعد ما تقدم من أن المنجزية والمعدنية أثران للقطع، لا يكاد ينفكان عنه («و لا شرعا») بعد ما تقدم من أن القطع مما لا تناله يد الجعل لا نفيًا ولا إثباتًا.

فالقطع الطريقي من أي سبب حصل وبأي مورد تعلق من الموضوع والحكم التكليفي والوضعي ولأي شخص تحقق يكون حجة عقلا و شرعا.

### في القطع الحاصل من المقدمات العقلية

(3) هذا شروع في الأمر الثاني من الأمرين اللذين قد انعقد هذا الأمر السادس للتنبية عليهما، وهو عدم التفاوت في حجية القطع الطريقي بين أن يكون حاصلًا من المقدمات العقلية وغيرها.

نعم؛ نسب إلى بعض الأخباريين كالأمين الاسترابادي والسيد الجزائري وصاحب الحدائق «قدس سرهم»: أنه لا اعتبار بما إذا كان القطع حاصلًا من مقدمات عقلية؛ ولكن هذه النسبة غير ثابتة؛ إذ «مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة».

وحاصل ما أفاده المصنف في كذب النسبة هو: أن كلماتهم التي لا تساعد على النسبة إما ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل و الشرع، فيكون رداً على القاعدة المشهورة أعني: «كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وكلما حكم به الشرع حكم به

العقل»، فلا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة.

وإما في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية؛ لعدم إفادتها العلم. هذا مجمل الكلام في التوجيهين اللذين يمكن حمل كلماتهم عليهما.

و أما التوجيه الأول: فقد ادعى المصنف صراحة كلام السيد الصدر المحكي عن شرح الوافية في ذلك، بدعوى: أن مراده من كلامه هو: إن العقل لا يدرك ما هو العلة التامة للحكم الشرعي؛ بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضية له، و من المعلوم: عدم كفاية ذلك في العلم بالحكم الشرعي؛ بل يتوقف - مضافا إلى ذلك - على العلم بعدم مانع من جعله شرعا، و لازم ذلك: انتفاء الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع.

و أما التوجيه الثاني: فحاصله: - على ما سيأتي تصريح المحدث الاسترابادي «قدس سره» - أن العقل و إن أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضية للحكم الشرعي، لا أنها لا تفيد إلا الظن به دون القطع، و الظن مما لا يجوز الاعتماد عليه، سواء حصل من المقدمات العقلية أو من غيرها. و هذان الكلامان لا ينافيان ما هو مورد البحث و الكلام أعني: حجية القطع الطريقي المحض مطلقا أي: و لو فرض حصوله من مقدمات عقلية فلا- يتم حينئذ ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع؛ بأن لا- يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة، و اختصاص الحجية بالقطع الحاصل من الكتاب و السنة، كما يظهر من عبارة المحدث الاسترابادي حيث قال: «الرابع: أن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم «عليهم السلام» - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيسها».

و حاصل الكلام في المقام: أنه يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن، سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثة من كلامه.

و قد ذكر المصنف هذه المواضع.

الموضع الأول: قوله: «لا اعتماد على الظن المتعلق...» الخ و ما ذكره صريح في عدم اعتبار الظن في أحكامه «تبارك و تعالى» إثباتا و نفيا.

الموضع الثاني: قوله: «أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى».

الموضع الثالث: قوله: في فهرست فصول فوائده «الأول: في إبطال جواز التمسك

مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة؛ بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء، و حكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تقيّد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي «رحمه الله» حيث قال - في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين «عليهم السلام» - : «الرابع: أن كل مسلك غير ذلك المسلك يعني:

التمسك بكلامهم «عليهم الصلاة والسلام» إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها».

وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تظن بزعمه من الدققة ما هذا لفظه: «وإذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدققة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم «عليهم السلام» فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه و من المعلوم: أن العصمة عن الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلو على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و ما مهده من الدققة هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً: «الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه «تعالى شأنه»، ووجوب التوقف عند فقد القطع (1) بحكم بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه «تعالى شأنه»...» (1) الخ.

=====

(1) أي: مقتضى إطلاق القطع هو: اعتبار كل قطع تعلق بحكم الله تعالى، سواء كان ناشئاً من المقدمات العقلية أو من غيرها، فالمستفاد من مجموع كلمات المحدث الاسترآبادي: أنه كان في مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية، وأن عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لأجل عدم إفادتها إلا الظن الذي لا يجوز الركون إليه في الأحكام الإلهية، وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

ص: 107

الله تعالى شأنه، أو بحكم ورد عنهم (1) «عليهم السلام». انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه، و مورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع (2).

وكيف كان (3)؛ فلزوم اتباع القطع مطلقا (4)، وصحة (5) المؤاخذة على مخالفته

=====

(1) أي: عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، و من المعلوم: أن الحكم الذي ورد عنهم «عليهم السلام» هو أيضا حكم الله تعالى، فلا معنى للعطف بكلمة أو إلا إن يقال: أن المراد بالأول هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب، و المراد بالثاني: هو حكمه تعالى الثابت بالسنة.

(2) كما هو ظاهر مواضع من كلامه. و صريح قوله: «و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى»، فالمستفاد من مجموع كلماته هو: أنه في مقام منع حجية ما عدا القطع من غير النقل، و ليس بصدد التفصيل في حجية القطع بالحكم الشرعي بين ما يحصل من مقدمات عقلية و بين غيره؛ بأن يقول بحجية الثاني دون الأول؛ كي يتم التفصيل المنسوب إلى الأخباريين.

و يؤيد ذلك دليله الخامس حيث قال فيه: «إنه قد تواترت الأخبار عن الأئمة «عليهم السلام» بأن مراده تعالى من قوله: فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِتَعْلَمُونَ، و من نظائرها من الآيات الشريفة: أنه يجب سؤالهم في كل ما لا نعلم»، فإن هذا الكلام يشعر بعدم وجوب السؤال منهم «عليهم السلام» فيما علمناه؛ و لو كان العلم حاصلًا من مقدمات عقلية.

(3) أي: سواء صحت نسبة التفصيل في حجية القطع إلى الأخباريين أم لا، فالحق هو حجية القطع الطريقي مطلقا.

(4) أي: من أي سبب حصل و في أي مورد كان و لأي شخص حصل، فلا فرق في حجية القطع بين قطع القطاع الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه، و بين غيره، و كذا لا فرق في الحجية بين القطع الناشئ من المقدمات العقلية و بين غيره.

(5) عطف على «لزوم»، فيكون من آثار القطع عقلا كلزوم متابعة القطع، و من آثاره:

كون العبد معذورا عند الخطأ، و قد أشار إليه بقوله: «و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا»، فقوله: «عقلا» قيد ل «آثاره».

فحاصل الكلام في المقام: أن القطع الطريقي حجة عقلا مطلقا أي: سواء حصل من الأسباب المتعارفة و غيرها، أو من المقدمات العقلية و غيرها، و لأي شخص حصل و بأي مورد



عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا بما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل.

فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك (1) في الشريعة من (2) المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي؛ لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالا (3)، فتدبر جيدا.

=====

تعلق، فلا بد فيما يوهم عدم حجية القطع الطريقي من الموارد التي تعرض لبعضها الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل؛ من حمله على عدم حصول القطع التفصيلي بالحكم الفعلي حتى يكون حجة، وإلا فحجية القطع كما عرفت من الأحكام العقلية المستقلة التي لا تقبل التخصيص كما قرر في محله؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 157».

(1) أي: خلاف اعتبار القطع مطلقا.

(2) متعلق بقوله: «فلا بد» يعني: لا بد من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي في الموارد الموهمة له.

(3) يعني: ولو منعا إجماليا؛ بأن يمنع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ما له دخل في حصوله؛ بأن يقال: إن شرط فعليته - وهو إما كذا وإما كذا - مفقود، أو أن المانع عن فعليته - وهو إما كذا وإما كذا - موجود لأن العلم حاصل، لكنه ليس بحجة، فالمقدمة الممنوعة مرددة بين أمرين أو أمور، وليست معينة، وهذه التكاليف إنما هي لأجل عدم تعقل انفكاك الحجية العقلية عن القطع الطريقي؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 160».

وقد أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:**

1 - المراد من قطع القطع: ما يحصل من أسباب لا ينبغي حصوله منها لا بمعنى كثير القطع، والمصنف يقول: بحجية القطع الطريقي مطلقا، من دون فرق بين قطع القطع وغيره؛ لأن العقل يحكم بوجود متابعة القطع على التقديرين؛ إذ المناط في الحجية و ترتب آثار الحجية على القطع هو: انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، وهذا المناط موجود في قطع القطع. هذا فيما إذا كان القطع طريقيا محضا. وأما القطع المأخوذ في الموضوع شرعا: فيتفاوت الحال فيه، فلا يكون حجة مطلقا؛ بل تابع لدليل الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه.

فقد يكون المأخوذ في الموضوع مطلق القطع، كما إذا كان الحكم عقليا، وقد يكون

أنه قد عرفت: كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامّة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا.

=====

المأخوذ في الموضوع هو الخاص سبباً أو شخصاً؛ بأن يكون القطع حاصلًا من سبب خاص أو لشخص خاص.

2- في القطع الحاصل من المقدمات العقلية: يقول المصنف: بعدم التفاوت في حجية القطع الطريقي المحض بين أن يكون حاصلًا من المقدمات العقلية وغيرها.

نعم؛ نسب إلى الأخباريين: أنه لا اعتبار بما إذا كان حاصلًا من المقدمات العقلية، ولكن هذه النسبة غير ثابتة؛ لأن كلماتهم إما ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى: أنه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة.

وإما في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية، كما يظهر هذا من مجموع كلمات المحدث الاسترابادي؛ لأن المستفاد من كلماته: أنه كان في مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية، وأن المقدمات العقلية لا تقيد إلا الظن الذي لا- يجوز الركون إليه في الأحكام الشرعية. وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

3- فلا- بد فيما يوهم خلاف اعتبار القطع مطلقاً في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي؛ لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له، واعتبار العلم الإجمالي محل كلام كما سيأتي في الأمر السابع. فانتظر.

- 4

### رأي المصنف «قدس سره»:

1- عدم الفرق في حجية القطع الطريقي بين قطع القطع وغيره.

2- عدم الفرق في حجية القطع الطريقي بين حصوله من المقدمات العقلية وغيرها.

3- حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم تابع لدليل ذلك الحكم في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

### الأمر السابع في العلم الإجمالي

(1) المقصود من هذا الأمر السابع: هو التكلم حول العلم الإجمالي. وفيه مقامان:

المقام الأول: في حجية العلم الإجمالي في إثبات التكليف، بمعنى: كونه منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلي.



المقام الثاني: في اعتباره في مقام إسقاط التكليف، بمعنى: إسقاط التكليف بالامتنال الإجمالي أي: الاحتياط بإتيان أطراف العلم الإجمالي. هذا مجمل الكلام في المقامين.

وقبل الخوض في تفصيل الكلام فيهما ينبغي بيان أمرين:

الأول: بيان ما هو المراد من العلم الإجمالي في المقام، فنقول: إن المراد منه ليس العلم بالأفراد من العلم بالكلي، كما يقول به المنطقيون، وكذا ليس المراد من العلم الإجمالي العلم بالمعلول من العلم بالعلة كما يقول به الفلاسفة: ولا بمعنى الارتكازي الغير الملتفت إليه؛ بل المراد به: ما هو المصطلح عند الأصوليين وذلك يتضح بعد مقدمة وهي: انّ التكليف يتوقف على أمرين:

أحدهما: ما يتعلق به التكليف الوجوبي كالصلاة، أو التحريمي كالخمر مثلاً.

وثانيهما: من يتوجه إليه التكليف، وهو المكلف، ثم أضف إلى هذين الأمرين نفس التكليف، فهنا ثلاثة أمور: المتعلق، المكلف، التكليف.

ثم المكلف تارة: يعلم بالجميع، وهذا العلم منه يسمّى بالعلم التفصيلي، وأخرى: لا يعلم بشيء منها، وهذا الجهل منه يسمّى بالجهل البسيط، وثالثة: يعلم ببعضها دون بعض.

فتارة: يعلم بالتكليف فقط مثل: من يرى المني في ثوب مشترك بينه وبين غيره، فإنه يعلم بوجوب الغسل فقط؛ لأن المكلف مردد بين شخصين كما أن المكلف به مردد بين غسل هذا أو غسل ذلك.

وأخرى: يعلم بالتكليف و المكلف ولا يعلم بمتعلق التكليف هل إنه صلاة الجمعة يومها أو صلاة الظهر؟

وثالثة: يعلم بالمكلف والمتعلق، ولا يعلم بالتكليف؛ كمن لا يعلم بأن حكم صلاة الجمعة هو الوجوب أو الحرمة؟.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد من العلم الإجمالي: هو أن يكون المعلوم مردداً بين أمرين أو أكثر، فيكون المعلوم مجملاً.

ومن هنا ظهر: أن اتصاف العلم بالإجمال يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه؛ لأن الإجمال في الحقيقة صفة للمعلوم لا للعلم.

الأمر الثاني: بيان الثمرة بين القولين: وهي جواز الاحتياط بترك الاجتهاد والتقليد على القول باعتبار العلم الإجمالي في المقامين، أي: مقام إثبات التكليف و مقام إسقاطه،

فهل القطع الإجمالي كذلك (1)؟

فيه إشكال (2)، لا يبعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع وعدم جواز العمل بالاحتياط ووجوب الرجوع إلى الاجتهاد أو التقليد على القول بعدم اعتباره في المقامين.

=====

(1) يعني: علة تامة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي.

(2) هذا إشارة إلى المقام الأول. وقد وقع الكلام بين الأعلام، وهناك أقول متعددة:

منها: أنه علة تامة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي، بلا فرق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة.

و منها: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط، وليس علة و لا مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية.

و منها: أنه كالشك البدوي فتجري في أطرافه أصالة البراءة، كما يجري في الشبهة البدوية، كما يظهر من العلامة المجلسي «قدس سره».

و منها: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية.

و منها: أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة كما نسب إلى السيد ابن طاوس، مستدلا بعموم «القرعة لكل أمر مشكل».

و منها: ما اختاره المصنف بقوله: «لا يبعد أن يقال...» الخ، من أن العلم الإجمالي مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فلا ينافي الإذن في مخالفتها ظاهرا. و توضيح ما أفاده المصنف في وجهه يتوقف على أمور من باب المقدمة:

الأمر الأول: أن العلم لا يكون منجزا إلا إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية من جميع الجهات.

الأمر الثاني: أن الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية إنما هو بالالتزام بأن الحكم الواقعي فعلي؛ لكن لا من جميع الجهات الذي عبر عنه: بأنه لو علم به لصار فعليا و تنجز، فيكون حينئذ كل من الأصل و الأمانة مانعا عن فعلية الحكم الواقعي فيما إذا كان على خلاف الواقع. فإذا لم تقم الأمانة على الخلاف فقد ارتفع المانع فتتحقق الفعلية.

و كيف كان؛ فمع وجود الأصل أو الأمانة على خلاف الواقع لا يكون الواقع فعليا

من جميع الجهات، وإنما يكون فعليا من جهة دون جهة.

الأمر الثالث: أن مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة في موارد العلم الإجمالي؛ إذ كل من الطرفين مشكوك الحكم، فيكون موردا للأمانة و موضوعا للأصل لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، ويمكن حينئذ الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا مانع من الترخيص إلا محذور منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، وهذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية؛ إذ الإذن في الارتكاب مناف للحكم الواقعي، و سيأتي عدم التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري في الجمع بينهما.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فيتضح لك ما ذهب إليه المصنف «قدس سره»؛ من عدم كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز؛ بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء، بمعنى: أنه قابل للتخصيص في أطرافه كالأصل أو بعضا؛ إذ مع شمول دليل الأصل للطرفين و ثبوت حكم ظاهري - كما هو مقتضى الأمر الثالث - لا يكون الحكم الواقعي المعلوم تام الفعلية - كما هو مقتضى الأمر الثاني - وعليه: فلا يكون العلم به منجزا - كما هو مقتضى الأمر الأول -.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي مقتضى لتنجز التكليف، و ليس علة تامة له، و لا كالكشف بحيث لا يؤثر في التنجيز أصلا؛ لكونه مؤثرا فيه بالوجدان مع عدم المانع؛ بحيث تصح مؤاخدة العبد على مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما ذهب إليه المصنف؛ من كون العلم الإجمالي مقتضيا لتنجز التكليف، و قد تركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

قوله: «جاز الإذن» جواب «حيث» في قوله: «حيث لم ينكشف».

قوله: «احتمالا» قيد «بمخالفته» و كذا قوله: «قطعا»، يعني: جاز الإذن من الشارع بمخالفة التكليف احتمالا، كما إذا أذن بارتكاب بعض الأطراف؛ بل يجوز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب لجواز المخالفة القطعية، و هذه العبارة كالصريحة في نفي العلية التامة، و أن العلم الإجمالي مقتضى بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة القطعيتين.

و كيف كان؛ فقوله: «و ليس محذور مناقضة مع المقطوع إجمالا...» الخ شروع في الجواب عن المناقضة فلا بد أولا من تقريب المناقضة، و ثانيا من توضيح الجواب عنها.

بمخالفته احتمالا بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة؛ بل الشبهة البدوية، ضرورة: عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي و الإذن بالافتحام في مخالفته و أما تقريب التناقض: فلأنه لا- يمكن الإذن من الشارع بالمخالفة؛ و ذلك لمنافاة إذن الشارع و ترخيصه في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً حرمة أحد شيئين، فإن الإذن في ارتكابهما ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال؛ لأن المفروض: أن الشارع لم يرفع يده عن الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال.

=====

فلو قال: يجب عليك اجتناب الخمر المشتبه بين الإنايين و يجوز لك شرب كليهما كان مناقضاً، و هو محال هذا غاية ما يمكن أن يقال: في تقريب المناقضة.

و أما توضيح الجواب عنها: فلأنه لا مانع من الترخيص و الإذن إلا منافاة الحكم الظاهري للواقعي، و قد تقدم إن هذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية؛ إذ الإذن في الارتكاب مناف للحكم الواقعي في جميع هذه الموارد.

و كيف كان؛ فهذا الجواب يرجع إلى النقض بالتخصيص في الشبهات الغير المحصورة و الشبهات البدوية.

و حاصله: أن المناقضة هنا بين إذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، و بين العلم الإجمالي بالتكليف و جوباً أو حرمة بعينها موجودة بين الحكم الظاهري و الواقعي في الشبهات الغير المحصورة و الشبهات البدوية، من غير تفاوت بين المقامين، فإنه لو كان المشتبه بالشبهة البدوية مخالفاً للواقع - مثل أن يكون مشكوك الطهارة نجسا - كان قاعدة «كل شيء لك نظيف»<sup>(1)</sup> الشاملة لهذا النجس مستلزماً للتناقض؛ لأن المولى لم يرفع اليد عن نجاسته؛ لكونه بولاً- مثلاً- و مع ذلك: أجاز في ارتكابه، و كذا لو اشتبه النجس بين أفراد غير محصورة، و أجاز المولى ارتكاب بعض الأطراف، و كان في الواقع هذا الطرف الذي يرتكبه المكلف نجسا، أو ارتكب جميع الأطراف تدريجاً - على القول بجوازه - فإنه يوجب المناقضة، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا.

ص: 114

---

1- المستند إلى الرواية الطويلة التي رواها عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام): تهذيب الأحكام 1: 832/284.

بين الشبهات أصلا، فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان (1) به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضا (2) كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه (3) سابقا و يأتي (4) إن شاء الله مفصلا.

نعم (5)؛ كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة.

فيوجب تنجز التكليف أيضا (6) لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيرة

=====

(1) خبر قوله: «فما به التفصّي»، والمراد بالموصول هو الوجه الذي يجمع به بين الحكم الظاهري والواقعي.

(2) قيد لقوله: «كان به التفصّي».

(3) أي: إلى ما به التفصّي، وقد تقدمت الإشارة إليه في أواخر الأمر الرابع، حيث قال: «لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى... الخ».

(4) أي: يأتي في أوائل البحث عن حجية الأمارات، و خلاصة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري هو: حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، والظاهري على الفعلي الحتمي، فلا تنافي حينئذ بين الحكمين؛ بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان.

(5) هذا استدراك على ما ذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي؛ لمحفوظيتها في الشبهة البدوية وغير المحصورة، أنه يتراءى منه: كون العلم الإجمالي حينئذ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: «نعم» و حاصله: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز؛ بل هو مقتضى لتنجز التكليف بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك، وهذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، ولكن عدل عنه في بحث الاشتغال و في حاشيته التي ستلى عليك.

(6) أي: كالعلم التفصيلي، و الضمير في «عنه» راجع على تنجز التكليف، يعني:

فيوجب العلم الإجمالي تنجز التكليف كالعلم التفصيلي، بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه، ففي المقام يكون العلم الإجمالي مقتضيا لتنجز التكليف إن لم يكن هناك مانع عنه عقلا؛ كعدم القدرة على الاحتياط، كما في أطراف الشبهة غير المحصورة، حيث إن عدم القدرة على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف.

فقوله: «كما كان في أطراف كثيرة» إشارة إلى وجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

كما أن قوله: «كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها» إشارة إلى المانع الشرعي



غير محصورة، أو شرعا كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو (1) ظاهر «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

و بالجملة (2): قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة.

و أما احتمال (3) أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية يعني: إذن الشارع في ارتكاب الأطراف مانع شرعا عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

=====

بمعنى: أن الشارع إذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهة المحصورة كان ذلك مانعا شرعيا عن تنجز العلم الإجمالي، فمنافاة الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام كمنافاة الإذن في الشبهة البدوية، فالوجه الذي يدفع المنافاة هناك يدفعها في المقام أيضا.

(1) أي: الإذن في الاقتحام؛ إذ ظاهر الرواية بقرينة قوله «عليه السلام»: «بعينه» - هو جواز ارتكاب الأطراف؛ لعدم معرفة الحرام بعينه منها.

### اقتضاء العلم الإجمالي للحجة

(2) المقصود من هذا الكلام: إثبات كون العلم الإجمالي مقتضيا لتنجز التكليف بما يترتب عليه من اللوازم؛ كعدم صحة المؤاخذة على المخالفة إذا لم تكن الأطراف منحصرة، أو كانت محصورة، و لكن أذن في الاقتحام فيها، فتتنجز العلم الإجمالي معلق على عدم المانع عقلا أو شرعا؛ فيكون مقتضيا للتنجز، لا علة تامة. و ضمير «صحتها» راجع على المؤاخذة، و ضمير «حصرها» راجع على الأطراف. و «هو كون القطع» خبر لقوله: «قضية».

(3) هذا إشارة إلى القول بالتفصيل في حجية العلم الإجمالي، و حاصل التفصيل: أن حجية العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية و بنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، و قد ذكرنا هذا القول في ضمن نقل الأقوال، و المصنف لم يتعرض إلا إلى قولين، و تقدم الكلام فيما اختاره في المقام، و هذا هو إشارة إلى قول آخر من تلك الأقوال، و قد أشار المصنف إلى رد هذا القول بقوله: «فضعيف جدا»، و حاصله: أنه لا وجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية و بين حرمة المخالفة كذلك، بدعوى: الاقتضاء في الأولى و العلية في الثانية؛ و ذلك لأن محذور الإذن في ارتكاب جميع الأطراف - و هو التناقض بين الترخيص و بين التكليف المعلوم إجمالا الذي دعا الشيخ الأعظم و غيره إلى الالتزام بالعلية بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية - موجود

بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية، فضعيف جدا. ضرورة (1): أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا (2) يكون عدم القطع بذلك معهما موجبا لجواز الإذن في الاقتحام؛ بل لو صح معهما الإذن في المخالفة بعينه في الترخيص في بعض الأطراف أيضا؛ لأن المعلوم بالإجمال إذا انطبق على مورد الإذن لزم التناقض أيضا، غاية الأمر: أن التناقض في صورة الترخيص في جميع الأطراف قطعي، وفي صورة الترخيص في بعضها احتمالي، واحتمال صدور التناقض من العاقل - فضلا عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فإذا جاز الإذن في ارتكاب بعض الأطراف جاز في الكل. وعليه: فيكون العلم الإجمالي مقتضيا مطلقا، و بلا تفاوت بين الموافقة القطعية و بين حرمة المخالفة القطعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 181» مع تلخيص مئا.

=====

(1) تعليل لقوله: «فضعيف جدا»، ثم المراد بالمتناقضين: الحكم المعلوم بالإجمال، و الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الأصل يعني: أن احتمال ثبوت المتناقضين من حيث الاستحالة كالقطع بثبوت المتناقضين، و ذلك في الإذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب للإذن في المعصية القطعية، فكما أن مناقضة الحكم الإلزامي المعلوم إجمالا للترخيص في جميع الأطراف ضرورية، فكذلك مناقضته للترخيص في بعض الأطراف.

(2) هذا متفرع على التساوي بين المناقضة القطعية و بين المناقضة الاحتمالية في الاستحالة.

و حاصل الكلام في المقام: أن مجرد عدم القطع بالمناقضة في الإذن بارتكاب بعض الأطراف لا يوجب جواز الإذن فيه؛ بل يكون احتمال التناقض كالعلم به في الاستحالة، فلا يجوز الإذن في ارتكاب شيء من الأطراف، و المشار إليه في قوله: «بذلك» هو ثبوت المتناقضين، و ضمير «معهما» راجع على الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية. و في بعض النسخ «معها»، فمرجع الضمير حينئذ: المناقضة الاحتمالية المستفادة من العبارة.

و كيف كان؛ فلا فرق بين احتمال ثبوت المتناقضين اللازم من المخالفة الاحتمالية، و بين القطع بثبوت المتناقضين اللازم من المخالفة القطعية في الاستحالة؛ إذ كما نقطع بأن المولى لا- يتناقض في حكمه كذلك لا نحتمل أن يتناقض المولى؛ إذ التناقض المحتمل مثل التناقض المقطوع في الاستحالة، فما كان مستلزما لاحتمال تناقض المولى - كالإذن في المخالفة الاحتمالية - مثل ما كان مستلزما للقطع بتناقض المولى كالإذن في المخالفة القطعية - مستحيل، فقد تبين أن التناقض المحتمل كالتناقض المتيقن غير متصور صدوره

الاحتمالية صح في القطعية أيضا فافهم (1).

ولا يخفى: أن المناسب (2) للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية عن المولى، فالنتيجة أنهما من واد واحد، فلا وجه للتفصيل.

=====

(1) لعله إشارة إلى الفرق بين الإذن في بعض الأطراف، وبين الإذن في جميع الأطراف؛ و الفرق بينهما لوجهين:

الأول: أن الإذن في جميع الأطراف إذن في المخالفة القطعية، فلا يقع موردا لتصديق العبد لما يرى من المناقضة، هذا بخلاف الإذن في بعض الأطراف، حيث إنه إذن في المخالفة الاحتمالية، فيمكن تصديق العبد جواز المخالفة الاحتمالية؛ لاحتمال كون الواقع في الطرف الآخر.

الثاني: أن الإذن في ارتكاب بعض الأطراف يمكن أن يكون بنحو جعل البديل عن الواقع؛ بأن يجعل الشارع الباقي - و هو البعض الآخر الذي لم يرتكبه المكلف - بدلا عن الحرام الواقعي، كما هو مذهب من جوّز ارتكاب ما عدا ما يساوي مقدار الحرام الواقعي أو أزيد كالمحقق القمي «قدس سره» في القوانين، فلا محذور فيه حينئذ، و هذا بخلاف الإذن في جميع الأطراف، فإن الإذن كذلك ينافي حفظ الواقع.

(2) المقصود من هذا الكلام: بيان ما يناسب من بحث العلم الإجمالي للمقام، الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع، و للمقام الذي يبحث عنه في باب البراءة و الاشتغال.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للعلم الإجمالي كشف ناقص عن الواقع، فيكون علما من جهة و جهلا من جهة أخرى، فكل ما يعد من شئون كونه علما ينبغي البحث عنه في مبحث القطع، و كل ما يعد من شئون كونه جهلا و شكنا ينبغي البحث عنه في باب البراءة و الاشتغال.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف بنحو العلية التامة، أو بنحو الاقتضاء، أو عدم تأثيره فيه أصلا.

و على القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقا - يعني: بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك - لا يبقى مجال للبحث عنه في باب البراءة و الاشتغال؛ لكونه حينئذ كالقطع التفصيلي في عدم إمكان التعبد بشيء من الأصول معه، و على القول بتأثيره فيه بنحو الاقتضاء؛ بأن يكون قابلا لترخيص الشارع في أطرافه كلا أو بعضا، فيبحث عنه في باب الاشتغال عن وجود المانع و عدمه؛ إذ ورود الترخيص

شرعا مانع عن تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف، فلا بد من القول بالبراءة حينئذ؛ لأن المانع مقتضى للبراءة، ومع عدم المانع لا بد من القول بالاشتغال والإتيان بجميع الأطراف.

وأما على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف أصلا؛ بل إنه كالشك البدوي، فمقتضى الأصل هو البراءة فقط.

وكيف كان؛ فالمناسب للمقام - الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع - هو البحث عن تأثير القطع في التنجيز بنحو العلية التامة، المستلزم لوجوب الموافقة القطعية، أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية؛ لا أن يجعل وجوب الموافقة القطعية في باب - أعني: باب الاشتغال والبراءة - وحرمة المخالفة القطعية في باب آخر - أعني: بحث القطع - كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية، وفي البراءة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية، فما أفاده المصنف في المقام تعريض بالشيخ الأنصاري بوجهين:

الأول: أنه تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية وأوكل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفاية الموافقة الاحتمالية إلى مباحث الاشتغال. وحاصل تعريض المصنف به: أن المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك في مباحث القطع لرجوعهما إلى تنجيزه، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه إلى البراءة والاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الثاني: أن الشيخ «قدس سره» تعرض لعلية العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهة المحصورة مقامين:

فقال: «أما المقام الأول: فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها» (1).

وقال في المقام الثاني: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور...» (2) الخ.

وحاصل التعريض به: أنهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب هو البحث عنهما هنا

هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا، وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك (1) أصلا كما لا يخفى. هذا (2) بالنسبة إلى إثبات التكليف أو تنجزه به.

و أما سقوطه (3) به بأن يوافقه إجمالا: فلا إشكال فيه في التوصليات، و أما في و ما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلا أو شرعا في بعض الأطراف أو كلها، بعد البناء على أن العلم الإجمالي مقتض لعلتنا المرتبتين، كما أنه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على عليته التامة للتعجيز مطلقا.

=====

فالمتحصل: أنه بناء على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقا يبحث في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه، و بناء على عدم تأثيره مطلقا يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

و كيف كان؛ فكل ما يعدّ من شئون العلم كاستحقاق العقوبة على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، و كل ما يعد من شئون الجهل ينبغي البحث عنه في باب البراءة و الاشتغال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان مناسبة بحث العلم الإجمالي بالنسبة إلى المقامين.

و لكن ما ذكره المصنف من الفرق بين المقامين هو أنسب و أصحّ فتدبر.

(1) أي: في بحث البراءة و الاشتغال.

(2) أي: ما تقدم إلى هنا من كون العلم الإجمالي علة تامة أو مقتضيا إنما هو بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به. و بقي الكلام في المقام الثاني، و هو اعتبار العلم الإجمالي في مقام إسقاط التكليف به.

(3) أي: سقوط التكليف بالعلم الإجمالي. هذا إشارة إلى المقام الثاني من الكلام في العلم الإجمالي.

### في الامتثال الإجمالي

و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي بيان أمور:

منها: أن الواجب على قسمين:

أحدهما: هو الواجب التوصلّي. و هو ما لا يتوقف امتثاله على قصد القربة، و لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة.

ثانيهما: هو الواجب التعبدي و هو ما يحتاج امتثاله و سقوط التكليف فيه إلى قصد

القربة و الإطاعة، فالفرق بينهما: أن الغرض من الأول: هو مجرد تحقق المأمور به كيف اتفق. هذا بخلاف الثاني، فإن الغرض منه لا يحصل إلا بإتيان الواجب بقصد القربة و الإطاعة.

ومنها: أن المكلف تارة: يتمكن من الامتثال التفصيلي، و أخرى: لا يتمكن منه.

ومنها: أن الاحتياط في كل منهما تارة: يحتاج إلى التكرار، و أخرى: لا يكون كذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط، فيما إذا تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، و كان الاحتياط مستلزما للتكرار، و كان الواجب تعبديا.

و أما إذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، و كان الواجب توصليا و لم يكن الاحتياط محتاجا إلى التكرار: فلا إشكال في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي.

و حاصل الكلام في المقام: أنه مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال هل يكفي العلم الإجمالي بالامتثال؛ بأن يحتاط في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ فإذا علم مثلا بوجوب أحد الأمرين إما الظهر و إما الجمعة في الشبهة الحكمية، أو بوجوب الصلاة إلى إحدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية، فهل يكفي العلم الإجمالي بالامتثال بإتيان كل من الظهر و الجمعة في المثال الأول، أو بإتيان الصلاة إلى كل من الجهات الأربع في المثال الثاني، مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال باستعلام الحال؛ إما بالفحص و التتبع، أو بالسؤال عن الموضوع و معرفة الواجب بعينه على التفصيل و الإتيان به بخصوصه، أم لا يكفي إلا عند تعذر العلم التفصيلي به.

توضيح بعض العبارات قوله: «فلا إشكال فيه في التوصليات»، يعني: فلا إشكال في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي في التوصليات، و هي التي يكون المطلوب فيها نفس وجودها في الخارج بأي داع كان؛ إذ الغرض من التوصلي يحصل بمجرد حصوله في الخارج كيفما اتفق، سواء علم حين الإتيان به أنه هو الواجب بخصوصه أم لم يعلم، قصد الإطاعة أم لم يقصد، توقف على التكرار أم لا.

«و أما في العباديات»: ففيها موضعان للكلام: الأول: في الاحتياط الذي لا يحتاج إلى التكرار. و الثاني: في الاحتياط الذي يحتاج إلى التكرار. و قد أشار إلى الموضوع الأول: بقوله: «و أما في العبادات: فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار...» بمعنى: أن

العبادات: فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الفرض منها. مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها؛ كقصد الإطاعة والوجه والتميز الاحتياط في العبادات إذا لم يتوقف على التكرار فلا إشكال في سقوط التكليف به، كما إذا ترددت العبادة - كالصلاة - بين عشرة أجزاء وتسعة، فإن الاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشرة، ولا يتوقف على التكرار، ويسقط التكليف به، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً. فالمشار إليه في قوله: «فكذلك» هو نفي الإشكال عن سقوط التكليف بالاحتياط «فيما لا يحتاج إلى التكرار». قوله: «لعدم الإخلال...» الخ تعليل لمشروعية الاحتياط في العبادات إذا لم يتوقف على التكرار، وعدم الإشكال في سقوط التكليف به.

=====

و حاصل الكلام في المقام: أنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدح ذلك في الامتثال وسقوط الأمر؛ لعدم كونه موجبا للإخلال بما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة من القيود التي لا يعقل أن تؤخذ في نفس العبادة، كقصد القرية والوجه، والتميز، لتأخرها عن الأمر ولنشوتها عنه، فكيف يمكن أخذها في موضوع الأمر؟

نعم؛ يكون الاحتياط مخلاً بقصد الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المشكوك فيه؛ إلا إن دخل قصدها في حصول الغرض من العبادة في غاية الضعف والسقوط. وعلى هذا:

فلا إشكال في مشروعية الاحتياط في العبادات فيما لا يلزم منه التكرار كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 187» مع توضيح وتصرف منّا.

قوله: «فإنه نشأ» تعليل لقوله: «لا يمكن أن يؤخذ».

قوله: «كقصد الإطاعة» مثال لما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة، ولا يمكن أخذه في نفس العبادة. «والوجه والتميز» مثالان لما يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مع عدم إمكان أخذهما في نفس العبادة.

قوله: «فيما إذا أتى بالأكثر» متعلق بقوله: «لعدم الإخلال».

و حاصل الكلام: أن الاحتياط في العبادة - إذا لم يلزم منه تكرار - لا مانع عنه أصلاً؛ لأنه ليس مخلاً بشيء مما يعتبر في نفس العبادة من الأجزاء والشرائط، إذ المفروض:

الإتيان بتمامها ضرورة؛ إمكان قصد القرية وإمكان قصد الوجه والتميز أيضاً، وما يلزم إخلاله كقصد جزئية المشكوك فيه لا يكون موجبا للإخلال في نفس العبادة، كما أشار إليه بقوله: «و لا يكون إخلال».

فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا لعدم إتيان ما احتمال جزئته على تقديرها بقصدها، و احتمال دخل قصدها (1) في حصول الغرض ضعيف (2) في الغاية، و سخيّف إلى النهاية.

=====

(1) أي: الجزئية. هذا دفع توهم بتقريب: أن دخل قصد جزئية المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعا مانع عن الامتثال الاحتياطي بإتيان الأكثر؛ لكونه مخلا بالقصد المزبور و مقوّتا له.

(2) دفع للتوهم المذكور و حاصله: أن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض في غاية الوهن، فالإخلال بقصد الجزئية لا يضر بالاحتياط أصلا. و الوجه في و هن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض هو: عدم الدليل على دخله في معلوم الجزئية، فضلا عن محتملها؛ بل الدليل قائم على عدم اعتباره؛ لاقتضاء الإطلاقات المقامية لعدم الاعتبار، فقصد مشكوك الجزئية أو الشرطية حينئذ يكون تشريعا محرما.

و على فرض تسليم قصد الجزئية: فهو مختص بمعلوم الجزئية، و أما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه؛ إذ لا إطلاق في دليله، و المتيقن منه هو صورة العلم بها. هذا تمام الكلام في الموضوع الأول، و هو ما لا يكون الاحتياط مستلزما للتكرار.

و بقى الكلام في الموضوع الثاني، و هو ما يكون الاحتياط مستلزما للتكرار. و قد أشار إليه بقوله: «و أما فيما احتاج إلى التكرار فربما يشكل...» الخ، و في هذا الموضوع الثاني:

جهتان:

الأولى: في الامتثال الاحتياطي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

الثانية: في الامتثال الإجمالي، مع عدم التمكن من الإطاعة العلمية، و هي ما سيأتي الكلام فيها.

و أما الجهة الأولى: - كالصلاة إلى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو تمييز الثوب الطاهر عن المتنجس في اشتباه الثوب الطاهر بالمتنجس - فقد استشكل فيها بوجوه ثلاثة:

الأول: أن الاحتياط المستلزم للتكرار محلّ بقصد الوجه - و هو الوجوب، إذ يجب على المكلف أن يقصد الوجوب في الواجبات و الندب في المندوبات - حيث إنه حين الإتيان بكل واحدة من الصلاتين لا يعلم بوجوبها حتى يقصد الوجوب؛ بل كل منهما محتمل الوجوب، فلا يمكن قصد الوجوب بالنسبة إلى واحدة منهما بعينها، مع أن قصد الوجوب دخيل في تحقق الامتثال حسب الفرض، و لا فرق في ذلك بين كون الاحتياط



و أما فيما احتاج إلى التكرار؛ فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، و بالتمييز أخرى، و كونه لعبا و عبثا ثالثة.

و أنت (1) خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين المستلزم للتكرار في الشبهات الموضوعية كالمثالين المذكورين و نظائرها، و بين كونه في الشبهات الحكمية؛ كدوران الوظيفة في بعض الموارد بين القصر و الإتمام، مع التمكن في الجميع من إزالة الشبهة و الامتثال العلمي التفصيلي كما هو المفروض، فالنتيجة هي: عدم جواز الاحتياط؛ لأنه مقوّت لقصد الوجه.

=====

الثاني: أن تكرار العبادة بالاحتياط يوجب الإخلال بالتمييز و هو إحراز عنوان المأمور به الواقعي؛ بأن يميز الواجب عن غيره.

و المعلوم في مورد التكرار: هو عدم العلم بكون هذا المأتي به هو المأمور به الواقعي؛ بحيث ينطبق عليه عنوان المأمور به الواقعي، و يكون هذا المأتي به مصداقه، فالتمييز كقصد الوجه يفوت في الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط.

الثالث: أن التكرار لعب و عبث بأمر المولى، و لا يكون إطاعة له بنظر العقلاء فالمحتاط بتكرار العبادة يعد لاعبا بأمر المولى عند العقلاء؛ إذ الواجب - في الأمثلة المذكورة - صلاة واحدة فلا وجه لتكرارها. و هناك وجوه لم يذكرها المصنف، و اكتفينا بما ذكره المصنف رعاية للاختصار.

(1) هذا شروع في رد الوجوه الثلاثة المذكورة في كلام المصنف «قدس سره».

و حاصل الكلام في ردّ الوجه الأول: أنه لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه حيث إن الداعي إلى فعل كل واحد واحد من المحتملين، أو المحتملات هو: الأمر المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محالة يكون قاصدا للواجب، فقصد الوجه - أعني: الوجوب - موجود قطعا و حينئذ: فيقصد الوجوب بنحو الغاية تارة: بأن ينوي «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، و بنحو الوصف أخرى: بأن يقصد «أصلي الصلاة الواجبة»، و على كلا التقديرين ليس التكرار مخلا بقصد الوجه.

نعم؛ يكون التكرار مخلا- بالتمييز؛ لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لأن احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود؛ و لكن عدم التمييز ليس مخلا بالإطاعة و مانعا عن صدق الامتثال؛ إذ لا دليل على اعتباره، كما أشار إليه بقوله: «و احتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف».

و حاصل ردّ اعتبار التمييز: أن إخلال الاحتياط بالتمييز و إن كان مسلما، لكنه غير

على الواجب لوجوبه، غاية الأمر: أنه لا تعيين له (1) و لا تمييز، فالإشكال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف، لعدم (2) عين منه و لا اثر في الأخبار، مع أنه قادح؛ لأن احتمال اعتباره ضعيف جدا كضعف اعتبار قصد الوجه.

=====

قوله: «لوجوبه» متعلق بقوله، الإتيان، و تقريب لجعل قصد الوجه غاية.

(1) أي: لا تعيين للمأمور به «و لا تمييز».

و حاصل الكلام: أنه لا إشكال من جهة قصد الوجه؛ بل الإشكال يكون من جهة التمييز؛ لعدم تمييز المأمور به عن غيره؟ و المراد من عدم تعيين المأمور به الواقعي و عدم تمييزه عند المكلف و إن كان له تعيين و تمييز في الواقع.

(2) تعليل لقوله: «في غاية الضعف».

و حاصل الكلام في المقام: أن المصنف قد ذكر لضعف اعتبار التمييز وجهين:

أحدهما: قوله: «في غاية الضعف» حيث إنه خبر لقوله: «و احتمال اعتباره» بتقريب:

أن تمييز المأمور به غير لازم على المكلف حين الامتثال؛ و ذلك لعدم الدليل على اعتباره في الأخبار.

و ثانيهما: قوله: «مع أنه مما يغفل عنه غالبا»، و توضيحه يتوقف على مقدمة و هي: إن الشيء الذي يكون له دخل في الغرض على قسمين: تارة: يكون مما هو مركز في أذهان عامة الناس، و أخرى: لا يكون كذلك، بل مما يغفل عنه العامة، فإن كان من قبيل الأول لم يلزم على المتكلم بيانه لكفاية تبه العامة له و ارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد على هذا الارتكاز، و عدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامة في البيع؛ فإنه مرتكز عند المتعاقدين، و لذا لا يصرح به في العقد و يكتفي في اعتبارها على هذا الارتكاز.

و إن كان من قبيل الثاني: لزم على المتكلم بيانه، و إلا لأخل بغرضه؛ إذ ليس هنا ارتكاز يعقد عليه عند عدم بيانه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمييز من القسم الثاني، لغفلة عامة الناس عن دخله في الغرض، فلو كان دخيلا فيه لزم التنبيه عليه و إلا لأخل بالغرض اللازم استيفائه، و قد عرفت الإشارة إلى خلو الأخبار عن اعتبار التمييز، فيحصل العلم حينئذ بعدم دخله في الغرض. هذا تمام الكلام في رد الوجه الثاني.

بقي الكلام في ردّ الوجه الثالث، و هو كون التكرار لعبا بأمر المولى و قد ردّ المصنف هذا الوجه بوجوه:

مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً.

و أما (1) كون التكرار لعباً وعبثاً: فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى (2)، لا في كيفية إطاعته (3) بعد حصول الداعي إليها (4)، كما لا يخفى.

=====

الأول: أن التكرار مطلقاً لا يكون لعباً بأمر المولى؛ بل التكرار الكثير يكون لعباً بأمر المولى كالصلاة إلى أكثر من أربع جهات في اشتباه القبلة.

الثاني: أن التكرار يمكن أن يكون لداع عقلائي يخرج عن اللغوية والعبث، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجبا لمشقة أو مستلزماً لمتعة؛ بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاة لذلك، أو نحوه من الأغراض العقلانية المخرجة لتكرير العبادة عن اللغوية والعبث، فلا يكون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى بعد انبعث العبد عن أمره بالنسبة إلى جميع الأفراد.

### إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار

الثالث: أن عدم صدق الإطاعة مع فرض اللعب بأمر المولى والاستهزاء به لا يختص بصورة التكرار؛ بل لا يصح المأتي به ولا يكون مجزياً حتى مع العلم التفصيلي بالمأمور به، أو عدم استلزام الاحتياط للتكرار؛ كدوران المأمور به بين الأقل والأكثر إذا أتى به مستهزئاً ولاعباً بالأمر.

وبعبارة واضحة: أنه إذا كان أصل العمل منبعثاً عن أمر المولى، ولم يكن له داع سواه غاية الأمر: أنه لاعب في طريق الإطاعة وكيفيةها، لا في نفس الإطاعة التي هي عبارة عن الانبعث المترتب على بعث المولى، فالعبث في هذه المرتبة ليس قادحاً في تحقق الإطاعة.

فالمتحصل: أن التكرار ليس عبثاً أولاً، لإمكان اقتترانه بغرض عقلائي، وعلى تقديره ليس عبثاً في نفس الإطاعة ثانياً؛ بل إنما هو كيفيةها، وهو غير قادح.

قوله: «وإلا- لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً» يعني: وإن لم ينبه عليه لأخل بالفرض، كما نبهنا على لزوم التنبيه على ما يغفل عنه عامة الناس مع دخله في الغرض في بحث التعبدية والتوصلي.

(1) شروع في ردّ الوجه الثالث وقد تقدم توضيح ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.

(2) أي: اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به، فالداعي إلى الفعل حينئذ شيطاني لا رحماني.

(3) أي: إطاعة الأمر، والضمير في «إذا كان» راجع على التكرار.

(4) أي: إلى الطاعة، والمراد بالداعي إلى الطاعة هو الأمر.

هذا (1) كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامثال. وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك (2) فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني؛ لو لم يقدّم دليل على اعتباره إلا فيما إذا لم يتمكن منه.

=====

(1) أي: هذا كله بيان حكم الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، وبه تم الكلام في الجهة الأولى.

وأما مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامثال، و دوران الأمر بين الامتثال الظني التفصيلي وبين الامتثال القطعي الإجمالي، فيقع الكلام حينئذ في تقديم أحدهما على الآخر.

(2) أي: إذا لم يتمكن المكلف إلا من الظن بالامثال تفصيلا، وهذا شروع في الجهة الثانية وهي: جواز الاحتياط عند تعذر الامتثال العلمي التفصيلي؛ ولكن يتمكن المكلف من الامتثال الظني التفصيلي

### في الامتثال الظني التفصيلي

وأما حاصل ما أفاده المصنف في الامتثال الظني التفصيلي: فله صور وشقوق. وذلك فإن ذلك الظن إما ظن خاص - وهو ما ثبت اعتباره بدليل خاص - وإما ظن مطلق - وهو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد - وكل منهما على قسمين؛ لأن الظن الخاص قد يكون معتبرا بشرط عدم التمكن من الامتثال العلمي الإجمالي أي: الاحتياط، وقد يكون معتبرا مطلقا يعني: مع التمكن من الاحتياط، والظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره هو عدم وجوب الاحتياط، وقد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره هو عدم جواز الاحتياط، فالصور والشقوق حينئذ أربعة:

الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، ولا إشكال حينئذ في عدم جواز الامتثال الظني إذا تمكن من الامتثال العلمي الإجمالي، و وجوب تقديمه على الامتثال الظني؛ لعدم اعتباره حسب الفرض.

الثانية: الظن الخاص المعتبر مطلقا حتى مع التمكن من الامتثال العلمي الإجمالي؛ بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجيته في عرض الاحتياط ورتبته، ولا إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي حينئذ.

الثالثة: الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، ولا إشكال أيضا في جواز الاجتزاء بالامتثال الظني في عرض الامتثال العلمي الإجمالي، كما في الصورة الثانية؛ لأن الظن المطلق حينئذ كالظن الخاص المعتبر مطلقا في جواز كل من الامتثال الظني والاحتياطي.

و أما لوقام (1) على اعتباره مطلقا: فلا إشكال في الاجتزاء بالظن، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط. و أما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه (2) العسر المخل بالنظام، أو لأنه (3) ليس من وجوه الطاعة و العبادة؛ الرابعة: الظن المطلق مع البناء على أن من مقدماته عدم جواز الاحتياط؛ لاستلزامه العسر و الحرج، أو أنه ليس طاعة بل هو لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار، و لا إشكال هنا في تعيين الامثال الظني التفصيلي، لبطلان الاحتياط حسب الفرض. و على هذه الصورة الرابعة يبتني بطلان عبادة تارك طريقي الاحتياط و التقليد؛ إذ لا يوجب الاحتياط سقوط الأمر لما عرفت من عدم كونه امثالاً؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 199» مع توضيح منّا.

=====

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول».

(1) أي: لوقام الدليل على اعتبار الظن مطلقاً، حتى مع إمكان الامثال القطعي الإجمالي، و هذا مقابل لقوله: «لو لم يتم...» الخ، و ذلك مثل خبر الواحد و الظواهر و خبر العدلين و نحوها، «فلا إشكال في الاجتزاء» بالامثال الإجمالي، فيصلي الظهر و الجمعة، كما يصح الاجتزاء بالظن التفصيلي بأن يأخذ بدليل وجوب الجمعة، فيصلي صلاة الجمعة يومها فقط.

«كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال» الامثال «الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد»، مقابل الظن الخاص المعتبر بالأدلة الخاصة، «بناء على أن يكون من مقدماته» أي: من مقدمات دليل الانسداد «عدم وجوب الاحتياط»، فيختار إما الامثال الظني الانسداد، أو العلمي الإجمالي؛ إذ الاحتياط ليس بواجب عليه؛ لا أنه ليس بجائز له. هذا ما تقدمت الإشارة إليه في الصورة الثالثة.

(2) أي: لاستلزام الاحتياط العسر المخل بالنظام. هذا أحد الوجوه التي يستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، و هو يعم ما لو كان مستلزماً للتكرار، و ما لم يكن كذلك. كما سيأتي التعرض له مفصلاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

(3) أي: لأن الاحتياط، و هو عطف على قوله: «لاستلزامه» و هذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، و حاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة؛ إما لحكم العقل بذلك لفوات التمييز، أو قصد الوجه أو كليهما، و إما لحكم الشرع بعدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة؛ لما ادّعي من الإجماع على عدم مشروعية الامثال الاحتمالي و الرجائي.

بل هو نحو لعب (1) و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بال تكرار كما توهم (2)، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك (3).

وعليه (4): فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد؛ وإن احتاط فيها (5) كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما (6) يناسب المقام، و يأتي بعضه الآخر (7) في البراءة و الاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو (8) بيان ما قيل

=====

(1) أي: هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

(2) أي: كما توهم عدم جواز الاحتياط.

(3) أي: تفصيلا. قوله: «فالمتعين» جواب «أما لو كان»:

و حاصل الكلام: أنه لو كان من مقدمات دليل الانسداد بطلان الاحتياط فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن تفصيلا، بمعنى: أنه لا واسطة بينهما، إذ المفروض:

بطلان الامتثال الاحتياطي، فالمتعين هو الامتثال الظني؛ إذ يدور الأمر بين الامتثال العلمي التفصيلي، و بين الامتثال الظني كذلك، فإن تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي العلمي فهو، وإن لم يتمكن و جب الامتثال التفصيلي الظني، و لا- يجوز له الامتثال الإجمالي العلمي.

(4) أي: بناء على عدم جواز الامتثال العلمي الإجمالي، و التنزل عن القطع التفصيلي إلى الظن التفصيلي - لبطلان الاحتياط - «فلا مناص عن الذهاب...» الخ.

(5) أي: في العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

(6) أي: من المباحث المتعلقة بتنجز العلم الإجمالي؛ لما عرفت: من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجزه بنحو العلية أو الاقتضاء، أو عدم تنجزه مطلقا كما مر تفصيل ذلك.

(7) أي: المراد ببعض الآخر هو المباحث المتعلقة بجريان الأصل و عدمه في أطراف العلم الإجمالي، فإن المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لأحكام الشك، فعلى القول بالاقتضاء: يبحث في أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي و عدمه، و على القول بالعلية يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 202».

(8) أي: المهم و المشار إليه في قوله: «ذلك» ما هو المهم أي: قبل الخوض فيما هو المهم «ينبغي تقديم أمور».

باعتباره من الأمارات، أو صرح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها (1): أنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ليست كالقطع، فيكون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية؛ بل مطلقا، وأن ثبوتها (2) لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك (3) لوضوح: عدم اقتضاء غير القطع

=====

## المقدمة الثانية في بعض احكام مطلق الامارات

### في عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتا

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الأول: هو بيان أن الأمانة الغير العلمية ليست الحجية من لوازمها - كما في القطع - لا بنحو العلية و لا بنحو الاقتضاء؛ بل إنها ممكنة الثبوت لها.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن إقامة البرهان على إثبات محمول لموضوع إنما تتم إذا لم يكن ذلك من لوازم الموضوع أي: لم يكن ثبوته له ضروريا، وكذلك لم يكن المحمول ممتنع الثبوت للموضوع، ضرورة: عدم صحة إقامة البرهان في هاتين الصورتين؛ إذ في الصورة الأولى لا حاجة إلى البرهان؛ لفرض: كون المحمول من لوازم الموضوع التي لا تنفك عنه، فإقامة البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، وهو محال.

وفي الصورة الثانية: لا يمكن الحمل؛ لفقدان مصحح الحمل - وهو الاتحاد الوجودي بينهما - بعد فرض امتناع ثبوته له.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمانة غير العلمية ليست علة تامة للحجية - كما في القطع - و لا مقتضية لها؛ إذ لا كشف تاما لها عن الواقع؛ بل الحجية ممكنة الثبوت لها ذاتا، و حينئذ فلا بدّ في ثبوت اعتبارها من جعل الحجية لها شرعا؛ كجعل الحجية لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدمات توجب الحجية لها كالظن المطلق إما عقلا بناء على تمامية مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإما شرعا بناء على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتي؛ فانتظر.

قوله: «بل مطلقا» إضراب عن قوله: «بنحو العلية» يعني: أن الأمانة لا تكون مقتضية للحجية؛ لا بنحو العلية التامة، و لا بنحو الاقتضاء.

(2) أي: أن ثبوت الحجية للأمانة غير العلمية «محتاج إلى جعل...» الخ، هذا إشارة إلى أن الحجية ممكنة الثبوت للأمانة، و ليست ضرورية لها.

(3) أي: ما ذكرنا من الأمارات ليست كالقطع في الحجية، «لوضوح: عدم اقتضاء

للحجية بدون ذلك ثبوتاً (1) بلا خلاف، ولا سقوطاً (2) وإن كان ربّما يظهر فيه من بعض المحققين: الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ (3)، و لعله (4) لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل (5).

=====

غير القطع للحجية بدون ذلك» أي: بدون الجعل أو ثبوت مقدمات. فيكون قوله:

«لوضوح» تعليلاً لما ذكره من عدم كون الأمارات علة تامة للحجية، و لا مقتضية لها، و حاصله: أن الوجدان و بناء العقلاء شاهدان على عدم حجية الظن و منجزيته، و عدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه كما هو واضح.

(1) أي: في مقام إثبات التكليف، بمعنى: أنه لا يثبت التكليف بالظن «بلا خلاف» من أحد.

(2) أي: في مقام امتثال التكليف و سقوطه، فلا يكفي الظن بفراغ الذمة، «وإن كان ربّما يظهر فيه» أي: في سقوط التكليف بالظن «من بعض المحققين»؛ كالمحقق الخوانساري أو البهبهاني على ما قيل.

(3) فإذا علم بوجوب صلاة الظهر عليه ثم ظن بإتيانها لا يجب الإتيان بها ثانياً.

(4) أي: و لعل الاكتفاء بالظن، و هذا توجيهه للاكتفاء بالظن في مرحلة الفراغ و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 206» - أن المقام من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل، ببيان: أن عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف و عدم سقوطه، و بقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، و دفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم؛ و لكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف؛ حتى لا يكتفى بالظن بالفراغ؛ بل يكتفى به.

و بعبارة أخرى: لو كان دفع الضرر المحتمل واجباً لم يجز الاكتفاء بالظن بالفراغ عن التكليف؛ لاحتمال بقائه المستلزم للضرر على مخالفته؛ لكن دفع الضرر المحتمل غير لازم، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت، فيجوز الاكتفاء به و هو المطلوب.

(5) لعله إشارة إلى أن هذه القاعدة لا تثبت ما أراده ذلك البعض؛ من اقتضاء الظن للحجية، و جواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ؛ إذ التعليل بقاعدة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، و المدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجية المستلزمة لجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ؛ لا اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلا يصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لأن يكون علة لاقتضاء الأمارات ذاتاً - كما عبر به بعض - للحجية.



ثانيها (1): في بيان إمكان (2) التعبد بالأمانة الغير العلمية شرعا وعدم لزوم محال أو إشارة إلى عدم صغورية الفراغ لتلك القاعدة؛ إذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، فدعوى اقتضاء الأمانة ذاتا للحجية في مرحلة الفراغ في غير محلها؛ بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعدة الاشتغال.

=====

و في بعض الحواشي ما لفظه: «و لعل وجه التأمل أن اكتفاء بعض المحققين بالظن بالفراغ نظرا إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل غير مربوط هو بحجية الظن في مقام السقوط، فإن شأن الحجة أن يقطع معها بعدم الضرر لا أنه يحتمل معها الضرر، ولا يجب دفعه بحكم العقل، وهذا أيضا واضح».

### في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الثاني - بطوله - هو بيان إمكان التعبد بما سوى العلم وجعله طريقا للوصول إلى الواقع كما في الإمارات الظنية، أو جعله وظيفة مضروية للجاهل يعمل بها في ظرف الشك و الحيرة كما في الأصول العملية.

(2) وقبل الخوض في البحث تفصيلا لا بد من بيان ما هو المراد بالإمكان في محل الكلام فنقول: إن الإمكان وإن كان له معان كثيرة - كما في شرح المنظومة - إلا إن ما هو المناسب في المقام أحد معان ثلاثة:

1 - الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، وهو من صفات الماهية بمعنى: سلب الضرورة عن الطرفين، أو عن الطرف المقابل؛ كما إمكان الإنسان في مقابل امتناعه كإمتناع اجتماع الضدين أو النقيضين.

2 - الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي، بمعنى: ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه محال خارجا، كما يظهر من دليل ابن قبة.

3 - الإمكان الاحتمالي، بمعنى: عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه:

«كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه واضح البرهان».

و الفرق بين المعاني الثلاثة واضح؛ حيث إن المراد من الأول: ملاحظة نفس ماهية الشيء و سلب الضرورة من الطرفين، أو من الطرف المخالف، وإنه مما لا يجب ولا يمتنع وجوده.

منه (1) عقلا، في قبال دعوى استحالته (2) للزومه، و ليس الإمكان بهذا المعنى (3)؛ بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، و منع حجيتها - لو سلم ثبوتها - و المراد من الثاني: ما لم يترتب على وقوعه محذور عقلي و إن كان في حد ذاته ممكنا.

=====

و المراد بالثالث: هو احتمال الإمكان و الامتناع، فالإمكان هناك بمعنى: نفس الاحتمال أي: احتمال وجوده و احتمال امتناعه، و عدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتبين الحال و لو بالدليل و البرهان.

إذا عرفت هذه المعاني للإمكان فاعلم: أن المراد بالإمكان في المقام هو الإمكان بالمعنى الثاني؛ إذ لا شك في أنه ليس الإمكان بالمعنى الثالث محلا للنزاع؛ لما عرفت:

من أنه ليس أزيد من عدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتضح الحال، و مثل ذلك لا يليق أن يقع موردا للنزاع و الجدل.

كما أن الإمكان بالمعنى الأول ليس بأمر خفي حتى يقع فيه النزاع، بداهة: قابلية الظن للأمر بالاتباع، و ليس كاجتماع الضدين أو النقيضين اللذين يقتضيان الامتناع بالذات، و ليس التعبد بالظن ممتنعا بالذات بشهادة الخصم إمكانه عند انسداد باب العلم.

(1) أي: من التعبد بالظن.

(2) أي: استحالة التعبد بالظن؛ للزوم المحال من التعبد به على ما نسب إلى ابن قبة.

و الحاصل: أن الإمكان المتنازع فيه هو الإمكان الوقوعي؛ إذ لا مجال لتوهم أن التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشريك الباري.

فالمتحصل: أن المحال على قسمين:

محال ذاتي: كاجتماع الضدين مثلا، و محال وقوعي كما يظهر من ابن قبة، فإنه قد ادعى عدم الإمكان الوقوعي، فابن قبة و المشهور يتفقان في دعوى الإمكان الذاتي لحجية الأمارات غير العلمية، و يختلفان في أن المشهور يدعون الإمكان الوقوعي لها أيضا، و ابن قبة يدعي الامتناع الوقوعي لها؛ لما تخيله من ترتب محال أو باطل على التعبد بالأمارات.

(3) أي: الوقوعي «بل مطلقا»، يعني: سواء كان ذاتيا أم وقوعيا.

أي: ليس الإمكان بمعنى عدم لزوم محال منه و هو الإمكان الوقوعي؛ بل مطلقا و لو بمعنى الإمكان الذاتي أصلا متبعا عند العقلاء؛ بحيث إذا شكوا في إمكان شيء بأحد

لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، و الظن به لو كان، فالكلام الآن في إمكان التعبد المعنيين بنوا على إمكانه بذاك المعنى، و هذا الكلام في الحقيقة تعريض؛ بل ردّ على الشيخ الأنصاري «قدس سره».

=====

فلا بد أولاً: من بيان ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

و ثانياً: من ذكر ما أفاده المصنف في ردّه.

و أما ما أفاده الشيخ «قدس سره» فقال - بعد ذكره استدلال المشهور على الإمكان «بأنّنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال» - ما هذا لفظه: «و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة، و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»، و ظاهر كلامه هذا: أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء و امتناعه، فجعل الشيخ «قدس سره» الأصل عند الشك في الإمكان هو الإمكان، و حكم بأن طريقة العقلاء هو الحكم بإمكان الشيء الذي لا يجدون وجهاً على استحالته».

هذا بيان ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

### **و قد أورد عليه المصنف «قدس سره» بوجوه:**

الأول: هو المنع من ثبوت سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيء و امتناعه. و هذا ما أشار إليه بقوله: «لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه».

هذا مضافاً إلى أنه لو ثبت ما نسبته إلى العقلاء لكان ذلك في مورد الإمكان الاحتمالي، و قد عرفت: أنه خارج عن مورد البحث، و ما هو محل الكلام هو الإمكان بالمعنى الثاني - أعني: الإمكان الوقوعي - و ليس هنا أصل عقلائي.

فالمتحصل: أن النزاع في الإمكان بالمعنى الثاني، و لا يثبت إلا بالبرهان لا بالأصل العقلائي.

الثاني: منع حجية سيرة العقلاء على تقدير ثبوتها. بمعنى: أن السيرة - على تقدير ثبوتها - لا اعتبار لها؛ لعدم دليل قطعي على حجيتها، و الظن باعتبارها لا يكفي في الحجية؛ لأن الشأن في اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجية الظن بالظن بالحجية لاستلزامه الدور. هذا ما أشار إليه بقوله: «و منع حجيتها لو سلم ثبوتها».

بها و امتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا، أو على الحكيم (1) تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

=====

الثالث: ما حاصله: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إمكان إثبات التعبد بالظن بدون دليل الوقوع، لوضوح: أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد؛ لا على مجرد إمكانه. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا حاجة معه».

وكيف كان؛ فالمتحصل: أن الصحيح في مقام الاستدلال على الإمكان أن يستدل عليه بوقوع التعبد بالأمارات الغير العلمية شرعا؛ لأن وقوع الشيء أقوى الدليل على إمكانه كما لا يخفى؛ لا بما استدل به المشهور؛ كي يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و لا بما استدل به الشيخ الأنصاري؛ كي يرد عليه ما أورده المصنف «قدس سره». قال الأستاذ السيد الخوئي «قدس سره» ما هذا لفظه: «و أما ما أورده في الكفاية من الوجوه الثلاثة: فكلها مبتنية على أن يكون مراد الشيخ «قدس سره» من بناء العقلاء على الإمكان بناءهم على ذلك مطلقا؛ ولكن المحتمل بل المطمئن به أن يكون مراده هو البناء على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه، فإذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن، و شككنا في إمكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن العمل بالظهور، فما لم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه، وهذا نظير ما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، و شككنا في أن إكرام العالم الفاسق ذو مصلحة ليكون الحكم بوجوبه ممكنا من الشارع الحكيم، أو أنه ليس فيه مصلحة ليكون ذلك مستحيلا، فهل يشك أحد في لزوم الأخذ بظهور كلام المولى حينئذ و عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟ و هذا الذي ذكرناه في بيان كلام الشيخ هو المناسب للبحث عنه في المقام فإنه هو الذي يترتب عليه الأثر العملي، و على ذلك فلا يرد شيء بما أورده عليه في الكفاية» كما في «دراسات في علم الأصول، ج 3، ص 106».

(1) كما إذا كان اللازم محالا عرضيا كقبحه عقلا، نظير تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة، فإن صدور القبيح من الحكيم تعالى محال لمنافاته لحكمته، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه.

«و بدونه لا فائدة في إثباته» أي: بدون الوقوع لا فائدة في إثبات الإمكان؛ إذ مجردة لا يدل على الوقوع.

وقد انقذ بذلك (1): ما في دعوى شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً.

و الإمكان (2) في كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان»، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الإيقان، و من الواضح: أن لا موطن له (3) إلا الوجدان، فهو المرجع.....

=====

(1) أي: وقد ظهر بما تقدم من الإشكال على السيرة من عدم تمامية الاستدلال على إمكان المشكوك إمكانه بالسيرة العقلانية، «ما في دعوى شيخنا العلامة من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً» أي: ليس الإمكان أصلاً؛ بل إثباته يحتاج إلى الدليل و البرهان.

(2) دفع لما يتوهم من أن كلام الشيخ الرئيس دليل على ما ادعاه الشيخ الأنصاري «قدس سره» من الحكم بالإمكان عند الشك، و أنه طريق يسلكه العقلاء، فكلام الشيخ الرئيس دال على أن الأصل فيما شك في إمكانه هو الإمكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان.

و حاصل الدفع: أن الإمكان في كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الإمكان الذاتي و لا الوقوعي، حتى يكون هذا الكلام دليلاً على أن الأصل المتبع عند العقلاء - لو سلم - هو الإمكان بأحد هذين المعنيين، أما أنه ليس بمعنى الإمكان الذاتي: فلأن الإمكان الذاتي مما لا نزاع فيه فيما نحن فيه، مع أنه بمجرد لا يفيد الوقوع الذي هو محل البحث.

و أما أنه ليس بمعنى الإمكان الوقوعي حتى يكون أصلاً متبعاً يستند إليه في المقام:

فلأنه لو كان بمعنى الإمكان الوقوعي لما احتاج المشهور القائلون بإمكان التعبد إلى التمسك في وقوعه؛ بما سيأتي من الأدلة، بل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع الشامل لجميع أقسام الممكن، فمعنى كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب» فاحتمل أنت وقوعه في الخارج على طبق ما قرع سمعك؛ ما لم يمنعك واضح البرهان لا أنه كلما قرع سمعك من الغرائب فاحكم بأنه أمر ممكن مع الشك في إمكانه ثبوتاً.

(3) أي: لا موطن للإمكان بمعنى الاحتمال «إلا الوجدان»، و الأمر الوجداني لا يقع محلاً للنزاع، فالإمكان بمعنى الاحتمال من الأمور الوجدانية غير المحتاجة إلى إقامة برهان، و لعل هذا الكلام دفع لما ربما يتوهم في المقام، فلا بد أولاً من تقريب التوهم، و ثانياً من توضيح دفعه.

فيه (1) بلا بَيِّنَة و لا برهان.

و كيف كان (2)؛ فما قيل أو يمكن (3) أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور:

أحدها (4): اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلا فيما أصاب، أو ضدين من و أما تقريب التوهم فيقال: إن حمل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافي كونه أصلا في المقام؛ لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبة و المشهور في التعبد بالأمارات و عدمه هو الاحتمال بمعنى: أن ابن قبة يكون مدعيا لعدم احتمال التعبد بغير العلم، و المشهور يكونون مدعين لاحتماله.

=====

و أما توضيح الدفع: فإن الإمكان بمعنى الاحتمال أمر وجداني غير قابل للإنكار حتى يحتاج في إثباته إلى إقامة بَيِّنَة و برهان، مع أن المشهور أقاموا البرهان على ذلك، فيعلم أن مرادهم بالإمكان ليس هو الاحتمال.

(1) يعني: أن الوجدان هو المرجح في الإمكان بمعنى الاحتمال.

### توضيح العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) أي: سواء كان الإمكان بمعنى الاحتمال، أو بمعنى الإمكان الوقوعي.

### في محاذير التعبد بالأمارة الغير العلمية

(3) هذا شروع في بيان ما استدلل به على امتناع وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية، و أنه يترتب عليه محاذير، و قد ذكر منها ثلاثة أوجه؛ لأن ما يترتب عليه إما محذور خطابي و ملاكي معا، أو خطابي فقط، أو ملاكي فقط.

و المراد بالمحذور الخطابي هو: اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في محل واحد؛ كاجتماع وجوبين أو وجوب و حرمة في موضوع واحد.

و المراد بالمحذور الملاكي: أن يكون التنافي بين نفس الملاكين أعني: ما يكون مبدءا للحكم و متقدما عليه تقدّم العلة على المعلول؛ كالمصلحة و المفسدة.

(4) و حاصل ما أفاده المصنف في هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمي هو: ترتب المحذور الخطابي و الملاكي معا عليه، أما الأول - و هو المحذور الخطابي -:

فلاستلزامه اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأمارة إلى الحكم المماثل للحكم الواقعي، نظير أدائها إلى الوجوب أو الحرمة أو الإباحة مثلا، مع كون الحكم الواقعي مثل مؤدى الأمارة، فيلزم اجتماع المثليين من الوجوبين أو الحرمتين أو الإباحتين؛ كطهارة العصير العنبي بعد الغليان واقعا مع قيام الأمارة عليها أيضا.

و اجتماع الضدين من الوجوب و الحرمة، أو الوجوب و الإباحة فيما إذا أدت الأمارة



إيجاب - و تحري (1)، و من إرادة و كراهة، و مصلحة و مفسدة ملزمتين (2) بلا كسر و انكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب (3)، و أن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

ثانيها (4): طلب الضدين فيما إذا أخطأ، و أدى إلى وجوب ضد....

=====

إلى الحكم المخالف للحكم الواقعي؛ كما إذا فرض وجوب الاستعاذة قبل القراءة واقعا، مع قيام الأمانة على استحبابها.

و أما الثاني - و هو المحذور الملاكي -: فللزوم اجتماع الضدين من الإرادة و الكراهة فيما أخطأت الأمانة؛ لنشوء الأمر عن الإرادة، و الحرمة عن الكراهة، و من المصلحة و المفسدة المؤثرتين في الإرادة و الكراهة فيما إذا لم يكن بينهما كسر و انكسار؛ إذ معهما لا يكون كل من الإرادة و الكراهة متصفة بالملزمة حتى يتحقق التضاد بينهما؛ لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الإرادة و الكراهة حتى تحدث إرادة بالاستقلال أو كراهة كذلك؛ بل تتحقق إحدهما، فلا يحصل التضاد بينهما؛ لصيرورة الحكم على طبق ما هو الغالب منهما، و هو - أي تحقق إحدهما - خلاف المفروض؛ إذ الفرض: وجود الإرادة و الكراهة المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحة و المفسدة الملزمتين، اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

و بالجملة: ففي صورة الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كل من الخطاب و الملاك.

(1) إشارة إلى المحذور الخطابي.

(2) إشارة إلى المحذور الملاكي.

(3) عطف على قوله: «اجتماع المثليين» يعني: أن ما ذكرنا من اجتماع المثليين أو الضدين مبني على كون الحكم الواقعي الموافق لمؤدى الأمانة أو المخالف له محفوظا و باقيا على حاله.

و أما بناء على عدم محفوظا بل منقلبا إلى ما تؤدي إليه الأمانة، فيلزم التصويب و انحصار الحكم في مؤديات الأمارات، و من المعلوم: أن التصويب إما محال و إما باطل كما قرر في محله.

قوله: «و أن لا يكون هناك...» الخ تفسير للتصويب.

(4) أي: ثاني الأمور المترتبة على التعبد بغير العلم طلب الضدين، و هو نظير قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، مع كون الواجب الواقعي هو الظهر بعد فرض التضاد - و لو شرعا - بين الظهر و الجمعة، و طلب الضدين إما محال إن قلنا بسرابة التضاد من



الواجب (1).

ثالثها (2): تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما (3) أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه (4) محكوما بسائر الأحكام.

=====

المطلوب إلى نفس الطلب، فلا يمكن انقداح الإرادتين المتعلقةتين بالمتضادين في نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الإرادة والكرهية.

وإن قلنا بعدم السراية - كما قيل - كان قبيحا بالعرض؛ لعدم قدرة العبد على الانبعاث عنهما.

وإن شئت فقل: إن طلب الضدين يكون من باب التزاحم لا التعارض على ما تقرر في محله من ضابط التعارض والتزاحم.

وقد ظهر من هذا البيان: الفرق بين هذا الوجه وسابقه، حيث إن متعلق التكليف في هذا الوجه متعدد كصلاحي الظهر والجمعة. بخلاف الوجه الأول، فإن المتعلق فيه واحد كاجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد، كما إذا فرض حرمة شرب التتن واقعا، وقامت الأمانة على حليته.

(1) كما إذا قامت الأمانة أو الأصل العملي على وجوب صلاة الجمعة، وقد أخطأت الأمانة أو خالف الأصل مع الواقع، وكان الواجب واقعا الظهر لزم وجوب الضدين شرعا أحدهما: ظاهري والآخر: واقعي؛ إذ ليس الواجب إلا أحدهما.

(2) أي: ثالث الأمور اللازمة من التعبد بغير العلم هو فوات المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة. والأول: كما إذا أدت الأمانة إلى عدم وجوب صلاة الجمعة يومها مع فرض وجوبها واقعا، فلزم من جعل هذه الأمانة المخطئة تقويت المصلحة على المكلف، فإن التعبد بها حينئذ موجب لفوات مصلحة الوجوب عن المكلف. والثاني - وهو الوقوع في المفسدة -؛ فيما إذا أدت الأمانة إلى عدم حرمتها في زمان الغيبة، وكانت في الواقع حراما، فلزم من جعل هذه الأمانة المخطئة إلقاء المكلف في المفسدة، وكل منهما باطل قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم ولو عرضا لا ذاتا؛ لمنافاته لحكمته. فهذا المحذور الملاكي وإن لم يكن بمحال كاجتماع الضدين؛ إلا إنه قبيح على الحكيم كما عرفت.

(3) أي: فيما إذا أدت الأمانة إلى عدم وجوب ما هو واجب. هذا إشارة إلى مثال تقويت المصلحة، كما أن قوله: «أو عدم حرمة ما هو حرام» إشارة إلى مثال الإلقاء في المفسدة.

(4) أي: كون مؤدى الأمانة يعني: أن الأمانة لم تؤدي إلى وجوب ما هو واجب

و الجواب (1): أن ما ادّعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل؛ وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، و الحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق؛ بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحة الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجرّيا و انقيادا، مع واقعا، أو إلى حرمة ما هو حرام كذلك؛ بل أدت إلى كون مؤداها محكوما بسائر الأحكام كما عرفت في المثالين المذكورين. و الأولى أن يقول هكذا: «و كونه محكوما بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الأحكام».

=====

### جواب المصنف على تلك المحاذير

(1) و هناك أجوبة كثيرة؛ لكن نكتفي بما أجاب به المصنف رعاية للاختصار.

و ما أجاب به المصنف هو بين ما لا يلزم؛ و إن كان باطلا، و بين ما ليس بباطل و إن كان لازما، فاللازم منه غير باطل، و الباطل منه غير لازم.

أما الباطل الغير اللازم: فهو اجتماع المثليين أو الضدين. و أما اللازم الغير الباطل: فهو تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة. هذا مجمل الكلام في الجواب.

و أما توضيح ذلك: فلأن ما أفاده المصنف في الجواب عن المحاذير المتقدمة إما راجع على منع الصغرى و هي لزوم ما ادّعي لزومه؛ كاجتماع المثليين أو الضدين، و إليه أشار بقوله - «إن ما ادّعي لزومه إما غير لازم» و إما راجع على منع الكبرى - و هي بطلان اللازم - و إليه أشار بقوله: «أو غير باطل».

و أما منع الصغرى: فلأن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية و الزوجية و نحوهما، و معنى جعلها ترتيب آثار الحجية الذاتية - و هي العلم - من التنجيز و التعذير على الأمانة غير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، و ليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمانة، حتى يلزم اجتماع المثليين عند الإصابة أو الضدين عند المخالفة بمعنى: أنه إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة كان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابة، و تعذير المكلف عند المخالفة لا أن معنى حجيته وجوب صلاة الجمعة حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبة واقعا، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبة واقعا.

و عليه: فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين في صورة توافقهما، أو اجتماع الضدين في صورة تخالفهما.

و من هنا ظهر: عدم لزوم التصويب أيضا؛ إذ لزومه يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون مؤدى الأمانة حكما مجعولا.

ثانيهما: خلو الواقع عن الحكم، و المفروض: بطلانهما، أما بطلان الأول: فلما قلنا:

من عدم استتباع حجية الأمانة للحكم الشرعي.

و أما بطلان الثاني: فلوضوح: أن لكل واقعة حكما يشترك فيه العالم و الجاهل. هذا تمام الكلام في منع الصغرى.

و أما منع الكبرى - و هي ما أشار إليه بقوله: - «أو غير باطل» فحاصله: أن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة و إن كان يلزم من التعبد بالأمانة عند مخالفتها للواقع، إلا إنه لا محذور فيه، و لا يكون باطلا؛ لأنه مع وجود المصلحة في التعبد بالأمانة يتدارك المصلحة الواقعية الفائتة، أو المفسدة الملقى فيها، نعم؛ إذا لم يكن في التعبد بالأمانة مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة أو المفسدة الملقى فيها كان المحذور المتقدم لازما.

و كيف كان؛ فقد ذكر المصنف وجوها ثلاثة للتخلص عن المحاذير المتقدمة.

الوجه الأول: أن المجعول في مورد التعبد بالأمانة ليس حكما شرعيا تكليفيا؛ بل المجعول هو الحجية من دون أن يكون هناك أي حكم ظاهري مجعول في موردها، و أثر ذلك هو التنجيز و التعذير، و عليه: فليس لدينا وجوبان - مثلا - أو وجوب و حرمة و لا مصلحة و لا مفسدة و لا إرادة و كراهة؛ كي يلزم ما تقدم من المحذور الخطابي و الملاكي معا، أو المحذور الخطابي فقط، أو الملاكي كذلك.

و أما محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة: فيرتفع بوجود مصلحة في التعبد غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء في المفسدة.

الوجه الثاني: أنه لو التزم بوجود حكم ظاهري تكليفي في موارد الأمانات؛ إما بدعوى استتباع جعل الحجية لذلك، أو بدعوى إنه لا معنى لجعل الحجية إلا جعل الحكم التكليفي، بمعنى: أنها منتزعة عن الحكم التكليفي الظاهري، فلا محذور أيضا و إن اجتمع الحكمان، و ذلك لأن الحكم الظاهري حكم طريقي، بمعنى: أنه ناشئ عن مصلحة في نفسه أو جبت إنشائه المستلزم للتنجيز و التعذير. و الحكم الواقعي حكم فعلي ناشئ عن مصلحة في متعلقه.

و نظرا إلى اختلاف مركز المصلحتين في الحكمين لا- يلزم اجتماع المثليين و لا- اجتماع الضدين؛ لأن تضاد الحكمين من جهة تضاد مبدئيهما و هو الإرادة و الكراهة و المصلحة و المفسدة، و المفروض: أن ما فيه المصلحة في الحكم الظاهري نفس الحكم لا المتعلق الذي فيه المفسدة الموجبة للحكم الواقعي، فمركز المصلحة و المفسدة مختلف، و باختلافه

عدم إصابته (1)، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة (2)، فلا يلزم (3) اجتماع حكيمين مثليين أو ضدّين، ولا طلب الضدّين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

و أما تقويت (4) مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته (5): فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به (6) مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

=====

يختلف متعلق الإرادة والكراهة؛ إذ هما يتبعان المصلحة والمفسدة، فلا تتعلق الإرادة بمتعلق الحكم الظاهري؛ بل بنفس الحكم؛ لأنه مركز المصلحة.

و أما نفس الحكمين بما هما إنشاءان، مع قطع النظر عن مبدئهما فلا تضاد ولا تماثل بينهما، فإن الإنشاء خفيف المئونة كما قيل.

الوجه الثالث: الالتزام بعدم كون الواقع فعلياً تام الفعلية ومن جميع الجهات، بيان:

أن الحكم الفعلي هو الحكم الواصل إلى مرحلة البعث والزجر، وذلك إنما يكون إذا كانت على طبقة الإرادة والكراهة فعلاً، فيلتزم بأن إرادة الواقع معلقة على صورة عدم ثبوت الإذن على خلافه، فإذا كان هناك إذن فعلي - كما في موارد أصالة الإباحة - لم يكن الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات؛ إذ هو فعلي على تقدير ولم يتحقق التقدير لفرض ثبوت الإذن.

وكيف كان؛ فالالتزام بعدم فعلية الواقع التامة لتعليقها على عدم الإذن يوجب عدم اجتماع الضدّين؛ لعدم الإرادة والكراهة في شيء واحد، إذ الواقع ليس مراداً، كما أنه ليس بذئ مصلحة ملزمة فعلاً، فلا تنافي بين الحكمين حينئذ، كما في «منتقى الأصول، ج 4، ص 143» مع توضيح وتصرف منّا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا الضمير وضميراً «مخالفته وموافقته» راجع إلى الطريق غير العلمي.

(2) أي: القطع، إذ حجتيته ذاتية غير مجعولة، كما عرفت في بحث القطع.

(3) لما عرفت من عدم كون الحجية مستتبعة لأحكام تكليفية، مع وضوح: أن منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي في التعبد بالأمارات، والمفروض عدمه.

(4) هذا بيان لمنع الكبرى، وقد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.

(5) أي: مفسدة الواقع، كما إذا أدت الأمانة إلى حلية شرب التن، مع فرض حرمة واقعا، وضمير «فيه» راجع على ما ذكر من التفويت أو الإلقاء.

(6) أي: بالطريق غير العلمي.



نعم؛ لوقيل باستتباع (1) جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا إنهما ليسا بمثلين أو ضدين؛ لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو

=====

(1) إشارة إلى أحد القولين في باب حجية الأمارات اللذين بني عليهما إشكال اجتماع الحكمين. وقوله «نعم» استدراك على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الأول والثاني من عدم لزوم المحذور الخطابي والملاكي، والمقصود من هذا الاستدراك: الإشكال ثانياً على وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية؛ بلزوم محذور اجتماع حكمين مثلين أو ضدين أيضاً، وهذا الإشكال مبني على أحد وقولين. وتوضيحه: أن في باب حجية الأمارات غير العلمية قولين آخرين:

أولهما: أن الحجية التي هي من الأحكام الوضعية وإن كانت قابلة للجعل بنفسها؛ لكنها مستتعبة لأحكام تكليفية؛ كجوب العمل بمؤدى الأمانة.

ثانيهما: أن الحجية غير مجعولة بنفسها؛ ولكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها أعني: الأحكام التكليفية. وهو جوب العمل كما هو مذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره». فالحجية نظير الملكية في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله وعدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه، وكان انتزاع الزوجية من جواز الاستمتاع وجوب الإنفاق وغيرهما من أحكامها، فحجية الأمارات منتزعة من جعل الشارع المؤدى هو الواقع.

وبناء على كل من هذين القولين: يلزم اجتماع الحكمين المثلين أو الضدين؛ وذلك لأن الأمانة غير العلمية إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً وفرض وجوبها واقعا اجتمع فيها وجوبان؛ أحدهما: وجوبها واقعا، وثانيهما: وجوب مؤدى الطريق، ومن المعلوم: أن اجتماع المثلين ممتنع كاجتماع الضدين فيما إذا فرض عدم وجوبها واقعا، فلا يمكن التعبد بالطريق غير العلمي حذرا عن المحاذير المتقدمة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: إن الحكم على قسمين:

الأول: حقيقي ناش عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، بناء على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات.

الثاني: طريقي ناش عن مصلحة في نفس الحكم لا في متعلقه؛ كالأوامر الامتحانية في عدم مصلحة في متعلقاتها. وحينئذ: فحيث إن الأمر الطريقي غير كاشف عن مصلحة في متعلقه، ولا عن إرادة له؛ بل المصلحة في جعل نفس الطريقية للأمانة، والحكم الحقيقي كاشف عن المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية في نفس متعلقه؛ لم

لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية، أو كراهة كذلك (1) متعلقة (2) بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث (3) إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين في مورد واحد؛ إذ المفروض: إنه ليس في مورد الأمارات حكم حقيقي كاشف عن مصلحة أو مفسدة وإرادة أو كراهة حتى يلزم اجتماع في الخطابين والملاكين؛ بل المصلحة أو المفسدة، وكذا الإرادة أو الكراهة منحصرة في الحكم الواقعي.

=====

و المتحصل: أنه لا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين في شيء من الخطاب والملاك على كلا القولين في باب حجية الأمارات غير العلمية - أي: القول بأن المجعول في بابها هو خصوص الحكم الوضعي أعني: الحجية دون الحكم التكليفي، والقول بأن المجعول فيه هو الحكم التكليفي الطريقي - غاية الأمر: أنه حينئذ يلزم اجتماع حكيمين حقيقيين وطريقيين، ولا محذور فيه، لكونهما نوعين مختلفين، و الممتنع إنما هو اجتماع فردين من نوع واحد؛ كاجتماع الوجوديين الحقيقيين أو الطريقيين أو الفعليين أو الإنشائيين، هذا ملخص ما أفاده المصنف؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 222» مع تلخيص و توضيح مآ.

قوله: «أو بأنه لا معنى لجعلها...» الخ إشارة إلى ثاني القولين اللذين بني عليهما إشكال الاجتماع. و يبتني هذا القول على إنكار الجعل في الوضعيات و الالتزام بانتزاعها من الأحكام التكليفية.

(1) أي: نفسانية. و الحاصل: أن الإرادة و الكراهة و المصلحة و المفسدة مختصة بالحكم الواقعي، دون الطريقي الظاهري الذي منه حجية الأمارات.

(2) صفة «إرادة أو كراهة»، يعني: جعل الحجية للأمارة لا يوجب إرادة و لا كراهة بالنسبة إلى متعلق الطريق و هو المؤدى، فجعل الحجية لخبر الواحد الدال على وجوب صلاة الجمعة لا يوجب تعلق كراهة أو إرادة بنفس الوجوب.

(3) تعليل لما ذكره بقوله: «فيما يمكن...» الخ و ضمير «أنه» للشأن، و مقصوده: أن الإرادة و الكراهة مفقودتان في الحكم الطريقي الظاهري، وإنما تتحققان في الحكم الحقيقي، فإذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، فهذا الوجوب يدل على تعلق إرادة بها ناشئة من مصلحة في نفس وجوب الصلاة؛ و لكن هذه الإرادة لا تتحقق في ذات الباري «تعالى شأنه»؛ لتوقفها على مقدمات من خطور الشيء بالبال، و تصوّر نفعه و ميل النفس إليه، و غيرها من مبادئ الإرادة الممتنعة في حقه تعالى.

وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى (1) إلا إنه تعالى إذا أوحى بالحكم الشأني (2) من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو ألهم به الولي فلا محالة يتقدح في نفسه الشريفة بسببهما (3) الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف (4) ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق؛ بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقاً (5).

و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة (6) أو مفسدة في متعلقه موجبة لإرادته، أو تحصل الإرادة و الكراهة في الحكم الحقيقي في المبادئ العالية، و هي النفس المقدسة النبوية الولوية «صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما الطاهرين»، فإنه تتحقق الإرادة و الكراهة فيهما، و ترتبان على المصلحة و المفسدة الثابتين في المتعلقات.

=====

(1) لعدم كونه تعالى محلاً للحوادث.

(2) المراد من الحكم الشأني: هو الحكم الإنشائي، و هو مرتبة من مراتب الحكم.

و ضمير «به» راجع على الحكم.

(3) أي: بسبب المصلحة أو المفسدة تتقدح الإرادة أو الكراهة في نفس النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو الولي «عليه السلام»؛ لأنهما يريدان ما يجعله الله على العباد من الواجبات، و يكرهان المحرمات.

فيريد أن الواجب «بعثاً»، «أو» يكرهان الحرام «زجراً».

و كيف كان؛ فإن الإرادة إن كانت بمعنى الشوق المؤكد: فهي ممتعة في حقه تعالى، و إن كانت عبارة عن العلم بالنتفع كما هو ظاهر عبارة المحقق الطوسي في التجريد في الكيفيات النفسانية حيث قال فيها: «و هما - أي: الإرادة و الكراهة - نوعان من العلم»، فليست ممتعة في الباري تعالى، و ظاهر المصنف «قدس سره» هنا: أن الإرادة هي العلم بالنتفع و الصلاح، و الكراهة هي بالضرر و الفساد دون الشوق المؤكد، و قد أثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: «و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة».

(4) أي: «بخلاف ما» أي: الحكم الطريقي الذي «ليس هناك مصلحة أو مفسدة»، بمعنى: أن الإرادة و الكراهة تحدثان في نفس النبي و الولي عند وجود المصلحة و المفسدة في المتعلق، و لا تحدثان إذا لم توجد المصلحة و المفسدة في المتعلق.

(5) أي: طريق للتنجيز و الإعذار، فإنه ليس في نفس النبي و الولي إرادة أو كراهة.

(6) أي: ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، و هذا هو الحكم حقيقة في مقابل الطريقي الثابت للأمانة.



كراهته الموجبة لإنشائه (1) بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا - فلا- يلزم أيضا اجتماع إرادة و كراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا و زجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي، و لا مضادة بين الإنشائين فيما إذا اختلفا (2)، و لا- يكون من اجتماع المثليين المستحيل فيما اتفقا (3)، و لا إرادة و لا كراهة أصلا (4) إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم (5).

=====

(1) هذا الضمير و ضمير «متعلقه» راجعان إلى الحكم، و ضميرا إرادته و كراهته راجعان إلى المتعلق.

(2) أي: الحكمان؛ بأن كان الحكم الواقعي الحرمة و الطريقي الوجوب، فإنه لا- بأس باجتماعهما لكونهما إنشائيين، و إنما يلزم اجتماع الضدين فيما إذا كانا فعليين.

(3) بأن كان كل من الحكم الواقعي و الطريقي الوجوب، فإنه ليس من اجتماع المثليين المستحيل؛ لاختلاف الحكمين نسخا؛ إذ المفروض: كون أحدهما واقعا و الآخر طريقيا ظاهريا.

(4) أي: و لا- إرادة و لا- كراهة بالنسبة إلى الطريقي، و إنما هما ثابتان بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي؛ لأنه الحكم النفسي التابع للمصلحة و المفسدة المستتبعين للإرادة و الكراهة، بخلاف الصوري الذي منه الطريقي، فإنه في نفسه فاقد للمصلحة و المفسدة، المستتبعين للإرادة و الكراهة، المتوقفتين على مبادئ خاصة.

(5) لعله إشارة إلى: أن ظاهر ما تقدم في دفع غائلة الاجتماع المذكور بقاء الحكم الواقعي على الفعلية الحتمية، المستلزمة لانقداح الإرادة و الكراهة في صورتها إصابة الأمانة و خطئها، و حينئذ: يقع الإشكال في أنه يسوغ الإذن في خلافه، فإن الحكم الطريقي إن كان هو الإباحة مثلا كان منافيا قطعاً للحرمة أو الوجوب الحقيقي، فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي و إن كان يدفع غائلة اجتماع المثليين أو الضدين؛ لكنه لا يدفع منافاة الإرادة أو الكراهة للإذن؛ لأنه مساوق لعدمهما و إن كان صوريا. و لكن سيأتي من المصنف «قدس سره» دفع هذه المنافاة في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي فانتظر.

أو إشارة إلى ضعف قوله: «و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي».

و حاصل الضعف: أنه كما أن الحكم الواقعي يكون عن مصلحة نفسية في الفعل موجبة لإرادته، أو عن مفسدة كذلك موجبة لكراهته، فكذلك الحكم الظاهري الطريقي

نعم (1)؛ يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، فإن أي: المقدمي يكون عن مصلحة غيرية في الفعل، وهي الوصول إلى الواقعات غالباً موجبة لإرادته أو كراهته، فيجتمع حينئذ الإرادة والكراهة جميعاً، فلا يدفع إشكال لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في مورد واحد.

=====

## دفع محذور اجتماع الحكمين

(1) هذا استدراك على ما ذكره في دفع غائلة اجتماع الحكمين في الأمارات بجعل أحد الحكمين حقيقياً، والآخر طريقياً.

وحاصل الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية»، ج 4، ص 229 - أن ظاهر أدلة بعض الأصول العملية كقوله «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» جعل الإباحة الشرعية الواقعية، وهي تنافي الحرمة الواقعية، ويلزم اجتماع المثليين إذا كان الحكم هو الإباحة أيضاً. وعليه: فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مثل أصالة الإباحة بما دفع به في حجية الأمارات.

و لتوضيح ذلك يقال: إن الإباحة على قسمين:

أحدهما: الإباحة الاقتضائية، وهي الإباحة الناشئة عن مصلحة في متعلق الإباحة أو نفسها.

ثانيهما: الإباحة اللاقتضائية، وهي الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق؛ إذ لو كان فيه إحداهما كان الحكم الوجوب أو الحرمة إن كانت ملزمة، أو الاستحباب أو الكراهة إن لم تكن ملزمة، وغالب الإباحات الظاهرية؛ بل تمامها من قبيل الأول، والإباحات الواقعية من قبيل الثاني، ولذا تتغير بالعناوين كالنذر وأخويه.

إذا عرفت هذين القسمين من الإباحة تعرف لزوم الإشكالات المتقدمة من اجتماع المثليين والضدين في الحكم بالإباحة ظاهراً، وإن كانت لمصلحة في نفس الإباحة، غاية الأمر: أن محذور الإباحة الناشئة عن عدم المقتضي في المتعلق أكثر من الإباحة الناشئة عن المصلحة في نفس الإباحة؛ إذ الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم؛ لتضاد الوجوب أو الحرمة للإباحة، وكذا في مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، لكشف الإباحة عن عدم الإرادة والكرامة، وعن عدم المصلحة والمفسدة وهذا بخلاف الإباحة الاقتضائية الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، فإن محذورها أقل من الإباحة اللاقتضائية؛ إذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم والإرادة والكراهة، دون المصلحة والمفسدة لكشف الإباحة الاقتضائية عن عدمهما، فأشكال الإباحة الاقتضائية أقل من محذور الإباحة الناشئة عن

الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي (1) المنع فعلا- كما فيما صادف الحرام؛ وإن كان الإذن فيه (2) لأجل مصلحة فيه؛ لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه.

=====

عدم المصلحة و المفسدة في المأذون فيه؛ لكن أقلية المحذور لا توجب ارتفاع اجتماع الضدين.

و الحاصل: أن الالتزام بكون الإباحة المجعولة في أصالة الإباحة من الإباحة الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة؛ لا عن عدم المصلحة و المفسدة في المأذون فيه لا يدفع الإشكال، وإن كان أقل محذورا من الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة و المفسدة في المتعلق.

(1) يعني: فإن الإذن في الإقدام بجعل الإباحة الظاهرية ينافي الحرمة الواقعية الفعلية، و هذه المنافاة لا تختص بالإباحة الظاهرية؛ بل هي ثابتة مطلقا، سواء كان الإذن لمصلحة في نفس الإباحة، أم كان لعدم مصلحة أو مفسدة في المتعلق.

نعم؛ محذور المنافاة في الإباحة الاقتضائية أكثر من الإباحة اللاقتضائية؛ و ذلك لأن التضاد بين الحكم الواقعي - و هو الحرمة - و بين الإباحة الظاهرية لا تختص بالخطاب؛ بل يسري إلى الملاك أيضا؛ لوقوع التضاد بين مفسدة الحرمة الواقعية و مصلحة الإباحة الظاهرية.

هذا يتناقض ما تقدم من كون محذور الإباحة الاقتضائية أقل من اللاقتضائية راجع «منتهى الدراية، ج 4، ص 230-231».

(2) أي: كان الإذن في الفعل لأجل مصلحة في الإذن. هذا إشارة إلى القسم الأول من الإباحة، كما أن قوله: «لا لأجل عدم مصلحة...» الخ. إشارة إلى القسم الثاني من الإباحة.

بقي الكلام في وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية، و لعل وجه ذلك: أن مثل الاستصحاب و قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ و أشباه ذلك من الأصول العلمية - التي لها نظر إلى الواقع - يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية كما في الأمارات عينا، فيكون حالها كحال الأمارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها حرفا بحرف، و هذا بخلاف مثل قاعدة الحل و أصل البراءة و نحوهما مما لا نظر له إلى الواقع أصلا، فيختص الإشكال به دون ما له نظر إلى الواقع.

فلا محيص (1) في مثله (2) إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أيضا كما في المبدأ الأعلى؛ لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى: كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتتجز عليه؛ كسائر التكاليف الفعلية التي تتجز بسبب القطع بها، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية؛ فيما إذا لم ينقذح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

=====

(1) هذا هو الجواب الثالث عن محذور اجتماع الحكامين، أو طلب الضدين، وهو جواب عن محذور الاجتماع في جميع الأحكام الظاهرية، سواء ثبتت بالأمانة أم بالأصل.

(2) أي: في مثل بعض الأصول، وأشار بقوله: «في مثله» إلى جريان الوجه الذي سيذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - في غير أصالة الإباحة؛ بل كل حكم ظاهري نفسي، سواء كان في الأمارات على القول به، أم في غيرها كالاستصحاب على ما يظهر منه «قدس سره» في باب الاستصحاب من التزامه بجعل الحكم المماثل.

و كيف كان؛ فمحصل مرامه في هذا الجمع هو إنكار انقذاح الإرادة والكراهة في بعض المبادئ العالية، وتوقفه على عدم الإذن لمصلحة فيه؛ لما عرفت: من أنه على تقدير انقذاحهما يلزم اجتماع النقيضين، فضلا عن اجتماع الضدين في نفس الحكامين؛ لتضاد الإباحة مع الحرمة أو الكراهة، ومناقضة الإرادة أو الكراهة مع الإباحة لعدمهما المنكشف بالإباحة الظاهرية. وبالجملة: فلا بعث ولا زجر في الحكم الواقعي ولا تنجز له أيضا، وفعليته - أي: تنجزه - معلقة على قيام الأمانة عليه.

وأما الحكم الظاهري: فهو فعلي حتمي، فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأن كلا- الحكامين فعلي، غاية الأمر: أن الواقعي فعلي تعليلي، والظاهري فعلي حتمي، ولا مضادة بينهما؛ لاختلاف رتبتهما؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 231».

و كيف كان؛ فقوله: «فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام» إشارة إلى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري الذي يجري في موارد الأصول و الأمارات على حد سواء، وحاصله: عدم كون الأحكام الواقعية فعلية، فلا تكون معها إرادة أو كراهة كما أشار إليه بقوله: «بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية» كالنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» والولي «عليه السلام» «أيضا، كما في المبدأ الأعلى» كالله تعالى، فلا يلزم اجتماع إرادة وكراهة، ولا إيجاب وتحريم واقعيين. وبهذا يرتفع الإشكال في الجمع بين الأصول و الأمارات وبين الأحكام الواقعية المنافية لهما.

فانقدح (1) بما ذكرنا: إنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد قوله: «لكنه لا يوجب الالتزام...» الخ دفع لما ربما يتوهم، فلا بد من تقريب التوهم، و ثانيا من توضيح دفعه.

=====

و أما تقريب التوهم: فيقال: إنه إذا لم يكن الحكم الواقعي فعليا بل كان إنشائيا محضا: فاللازم هو القول بعدم تنجزه بقيام الأمانة عليه؛ إذ الواقعي الفعلي يتنجز بالأمانة لا الواقعي الإنشائي، فليس هنا إلا حكم واحد و هو الحكم الظاهري، فلا معنى للجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

و بعبارة أخرى: أن الالتزام بعدم وجود الإرادة و الكراهة في المبادئ العالية يوجب الالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي؛ لغرض: أنه لم تتعلق الإرادة أو الكراهة به، و إذا لم يصر الحكم الواقعي فعليا انهدم أساس الجمع المذكور؛ لانحصار الحكم في الظاهري فقط.

و الحاصل: أن ما أفاده المصنف بقوله: بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة صار منشأ لتوهم عدم فعلية الحكم الواقعي، فأورد عليه بعدم وجود حكمين فعليين حينئذ حتى يجمع بينهما بما ذكره المصنف «قدس سره»؛ بل ليس هنا إلا الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الأمانة أو الأصل.

### و أما توضيح الدفع فحاصله: إن الفعلية على قسمين:

الأول: الفعلية المنجزة، و هي بالنسبة إلى الحكم الذي قامت الحجة من علم أو علمي عليه.

الثاني: الفعلية المعلقة، و هي بالنسبة إلى الحكم الذي كان بنحو لو علم به لتنجز، و المراد بالفعلية في المقام: هو المعنى الثاني، فالحكم الواقعي يكون فعليا معلقا، و لا منافاة بينه و بين الحكم الظاهري الذي هو فعلي منجز بأمانة أو أصل.

و كيف كان؛ فإن وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لا يستلزم البعث أو الزجر مطلقا؛ بل إنما يستلزمهما فيما إذا لم ينقدح في النفس النبوية أو الولوية الإذن في الإقدام لأجل مصلحة في نفس الإذن فيه، فإذا انقدح الإذن في نفسهما المقدسة، فلا تتحقق فعلية الحكم بمعنى إيجابها للبعث و الزجر؛ إذ الإذن مانع عنهما.

كما أشار إليه بقوله: «و كونه فعليا إنما يوجب...» الخ.

(1) أي: ظهر بما ذكرناه - في دفع الإشكالات الواردة على التعبد بالأمارات غير العلمية و الأصول العملية، و في مقام الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري من حمل

الأصول و الأمارات فعليا؛ كي يشكل تارة: بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمانة على وجوبه، ضرورة: عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية، ولم تبلغ مرتبة البعث و الزجر، و لزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

=====

الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، الذي لو علم به لتنجز، و الظاهري على الفعلي التنجيزي - أنه لا- يلزم من التعبد بالأمارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعليا، و الالتزام بأنه شأني؛ كما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسائل في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بقوله: «الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة... إلى أن قال... فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، و شأني في حقه...». «دروس في الرسائل، ج 1، ص 117».

و الحاصل: إن مراد المصنف من نفي فعلية الحكم الواقعي ليس نفي الفعلية بكلا معنييها المتقدمين، و الالتزام بالشأنية كما ذكره الشيخ «قدس سره»؛ بل مراد المصنف من نفي الفعلية: نفي الفعلية التنجيزية، و إثبات الفعلية التعليقية، و هي بمعنى لو علم به لتنجز.

و المتحصل: أن ما أفاده الشيخ «قدس سره» من حمل الأحكام الواقعية على الإنشائية يستلزم ورود إشكاليين عليه، أشار إلى أولهما بقوله: «تارة: بعدم لزوم الإتيان...» الخ.

و إلى ثانيهما: بقوله: «و أخرى: بأنه...» الخ.

و حاصل الإشكال الأول: أن لازم الإنشائية عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات؛ إذ المفروض: كون مؤدياتها أحكاما إنشائية، و من المعلوم: أن الحكم الإنشائي لا- يجب عقلا- امتثاله إذا علم به، فضلا عما إذا قامت عليه الأمانة غير العلمية، و من البديهي خلافه؛ للزوم امتثال مؤديات الأمارات.

و أما الإشكال الثاني فحاصله: احتمال اجتماع المتنافيين، حيث إن المحتمل فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الأصل أو الأمانة، و المفروض: فعلية الحكم الظاهري أيضا، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين، و احتمال المتنافيين كالقطع بثبوتها محال. و لازم هذا الإشكال: عدم جواز الرجوع إلى الأمارات و الأصول إلا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردتهما، و دعوى هذا القطع مما لا وجه لها؛ لاحتمال تمامية مقتضى الحكم و عدم مانع له؛ إذ لا إحاطة لنا بمقتضيات الأحكام و موانعها، فاحتمال وجود المقتضي و عدم المانع بالنسبة إلى الحكم الواقعي المساوق لفعليته لا دافع له، و معه لا يمكن الرجوع إلى الأمارات و الأصول؛ و ذلك لاحتمال اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين، و هو في الاستحالة كالقطع بثبوتها.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال (1)، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية؛ لأنها (2) بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة.

فإنه (3) يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي لا قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «بعدم لزوم».

=====

(1) أي: لا مجال لإشكال عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه، يعني: لا مجال للإشكال الأول على الشيخ الأنصاري، بتقريب: أن هذا الإشكال - بناء على إنشائية الأحكام الواقعية - مبني على بقائها على الإنشائية، حتى بعد قيام الأمانة عليها.

و أما بناء على أن قيام الأمانة سبب لوصولها إلى مرتبة الفعلية؛ فلا وجه للإشكال المزبور؛ لصيرورتها بواسطة الأمانة فعلية، فلا يتوجه إشكال عدم لزوم امتثال الأمانة على مبنى إنشائية الأحكام الواقعية؛ كما يستفاد من كلام الشيخ «قدس سره».

(2) تعليل لقوله: «لا مجال لهذا الإشكال»، و الضمائر في «لأنها، بأنها، إليها» راجعة على الأحكام الواقعية.

(3) دفع للإشكال المذكور و حاصله: أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأمانة - مؤلف من الإنشائية و الوصف المزبور، و من المعلوم: توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه كالأستيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر. و في المقام كذلك، فإنه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، و ذلك لانتفاء إحراز الموضوع وجدانا و تعبدا، أما وجدانا: فلأن إصابة الأمانة غير معلومة، فلا يعلم أن مؤداها هو الحكم الإنشائي. و أما تعبدا؛ فلأن دليل حجية الأمانة لا يقتضي إلا التعبد بوجود مؤداه، و أن مؤداها هو الواقع، فلا يتكلف إلا- تنزيل المحكي بالأمانة منزلة الواقع، و لا- يمكن أن يتكفل الجزء الثاني من الموضوع، و هو كون هذا الحكم الإنشائي المحكي مؤدى الأمانة، و ذلك لأن اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الأمانة عليه، فلو فرض تقدمه على قيام الأمانة عليه - لفرض أنه جزء الموضوع، و الموضوع بجميع أجزائه مقدم على الحكم - لزم الدور كما هو واضح.

و منه يظهر: عدم إحراز جزأي الموضوع بالاختلاف، بأن يحرز أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد؛ و ذلك لأن المحرز وجدانا إن كان نفس الحكم كالوجوب؛ فلا مجال

حقيقة ولا تعبداً إلا حكم إنشائي لا حكم إنشائي أدت إليه الأمانة، أما حقيقة:

فواضح، وأما تعبداً: فلأن قصارى ما هو قضية حجية الأمانة كون مؤداها هو الواقع تعبداً؛ لا الواقع (1) الذي أدت إليه الأمانة، فافهم (2).

اللهم إلا أن يقال (3): إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى حينئذ لحجية الأمانة؛ إذ لا شك في الواقع حتى يحرز بالتعبد. وإن كان قيد الحكم الواقعي - أعني: مؤدى الأمانة - فلا يتصور كونه مؤدى الأمانة بالوجدان؛ إذ هذا الإحراز منوط بإحراز الواقع؛ إذ لا يعقل إحراز القيد وجدانا مع عدم إحراز نفس المقيد أعني: الواقع كذلك، وحيث إن نفس المقيد لم يحرز؛ إذ لو كان محرزا لم يبق مجال لحجية الأمانة كما تقدم، فلا يعقل إحراز قيده فقط كما لا يخفى.

=====

وبالجملة: فلا يمكن تكفل دليل التعبد لإحراز قيد الحكم الإنشائي، وهو اتصافه بكونه مؤدى الأمانة.

نعم؛ لو فرض دليل آخر غير دليل حجية الأمانة يدل على اعتبار قيام الأمانة في فعالية الأحكام الإنشائية، فيصير الحكم الذي قامت عليه الأمانة فعليا لوجود القيد - أعني: قيام الأمانة بالوجدان - لكن ذلك الدليل مفقود. «منتهى الدراية، ج 4، ص 238».

قوله: «حكم» في «إلا حكم» نائب فاعل «يحرز»، وقوله: «لا حقيقة ولا تعبداً» قيد لقوله: «يحرز».

(1) يعني: أن الأمانة تؤدي إلى الواقع بما هو واقع؛ لا الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة، لأن الأمانة لا تزيد على العلم الوجداني، فإن العلم يتعلق بنفس الواقع لا الواقع بعنوان كونه معلوماً.

والمتمحصل: إن ما نحن فيه كالماء الكر حيث لا يكون مطهراً إلا - أن يتحقق جزءاه - المائية والكرية - إما علماً أو تنزيلاً و تعبداً، أو بالاختلاف حتى يتحقق كونه مطهراً، فإذا لم يثبت أحدهما لا حقيقة ولا تعبداً لم يثبت كونه مطهراً.

(2) لعله إشارة إلى: أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأمانة على كون مؤداها هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة؛ لم يكف ذلك أيضاً في الحكم بالفعالية؛ لأن الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، ولم يثبت، فالقول بصيرورة الأحكام الإنشائية فعالية بمجرد قيام الأمانة عليها خال عن الدليل.

(3) وحاصل الكلام في المقام: أن دليل تنزيل المؤدى منزلة الواقع كاف في ثبوت



لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء؛ لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلا؛ وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

=====

الجزئين؛ إذ ما تقتضيه أدلة اعتبار الأمانة وإن كان تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو الإنشائي المحض لا منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، ولكن بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم من اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة أي: منزلة الأحكام الفعلية؛ لا منزلة الواقع الصرف، وهو الإنشائي المحض؛ كي يكون التنزيل بلا ثمة وفائدة، بعد عدم وجوب الإتيان بالأحكام الإنشائية المحض، فيكون غرض المصنف من هذا الكلام: تصحيح ما أنكره - من عدم تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الأمانة هو الحكم الإنشائي الموصوف بكونه مؤدى الأمانة - بدلالة الاقتضاء.

بمعنى: أن نفس دليل حجية الأمانة يوجب اتصاف مؤداها بالوصف المذكور - وهو كونه مؤدى الأمانة - بدلالة الاقتضاء، بمعنى: أن دليل اعتبار الأمانة لو لم يثبت الوصف المذكور، وهو كونه مؤدى الأمانة - لزم لغويته، لعدم ترتب الأثر إلا على الحكم الإنشائي المتصف بالوصف المزبور، فصون كلام الحكيم عن اللغوية يقتضي اتصاف الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدى الأمانة.

فالمتحصل: أنه لو نزل المولى جزءاً من مركب منزلة الواقع يعلم منه أنه نزل الجزء الآخر أيضاً؛ وإلا كان تنزيله الأول لغوا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح ما أنكره المصنف.

ولكن أورد عليه المصنف بقوله: «لكنه لا يكاد يتم»، وحاصل الإيراد: أن دلالة الاقتضاء إنما تتم وتثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثراً أصلاً. وأما إذا كان لها أثر - ولو بملاحظة العنوان الثانوي كالنذر ونحوه - فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء؛ لعدم لزوم اللغوية حينئذ لكفاية مثل هذا الأثر في الحجية.

وكيف كان؛ فقد علم مما ذكرنا إلى الآن: أنه لا يلزم من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعليا؛ كي يشكل تارة: بعدم لزوم الإتيان بمؤدى الأمانة لأنه غير فعلي، وقد عرفت تفصيل الكلام فيه. وتارة «أخرى: بأنه كيف»، وقد تقدم توضيح الكلام فيه أيضا، فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله: «وإلا لم يكن» إشارة إلى عدم اللغوية مع الأثر، يعني: وإن كان للأحكام

و أخرى (1): بأنه كيف يكون التوفيق (2) بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، ضرورة: أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتمالاه.

فلا (3) يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام؛ كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق و الأصول العملية إنشائيا غير فعلي.

كما لا يصح (4) التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة؛ بل في مرتبتين، ضرورة: تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين.

=====

بمرتبتها الإنشائية أثر كالنذر ونحوه - بأن يقول: «إن قامت الأمانة على إنشائية حكم.

فله علي أن أتصدق بدرهم». فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء أصلا.

(1) عطف على قوله: «تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ»، وإشارة إلى ثاني الإشكاليين الواردين على جعل الأحكام الواقعية إنشائية. وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى الإعادة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «الوصول إلى كفاية الأصول».

(2) أي: التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي «بذلك» الذي ذكرتم من كون الحكم الواقعي إنشائيا، و الحكم الظاهري فعليا، «مع احتمال» كون «أحكام» واقعية «فعلية بعثية» في الأوامر، «أو زجرية» في النواهي؛ إذ ما ذكرتم من احتمال كون الأحكام الواقعية إنشائية لا يكفي في رفع المنافاة؛ إذ كما يحتمل كونها إنشائية يحتمل كونها فعلية «في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لأحكام» ظاهرية «فعلية»، فيلزم حينئذ - ولو احتمالا - اجتماع حكمين فعليين متنافيين، و احتمال اجتماع المتنافيين محال كالقطع به.

قوله: «ضرورة» تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يكون» و حاصل التعليل:

«ضرورة أنه» يبقى حينئذ احتمال التنافي، و من المعلوم: أن احتمال التنافي في الاستحالة كالقطع به. فكما لا يمكن الثاني فكذلك لا يمكن الأول.

(3) هذه نتيجة ما ذكره من عدم لزوم الالتزام بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» في إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية؛ لورود الإشكاليين السابقين عليه، يعني: فبعد توجه هذين الإشكاليين عليه لا- يصح ما ذكره «قدس سره» في الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري بالتزام كون الحكم الواقعي إنشائيا غير فعلي في مورد الطرق و الأمارات غير العلمية و الأصول العملية.

(4) هذا إشارة إلى جمع آخر بين الحكم الواقعي و الظاهري قد ينسب إلى السيد المحقق المسدد السيد محمد الأصفهاني «قدس سره»، و يظهر أيضا من كلمات الشيخ

و ذلك (1) لا يكاد يجدي، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي؛ إلا إنه يكون في مرتبته أيضا، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في «قدس سره» في أول مبحث البراءة، و أول مبحث التعادل و الترجيح فراجع؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 244».

=====

و هذا الجمع في قبال الجمعين المزبورين، و توضيحه: أن محذور اجتماع المتنافيين مختص بما إذا كانا في رتبة واحدة، دون ما إذا كانا في رتبتين كما في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري من حيث الموضوع، و هو أن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الشيء بعنوانه الأولي، مع الغض عن تعلق العلم أو الجهل به، و موضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي، و حينئذ: فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع، و الشك في الحكم الواقعي متأخر أيضا عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن المعروض و الوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخرا عن الحكم الواقعي بمرتبتين: الأولى: تأخره عن موضوع، و الأخرى:

تأخر موضوعه - و هو الشك - عن الحكم الواقعي الذي هو متعلق الشك، و لا محذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتيهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يصح التوفيق بين الحكمين الواقعي و الظاهري إذا كانا في رتبتين؛ إذ لا يلزم محذور اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتيهما.

(1) أي: الجمع المذكور غير صحيح؛ إذ هو لا يكاد يجدي في رفع المنافاة بين الحكم الواقعي و الظاهري، و ذلك لأن الحكم الظاهري و إن كان متأخرا عن الواقعي بمرتبتين، و ليس هو في مرتبته؛ و لكن الحكم الواقعي موجود محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري لوضوح: أنه لا يكاد يضمحل الحكم الواقعي المشترك بين الكل بمجرد الشك فيه و قيام الأمانة أو الأصل على خلافه، فإذا تحقق الحكم الظاهري بقيام الأمانة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي، و كان الحكم الواقعي محفوظا في مرتبته و رتبته لزم اجتماع الضدين من إيجاب و تحريم أو ندب و كراهة و هكذا.

و بعبارة واضحة: إن الحكم الظاهري - لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعي - و إن لم يكن مع الواقعي في جميع المراتب؛ لكن الحكم الواقعي يكون معه في رتبة الشك؛ إذ المفروض: إطلاق الحكم الواقعي و وجوده في كلتا صورتَي العلم و الجهل به، و إلا- لزم التصويب لو اختص الحكم الواقعي بالعالم به، ففي هذه المرتبة يجتمع الحكمان المتنافيان،

هذه المرتبة (1)، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق (2)، فإنه دقيق و بالتأمل حقيق.

ثالثها (3): أن الأصل فيما لا- يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعا، و لا يحرز التعبد به فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكامين المتنافيين لوجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري أيضا، أي: كما أنه موجود قبل رتبة الحكم الظاهري.

=====

(1) أي: في مرتبة الحكم الظاهري.

(2) أي: بين الحكم الواقعي و الظاهري، «فإنه دقيق و بالتأمل حقيق».

المتحصل من جميع ما أفاده المصنف في المقام: انه لا يلزم - من حجية الأمارات غير العلمية - محذور أصلا لا اجتماع المثليين و لا الضدين، و لا تقويت مصلحة؛ إذ معنى حجية الأمانة الغير العلمية عند المصنف هو: التجيز عند الإصابة و التعذير عند المخالفة، و ليس هناك حكم إلا الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

و أما بناء على القول باستتباع الحجية لجعل الحكم الظاهري: فاجتماع الحكامين الواقعي و الظاهري و إن كان يلزم إلا إنهما ليسا بمثليين و لا بضدين؛ لأن الحكم حقيقة الذي ناش عن مصلحة أو مفسدة إرادة أو كراهة ليس إلا الحكم الواقعي، و يعتبر الحكم المفاد بلسان الأمانة حكما صوريا لا تأصل له، و لم ينبعث عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، و إنما انبعث عن مصلحة في نفس إنشائه؛ كالأوامر الامتحانية، و لم تتعلق عليه إرادة و لا كراهة، فلا مماثلة و لا مضادة بينه و بين الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضدين، و لا إرادة و لا كراهة بالنسبة إليه حتى يلزم اجتماعهما.

هذا لب ما أفاده المصنف في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري؛ بناء على القول بكون حجية الأمانة الغير العلمية مستتبعة لجعل الحكم. و هناك وجوه و أقوال للجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري تركناها تجنبنا عن التطويل الممل.

### مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره

(3) أي: الثالث من الأمور التي ينبغي تقديمها قبل الخوض في الأمارات في بيان الأصل الذي هو المرجع عند الشك في حجية الأمانة الغير العلمية، يعني: بعد أن أثبت في الأمرين الأولين إمكان حجية الأمانة ذاتا و وقوعا، صار بصدد بيان مقتضى الأصل عند الشك في الحجية، فالمقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو: بيان مقتضى الأصل فيما إذا شك في اعتبار الظن شرعا، فإن الأمانة الظنية قد يعلم بحجيتها، و قد يعلم بعدم حجيتها، و قد يشك في حجيتها. و محل الكلام هو ما إذا وقع الشك في اعتبارها، فهل

واقعا عدم حجيتها جزما، بمعنى: عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجية عليه (1) قطعاً، فإنها (2) لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، و لا يكاد يكون الاتصاف بها (3) إلا إذا أحرز التعبد به و جعله (4) طريقاً متبعاً،...

=====

الأصل حجيتها أو عدم حجيتها؟

يقول المصنف «قدس سره»: إن الأصل عدم حجيتها، بمعنى: أنه بمجرد أن نشك في حجية أمانة ثبوتنا يقطع بعدم حجيتها إثباتاً أي: لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات، وذلك لأن آثار الحجية من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ، و حكم العقل بوجوب المتابعة لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية، أي: المحرزة بالعلم في مقام الإثبات، لا على ما اتصف بمطلق الحجية ولو ثبوتاً و إن لم يعلم بها إثباتاً.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الحجية شرعاً على قسمين:

أحدهما: الحجية الإنشائية.

الثاني: الحجية الفعلية وهي العلم بالحجية الإنشائية.

ثم الآثار الشرعية أو العقلية على قسمين:

قسم: يترتب على نفس وجود الشيء واقعا، علم به العبد أم لم يعلم؛ كحرمة شرب الخمر، حيث تترتب على الخمر الموجود، سواء علم به المكلف أم لم يعلم.

وقسم: يترتب على وجوده العلمي أي: بوصف كونه معلوماً مثل آثار الحجية حيث تترتب على الحجية الفعلية المعلومة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يكفي في عدم الحجية الشك في الحجية وعدم العلم بها، و لازم ذلك: عدم الحاجة في إثبات عدم ترتب آثار الحجية على الأمانة المشكوكة حجيتها إلى إجراء أصالة عدم الحجية؛ بل لا يعقل إجراؤها؛ لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجدانا بالتعبد. و هو محال لكونه بمثابة تحصيل ما هو حاصل.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا الضمير و ضمير «حجيتها» راجعان إلى الموصول في «ما لا يعلم»، فالحجية الفعلية تتوقف على العلم بها، و أما الإنشائية: فلا تتوقف على العلم بها.

(2) أي: فإن الآثار المرغوبة، و هذا تعليل لقوله: «عدم ترتب».

(3) أي: بالحجية بمعنى: إن الآثار المرغوبة لا تترتب إلا على ما ثبت حجيتها فعلاً، و لا تثبت الحجية الفعلية إلا بعد إحراز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً.

(4) عطف تفسيرى ل «التعبء»، و ضميره و ضمير «به» راجعان على الموصول، المراد به

ص: 158

ضرورة (1): أنه بدونه (2) لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون (3) عذرا لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون (4) مخالفته تجزيا، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا؛ وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك (5) إذا الأمانة الغير العلمية يعني: أن موضوع آثار الحجية مؤلف من أمرين: أحدهما: إنشاء الحجية والتعبد بالأمانة، والآخر: إحراز هذا الإنشاء، والمراد بالآثار المترتبة على الحجية الفعلية التي لا تنفك عنها هي: المنجزية والمؤمنية، فإن العقل ما لم يحرز حجية الطريق لا يحكم بصحة المؤاخذة على مخالفته، ولا كونه عذرا ومؤمنا له.

=====

(1) تعليل لكون موضوع آثار الحجية هو الحجية المعلومة.

(2) أي: بدون إحراز التعبد بالظن «لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته» أي: إصابة ما لم يعلم اعتباره، يعني: أن العقل لا يحكم بحسن المؤاخذة على مخالفة الواقع بمجرد كون الطريق المعتمد مصيبا له، مع عدم إحراز العبد اعتباره، وغرضه:

أن الحجية الإنشائية المحضة لا يترتب عليها أثر من صحة المؤاخذة إن كان الطريق مصيبا، وكونه مؤمنا وعذرا إن كان مخطئا.

(3) عطف على «لا يصح»، وهذا أثر آخر للأمانة المعتبرة، أي وضرورة أنه لا يكون الطريق الذي لم يحرز التعبد به عذرا عند مخالفة العبد للتكليف في صورة عدم إصابة ذلك الطريق، مثلا: إذا قامت أمانة غير معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة، مع فرض وجوبها واقعا، واعتمد عليها العبد في ترك صلاة الجمعة، فإن هذه الأمانة غير المعتبرة لا توجب عذرا للعبد في ترك الواقع.

(4) عطف على «لا يصح»، وهذا أيضا أثر آخر للأمانة المعتبرة، أي: ولا يكون مخالفة ما لم يعلم اعتباره تجريا، لإناطة صدق التجري على مخالفة ما هو حجة عنده، والمفروض في المقام: عدم إحراز حجية هذا الطريق فلا يكون مخالفته تجريا.

(5) أي: انقيادا، يعني: إن كانت موافقة الطريق غير المعتبر برجاء، موافقته للواقع انقيادا، مثلا: لو كان في الواقع الشهرة حجة؛ لكن لم يعلم المكلف حجيتها. ثم قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فدعا المكلف برجاء مصادفة الواقع - والحال أنها لم تصادف الواقع - كان هذا العمل انقيادا إذا وقعت الموافقة للشهرة في المثال «برجاء إصابته» الواقع.

هذا بخلاف ما إذا علم حجية الشهرة، فإنه يجب عليه متابعتها وإن كانت في الواقع أدت إلى وجوب ما ليس في الواقع واجبا.

وقعت برحاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه (1) للقطع (2) بانتفاء الموضوع معه، و لعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

و أما صحة الالتزام (3) بما أدى إليه من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى: فليسا

=====

(1) هذا الضمير و ضمائر «إصابته و حجيته» راجعة على الموصول في «ما لا يعلم».

وقوله: «فمع الشك» نتيجة ما ذكره من كون موضوع آثار الحجة هو الحجة الفعلية، و أنه يقطع بانتفائها بالشك في الحجية؛ لما عرفت: من بدهة انتفاء الحكم بارتقاع الموضوع كلاً أو بعضاً.

(2) تعليل لقوله: «يقطع بعدم حجيته»، و ضمير «معه» راجع إلى الشك، يعني:

حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد و العلم به، فإذا شك في التعبد فقد انتفى العلم الذي هو جزء موضوع الحجية، و لا فرق في القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع و جزئه. و المشار إليه في قوله: «هذا» هو عدم ترتب آثار الحجة على مشكوك الحجية «واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان». هذا الكلام تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث إنه تمسك لإثبات عدم جواز ترتيب آثار الحجة على مشكوك الحجية بالأدلة الأربعة حيث قال ما هذا لفظه: «فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على اعتباره دليل محرم بالأدلة الأربعة»، فراجع «دروس في الرسائل ج 1، ص 222».

(3) ردّ على الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فلا بد أولاً من بيان ما أفاده الشيخ «قدس سره» في المقام؛ كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

و حاصل ما أفاده الشيخ في المقام: أنه جعل الأصل فيما لا يعلم اعتباره من الظن حرمة التعبد به حيث قال: «التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على أن التعبد به محرم بالأدلة الأربعة».

ثم استنتج من الأدلة الأربعة: حرمة الالتزام بما أدت إليه الأمانة، و حرمة إسناده إليه تعالى؛ لأنهما أثران شرعيان يترتبان على مشكوك الحجية، كما أن جوازهما أثر شرعي مترتب على معلوم الحجية.

فصحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الأحكام، و صحة نسبته إليه تعالى من آثار الحجية؛ بأن يقال: إنه لا يصح الالتزام بشيء و لا نسبته إلى الله تعالى؛ إلا إذا ثبت كونه حجة، فما لم تثبت حجيته لا يصح الالتزام به، و لا نسبته إليه تعالى هذا خلاصة ما



من آثارها؛ ضرورة: أن حجية الظن عقلا - على تقرير الحكومة في حال الانسداد - لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها (1) شرعا مع الشك في التعبد به؛ لما كان يجدي في الحجية شيئا، ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها (2)، و معه (3) لما كان يضر استفاد من كلام الشيخ «قدس سره» في المقام.

=====

### و قد أورد المصنف «قدس سره» على ما ذكره الشيخ بوجهين:

الأول: إن صحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى ليسا من آثار الحجية، والشاهد على ذلك: أن الظن الانسدادى - بناء على حكومة العقل بحجتيه - لا يصح استناده إلى الله تعالى مع أنه حجة، ولا يصح الالتزام بما أدى إليه الظن الانسدادى، مع أنه حجة.

و كيف كان؛ فصحة الالتزام وصحة النسبة ليستا من آثار الحجية حتى يكون عدمهما كاشفا عن عدم الحجية، فقد نفى المصنف هذا الترتب ويقول: إن ذلك لا ربط له بالحجية. هذا خلاصة الإيراد الأول من المصنف على الشيخ، وقد أشار إليه بقوله:

«ضرورة: أن حجية الظن عقلا...» الخ، فقوله: «ضرورة» لتعليل لبيان عدم كون صحة الالتزام والإسناد من آثار الحجية.

الثاني: أننا لو فرضنا وجود أمانة مشكوكة؛ لكن الشارع أجاز نسبتها إلى الله تعالى، وأجاز الالتزام بمؤداها لم تصر بذلك حجة.

و من هنا يتبين: أن الحجية لا تدور مدار هذين الأثرين، أعني: صحة الالتزام وصحة الإسناد.

(1) أي: صحة الالتزام والنسبة «شرعا، مع الشك في التعبد به» أي: بالظن مثلا «لما كان يجدي في الحجية شيئا»، فقد ترتب الأثر مع عدم وجود الحجية، فقوله: «فلو فرض صحتها» تفريع على ما تقدم من أن صحة الالتزام والنسبة ليستا من آثار الحجية. يعني:

بعد أن ثبت عدم كون جواز الالتزام والإسناد من لوازم الحجية، فلا يكون جوازهما - على فرض ثبوته - دليلا على الحجية فيما إذا شك فيها.

(2) أي: آثار الحجية، والمراد بالآثار هي: التنجيز والتعذير والتجري والالتقياد، فلوازم الحجية الكاشفة عن الحجية وجودا وعلما هي هذه الآثار الأربعة، دون صحة الالتزام والإسناد.

(3) أي: و مع ترتب تلك الآثار عليه لا يضر عدم صحة الالتزام والإسناد بالحجية أصلا.

عدم صحتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً (1).

فيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام (2).

فلا يكون الاستدلال عليه بهم، كما أعرب به شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» نفسه الزكية؛ بما أظن من النقص والإبرام، فراجعه (3) بما علقناه عليه و تأمل.

وقد انقدح - بما ذكرنا -: أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

=====

(1) أي: تقدمت الإشارة في قوله: «ضرورة أن حجية الظن...» إلخ.

(2) أي: غير مرتبط بالمقام الذي هو بيان الدليل على حجية شيء؛ لأنه بعد ما عرفت من عدم كون صحة الالتزام والإسناد من اللوازم المساوية للحجية أو الأعم منها، فالاستدلال على عدم حجية مشكوك الاعتبار بحرمتها - كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره» - أجنبي عن محل البحث، وهو عدم حجية مشكوك الحجية.

(3) أي: فراجع استدلال الشيخ: اعلم: أن الشيخ «قدس سره» بعد ما ذكر أن الأصل في الظن عدم الحجية استدلال عليه بأنه لا يمكن الالتزام به ولا يمكن نسبته إلى الله تعالى، بما دل من الآيات والأخبار، على أن ما لم يعلم أنه من قبل الله يكون افتراء عليه ونحو ذلك، والمصنف «قدس سره» لما أشكل على كون الأثرين من آثار الحجية: أبطل الاستدلال على عدم حجية الظن بالآيات الدالة على أنه افتراء ونحوه؛ إذ حجية الظن وعدمه لا تدور مدار صحة النسبة إليه تعالى، وصحة الالتزام وعدمهما؛ حتى يستدل بعدمهما على عدم الحجية.

وهناك كلام من بعض لعدم صحة إيراد المصنف على الشيخ «قدس سره» تركناه رعاية للاختصار.

وكيف كان؛ فتقرير الأصل على الوجه الذي ذكره المصنف أولى؛ لما مر أولاً: من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والإسناد على انتفاء الحجية.

وثانياً: من أن البحث عن جواز الالتزام والإسناد وعدمه، والاستدلال عليهما بالأدلة الأربعة فقهي لا-أصولي، والمناسب للبحث الأصولي هو: البحث عن نفس الحجية؛ لا عما يترتب عليها من الأحكام الشرعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 276».

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل (1) أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

=====

(1) يمكن أن يكون الخروج عن تحت هذا الأصل خروجا موضوعيا مثل ما لا يكون من الأمارات، فيكون خروجه من باب التخصص و يمكن أن يكون الخروج عن هذا الأصل من باب التخصص، سواء كان خرج إجماعا كما في بعض الأمارات الغير العلمية، أو قيل بخروجه ك بعضها الآخر، و ما خرج أو قيل بخروجه يذكر في ضمن فصول.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - العلم الإجمالي في مقام إثبات التكليف: هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به، بمعنى: أنه إذا تعلق العلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين أو بحرمة لم يكن الترخيص في أطرافه لا كلا و لا بعضا أم لا؟

أي: ليس علة تامة لتنجز التكليف؛ بل هو مؤثر في تنجز التكليف بنحو الاقتضاء، بمعنى: أنه قابل للتخصيص في أطرافه كلا و بعضا، فإن لم يرد الترخيص من الشرع في أطرافه لا كلا و لا بعضا؛ بأن لم يكن لنا أصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها أثر العلم الإجمالي في التنجز لا محالة؛ وإلا فيمنعه الأصل العملي عن التأثير في التنجز.

يقول المصنف «قدس سره»: بتأثير التعلم الإجمالي في التنجز بنحو الاقتضاء، فيكون مورد العلم الإجمالي قابلا للتخصيص شرعا؛ لأن مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة في مورد العلم الإجمالي؛ إذ كل من الطرفين مشكوك الحكم، فيكون موردا للأمانة و موضوعا للأصل، فيمكن حينئذ: الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، و لا مانع من الترخيص إلا محذور منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، و هذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي مقتض لتنجز التكليف، و ليس علة تامة له، و لا كالكشف بحيث لا يؤثر في التنجز أصلا.

2 - العلم الإجمالي في مقام إسقاط التكليف بمعنى: كفاية الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط، فيما إذا تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي و كان الواجب تعديدا، و كان الاحتياط مستلزما للتكرار؛ إذ لا إشكال في الاحتياط في التوصليات، و لا فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار.

و أما الاحتياط في العبادات فيما إذا كان مستلزما للتكرار: فقد استشكل فيه بوجوه:

الأول: كون الاحتياط مخلا بقصد الوجه، و هو قصد الوجوب في الواجب و الندب في المندوب.

الثاني: أن تكرار العبادة بالاحتياط يوجب الإخلال بالتمييز أعني: تمييز الواجب عن غيره.

الثالث: أن التكرار لعب و عبث بأمر المولى، فلا يكون إطاعة بنظر العقلاء.

و قد ردّ المصنف هذه الوجوه الثلاثة:

و حاصل ما رد به الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه أصلا، و على فرض تسليم ذلك: يمكن قصد الوجه بمعنى: أن المكلف يقصد بكل من الطرفين ما هو الواجب واقعا.

أما رد قصد التمييز: فيقال: إن اعتباره في غاية الضعف؛ لعدم الدليل على اعتباره، إذ لو كان دخيلا في حصول الغرض لزم على الشارع التنبيه عليه، مع غفلة عامة الناس عنه، و لا يوجد في الأخبار الإشارة إلى اعتباره، فيحصل العلم بعدم اعتباره في الغرض.

أما رد الوجه الثالث: - و هو كون التكرار لعبا بأمر المولى فيمكن أولا: أن التكرار مطلقا لا يكون لعبا بأمر المولى؛ بل التكرار الكثير يكون لعبا بأمر المولى.

و ثانيا: أن التكرار إذا كان بداعي عقلائي لا يكون لعبا بأمر المولى؛ بل الغرض العقلائي يخرج عن العبث و اللعبية.

و ثالثا: أن التكرار لو كان لعبا بأمر المولى لكان المكلف لاعبا في طريق الإطاعة و كفيئتها؛ لا في نفس الإطاعة، و العبث و اللعب في كيفية الإطاعة لا يكون قادحا في تحقق الإطاعة.

و ظاهر المصنف هو: الاكتفاء بالامثال الإجمالي، مع التمكن من الامثال التفصيلي باستعلام الحال بالفحص و التتبع أو بالسؤال عن الموضوع، و معرفة الواجب بعينه، و الإتيان به بخصوصه.

3 - في دوران الأمر بين الامثال التفصيلي الظني و بين الامثال القطعي الإجمالي، فيقع الكلام في تقديم أحدهما على الآخر.

و محصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: إن الظن بالامثال التفصيلي لا يخلو عن صور و أقسام:

1 - الظن الخاص، المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط العلمي الإجمالي.

و لا إشكال حينئذ في عدم جواز الامتثال الظني مع التمكن من الاحتياط؛ لعدم اعتباره حسب الفرض.

2 - الظن الخاص المعتبر مطلقا، حتى مع التمكن من الامتثال الإجمالي بالاحتياط، و لا إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني و الاحتياطي.

3 - الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و لا إشكال في الاجتزاء بكل من الامتثال الظني و الاحتياطي.

4 - الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم جواز الاحتياط؛ لاستلزامه العسر و الحرج، و لا إشكال هنا في تقديم الامتثال الظني التفصيلي و تعينه؛ لبطان الاحتياط حسب الفرض.

4 - في الفرق بين حجية القطع و حجية الأمانة الغير العلمية.

و خلاصة الفرق: أن الحجية في الأولى ذاتية، فلا حاجة في إثباتها إلى إقامة البرهان؛ بل إثبات الحجية من قبيل تحصيل الحاصل و هو محال. هذا بخلاف حجية الأمانة الغير العلمية، حيث إنها ليست لوازمها؛ بل إنها ممكنة الثبوت لها.

و حينئذ: فلا بد في اعتبارها من جعل الحجية لها شرعا، أو ثبوت مقدمات و طر و حالات كالانسداد.

5 - في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية، ثم المراد بالإمكان هو: الإمكان الوقوعي، بمعنى: ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي، بمعنى: ما يلزم من وقوعه في الخارج محال كما يظهر من ابن قبة.

و ليس المراد بالإمكان: الإمكان الذاتي أو الإمكان بمعنى: الاحتمال، كما أشار إليه الشيخ الرئيس بكلامه:

«كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه واضح البرهان».

و كيف كان؛ فحاصل الكلام في المقام أن الكلام تارة: في بيان ما هو مقتضى الأصل عند الشك في الإمكان. و أخرى: في وجوه استحالة التعبد بالظن.

و أما ملخص الكلام فيما هو مقتضى الأصل عند الشك في الإمكان، بمعنى: أنه إذا لم يقد دليل على إمكان شيء و لا على استحالته، و كان كل منهما محتملا، فما هو

المتبع عند العقلاء؟ ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره»: أن الإمكان أصل لدى العقلاء، مع احتمال الامتناع وعدم الدليل عليه، فإنهم يرتبون آثار الممكن على مشكوك الامتناع، يقول المصنف رداً عليه: «وليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً».

وقد أورد المصنف عليه بوجوه:

الأول: أنه لم يثبت بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: لو سلم بناء العقلاء فلا دليل قطعي على هذا البناء، والدليل الظني لا يجدي في حجية بناء العقلاء وسيرتهم؛ إذ الكلام في إمكان حجية سيرتهم وامتناعها.

الثالث: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إمكان التعبد بالظن بدون دليل الوقوع، لوضوح: أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد لا على مجرد إمكانه.

فالمتحصل: أنه لا وجه لما ذكره الشيخ «قدس سره» من أن الإمكان أصل لدى العقلاء عند احتمال الامتناع؛ بل الصحيح الالتزام بالإمكان الوقوعي؛ لأن وقوع التعبد بالأمانة الغير العلمية أقوى دليل على إمكانه.

6 - أما وجوه استحالة التعبد بالأمانة الغير العلمية، فهي أمور تالية:

الأول: لزوم اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المماثل للحكم الواقعي.

أو اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة مثلاً، فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المخالف للحكم الواقعي.

الثاني: لزوم طلب الضدين، وهو نظير قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، مع كون الواجب في الواقع هو الظهر، بعد فرض التضاد - و لو شرعاً - بينهما، و طلب الضدين محال.

الثالث: لزوم تقويت المصلحة أو الإبقاء في المفسدة.

الأول: كقيام الأمانة على عدم وجوب صلاة الجمعة يومها، مع فرض وجوبها واقعا.

و الثاني: كقيام الأمانة على حرمة صلاة الجمعة مع حرمتها واقعا، فيلزم من جعل حجية الأمانة الغير العلمية تقويت المصلحة في المثال الأول، و الإلقاء في المفسدة في المثال الثاني، و كل منهما قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم.

7 - وما أجاب به المصنف عن الوجوه المذكورة بين ما لا- يلزم وإن كان باطلا، وبين ما ليس بباطل بمعنى: أن ما أفاده المصنف في الجواب إما راجع إلى منع الصغرى أو منع الكبرى.

وأما منع الصغرى: فلأن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية والزوجية ونحوهما، ومعنى جعلها: ترتيب آثار الحجية الذاتية - وهي العلم - من التنجيز والتعذير على الأمانة الغير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، وليس معنى الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمانة حتى يلزم اجتماع المثليين عند الموافقة، أو الضدين عند المخالفة.

وعليه: فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي؛ حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

وأما منع الكبرى فحاصله: أن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وإن كان يلزم من التعبد بالأمانة عند مخالفتها للواقع؛ إلا إنه غير باطل، ولا محذور فيه؛ إذ مع وجود المصلحة في التعبد بالأمانة يتدارك بها المصلحة الواقعية الفاتنة أو المفسدة الملقى فيها.

وأما بناء على الالتزام بوجود حكم ظاهري تكليفي في مورد الأمانات؛ إما بدعوى استتباع جعل الحجية جعل الحكم الظاهري فلا محذور أيضا؛ وإن اجتمع الحكمان.

وذلك لأن الحكم الظاهري حكم طريقي، بمعنى: أنه ناش عن مصلحة في نفسه أو جبت إنشائه المستلزم للتنجيز والتعذير، والحكم الواقعي حكم فعلي ناشئ عن مصلحة في متعلقه، فنظرا إلى اختلاف مركز المصلحتين في الحكمين لا يلزم اجتماع المثليين، ولا اجتماع الضدين؛ لاعتبار اتحاد المحل في استحالة اجتماع المثليين أو الضدين.

8 - الإشكال في بعض الأصول العملية: كقوله «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»، بتقريب: أن ظاهر هذا الدليل هو جعل الإباحة الشرعية في مورد أصالة الحلية، وهي تنافي الحرمة الواقعية، ويلزم اجتماع المثليين إذا كان الحكم الواقعي هو الإباحة أيضا، وعليه: فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتمثلين أو المتضادين - في مورد أصالة الإباحة والحلية - بما دفع به في حجية الأمانات.

وحاصل الكلام في الإشكال: أن إذن الشارع في الإقدام بجعل الإباحة الظاهرية ينافي الحرمة الواقعية، سواء كان الإذن لأجل مصلحة في نفس الإباحة، أم كان لأجل عدم مصلحة أو مفسدة في المتعلق.

وأما وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية: فلأن مثل الاستصحاب

وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز التي لها نظر إلى الواقع يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية؛ كما في الإمارات عينا، فيكون حالها حال الإمارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها.

هذا بخلاف مثل قاعدة الحل وأصل البراءة ونحوهما مما لا نظر إلى الواقع أصلا، فيختص الإشكال به دون ما له نظر إلى الواقع.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بقوله: «فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة». وهذا الجواب يمكن تقريبه على نحو يجري في جميع الإمارات والأصول طرًا، وبه يحصل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في كل من الأصول والإمارات، وبه تندفع المحاذير المتقدمة كلها.

وحاصل الجمع بينهما: أن الأحكام الواقعية المشتركة بين الكل هي فعلية غير منجزة عند قيام الأمانة أو الأصل على خلافها، والأحكام الظاهرية فعلية منجزة، فحينئذ: لا تنافي بينهما لعدم الإرادة أو الكراهة على طبق الحكم الفعلي الغير المنجز، فإن الأحكام الخمسة لا ينافي بعضها مع بعض إلا من جهة الإرادة والكراهة، والحكم الواقعي إذا كان فعليا غير منجز فلا إرادة ولا كراهة على طبقه، كي ينافي الحكم الظاهري.

9 - إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري: حيث التزم بعدم الحكم الواقعي فعليا في مورد الأصول والإمارات، والتزم بأنه إنشائي فقال المصنف: ظهر بما ذكرناه - في دفع الإشكالات الواردة على التعبد بالإمارات غير العلمية والأصول العملية - أنه لا يلزم من التعبد بالإمارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والإمارات فعليا؛ بل إنه شأني كي يلزم تارة: عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه حينئذ؛ إذ لا يحجب امثال الحكم الإنشائي عقلا إذا علم به، فضلا عما إذا قامت الأمانة غير العلمية عليه، مع أنه خلاف الضرورة؛ للزوم امثال مؤديات الإمارات بالضرورة.

وأخرى: باحتمال اجتماع المتنافيين وهو في الاستحالة كالقطع باجتماع المتنافيين، بتقريب: إن المحتمل هو فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الأصل والأمانة والمفروض: فعلية الحكم الظاهري أيضا، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين وهو محال. ولازم هذا الإشكال: عدم جواز الرجوع إلى الأمانة والأصول إلا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردتهما، وهو بعيد جدا.



10 - وما يقال: بأنه لا مجال للإشكال الأول على الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ بتقريب: أن هذا الإشكال - بناء على إنشائية الأحكام الواقعية - مبني على بقائها على الإنشائية حتى بعد قيام الأمارات عليها.

و أما بناء على أن قيام الأمارات سبب لوصولها إلى مرتبة الفعلية، فلا وجه للإشكال المزبور؛ إذ يحب حينئذ امتثال مؤديات الأمارات؛ لأنها صارت فعلية بعد قيام الأمانة عليها مدفوع بما حاصله: من أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأمانة - مؤلف من الإنشائية والوصف المزبور، و من المعلوم: توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو التعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر.

وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ فإنه لا- يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، وذلك لانتفاء إحرار الموضوع وجدانا و تعبدا.

أما وجدانا: فلأن إصابتها الأمانة غير معلومة. و أما تعبدا: فلأن دليل حجية الأمانة لا يقتضي إلا التعبد بوجود مؤداه، و لا يتكفل الجزء الثاني من الموضوع و هو كون هذا الحكم الإنشائي المحكي مؤدى الأمانة و ذلك لأن اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الأمانة عليه، فلو فرض تقدمه على قيام الأمانة عليه لزم الدور و هو محال.

«فافهم» لعله إشارة إلى أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأمانة على كون مؤداه هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة لم يكف ذلك أيضا في الحكم بالفعلية؛ لأن الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، و لم يثبت، فما قيل: من صيرورة الأحكام الإنشائية فعلية بمجرد قيام الأمانة عليها خال عن الدليل.

11 - إثبات كون الأحكام التي أدت إليها الأمارات فعلية بدلالة الاقتضاء بمعنى: أن مقتضى أدلة اعتبار الأمارات و إن كان تنزيل مؤداه منزلة الواقع و هو الحكم الإنشائي المحض؛ لا منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، و لكن بدلالة الاقتضاء و صون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، أي: منزلة الأحكام الفعلية، كي لا يكون التنزيل بلا ثمرة و فائدة.

فالمتحصل: أنه لو نزل المولى جزءا من المركب منزلة الواقع يعلم منه أنه نزل الجزء الآخر أيضا، و إلا كان تنزيله الأول لغوا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح ما أنكره المصنف «قدس سره»، و لكن أورد عليه المصنف بقوله: «لكنه لا يكاد يتم».

و خلاصة الإيراد: أن دلالة الاقتضاء إنما تتم و تثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثر أصلا، و أما إذا كان لها أثر - و لو بالعنوان الثانوي كالنذر و نحوه - فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء؛ لعدم لزوم اللغوية حينئذ، فالنتيجة هي: عدم صحة ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، بحمل الحكم الواقعي على الإنشائي في مورد الطرق و الأمارات.

12 - و هناك جمع آخر بين الحكم الواقعي و الظاهري، و هو الفرق بين الحكمين من حيث الموضوع؛ لأن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الشيء بعنوانه الأولي، و موضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف أنه مشكوك الحكم، فيكون الحكم الظاهري متأخرا عن الحكم الواقعي بمرتبين: الأولي: تأخره عن موضوعه، و الأخرى: تأخر موضوعه، و هو الشك عن الحكم الواقعي الذي تعلق به الشك، و لا محذور في اجتماع حكمين فعليين متنافيين مع تعدد رتبتهما.

و حاصل إشكال المصنف على هذا الجمع: هو وجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري؛ إذ لا يرتفع الحكم الواقعي بمجرد الشك فيه، فإذا تحقق الحكم الظاهري بقيام الأمانة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي لزم اجتماع الضدين من إيجاب و تحريم مثلا.

فالمتحصل من جميع ما أفاده المصنف في المقام: أنه لا يلزم من حجية الأمارات غير العلمية محذور أصلا.

13 - مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره من الأمارات هو: عدم حجيتها بمعنى:

أنه بمجرد أن شك في حجية أمانة ثبوتها يقطع بعدم حجيتها إثباتا أي: لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات؛ لأن آثار الحجية لا تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية - أي: المحرزة بالعلم - في مقام الإثبات. هذا هو الصحيح عند المصنف؛ لا ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل الأصل حرمة التعبد بالظن، و استدل عليها بالأدلة الأربعة.

14 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - العلم الإجمالي مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية، و حرمة المخالفة كذلك.

2 - كفاية الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط مطلقا.

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده (1) في الجملة، 3 - إمكان التعبد بالظن بالإمكان الوقوعي.

=====

4 - ليس الإمكان أصلاً متبعاً عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء و امتناعه.

5 - ليس معنى جعل حجة الأمانة جعل الحكم التكليفي لمؤداها.

6 - آثار الحجية هي المنجزية و المعذرية.

7 - الأصل فيما شك في اعتباره هو عدم الحجية.

## فصل في حجة الظواهر

### إشارة

(1) أي: مراد الشارع «في الجملة» أي: بنحو الإيجاب الجزئي في قبال التفاصيل الآتية.

و غرض المصنف هو: نفي الشبهة عن حجة ظواهر الألفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئي، في قبال السلب الكلي.

وقد عرفت: أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره هو عدم الحجية؛ إلا ما خرج بالدليل، و مما خرج بالدليل عن تحت ذلك الأصل هو ظاهر الكلام، و لذا يقول المصنف: إنه «لا- شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة»، و الوجه في ذلك هو: أن بناء العقلاء قد استقر على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، و الحكم بأن هذا هو مراده من طريق ظاهر كلامه.

و من الواضح: أن الشارع جرى في كلامه على طبق هذه الطريقة العقلانية، و لم يخترع طريقة أخرى مخالفة لطريقة العقلاء؛ و إلا لنقلت إلينا تلك الطريقة، و حيث لم تنقل إلينا تلك الطريقة المختصة بالشارع نقطع بعدم ردع الشارع عن الطريقة العقلانية، و قد استدل المصنف بهاتين المقدمتين على حجة الظواهر، حيث أشار إلى المقدمة الأولى بقوله: «لاستقرار طريقة العقلاء...» الخ. و إلى الثانية: بقوله: «مع القطع بعدم الردع عنها...» الخ، و عدم الردع يوجب القطع بالإمضاء، بعد وضوح عدم مانع عن الردع، و لا ريب في تمامية المقدمتين.

لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات (1) في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع (2) عنها، لوضوح (3): عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

و الظاهر (4): أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا.

=====

أما تمامية الأولى: فلبدها: بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، وكشفها عن المرادات الجدية للمتكلم، ولذا لا يقبل اعتذار العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه بعدم علمه بكون الظاهر مرادا جديا له.

و أما تمامية الثانية - وهي إمضاء الشارع طريقة العقلاء بعدم الردع عنها - فلوضوح:

كون الطريق الموصل لجل الأحكام هو الألفاظ، فلو كانت هذه الطريقة مردوعة عنده لكان اللازم إحداث طريقة أخرى، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

و كيف كان؛ فهذا البناء العقلاني على اتباع الظاهر لا يختص بصورة حصول الظن الشخصي بالوفاق، و لا بصورة عدم حصول الظن الشخصي بالخلاف؛ إذ لا يحق للعبد الاعتذار عن مخالفة الأمر الصادر من قبل المولى المبين بكلام ظاهر فيه - الاعتذار - بأنه لم يكن ظانا بشبوته، أو كان ظانا بعدم ثبوته.

(1) وقد عبر الشيخ الأنصاري «قدس سره» عن الظهورات بالأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم.

(2) أي: ردع الشارع عن طريقة العقلاء.

(3) تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع».

(4) هذا شروع في الإشارة إلى الأقوال في مسألة حجية الظواهر، و هناك تفاصيل؛ بل أقوال أشار إليها المصنف:

الأول: أنها حجة مطلقا يعني: سواء أفادت الظن الشخصي أو النوعي بإرادة المتكلم لها أم لا، و سواء كان ظنّ شخصي أو نوعي بخلافها أم لا، من غير فرق في ذلك كله بين من قصد إفهامه بها و من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب و غيره، فهي منوطة بنفس وضع اللفظ و حجة من غير شرط؛ لكن ما لم يحصل العلم بإرادة خلافها، هذا القول هو الذي استظهره المصنف «قدس سره»، و اختاره بقوله: «و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها...» الخ.

الثاني: أنها حجة بشرط عدم قيام الظن غير المعتمد على خلافها.

ضرورة (1): أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن (2) الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار الثالث: أنها حجة بشرط إفادتها - بنفسها أو من خارج - الظن بإرادة المتكلم لها.

=====

وقد استدل المصنف «قدس سره» على مختاره بإطلاق السيرة العقلائية، القائمة على الأخذ بالظواهر واتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، و الدليل على هذا الإطلاق: هو عدم صحة الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف، وهذا كاشف قطعي عن إطلاق السيرة وعدم تقييدها بأحد هذين القيدتين، وهما الظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف.

الرابع: التفصيل بين قصد إفهامه وغيره بمعنى: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره، وهذا القول منسوب إلى المحقق القمي «قدس سره»، وقد ظهر بطلانه بعموم دليل اعتبار الظواهر أعني: سيرة العقلاء الثابتة في الظواهر مطلقا، حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه. والشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد إفهامه بأني لم أكن مقصودا بالإفهام، فلا يكون اعتبار الظواهر مختصا بمن قصد إفهامه.

الخامس: التفصيل في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره، وهذا القول منسوب إلى جماعة من المحدثين والأخباريين حيث قالوا بحجية غير ظواهر الكتاب وعدم حجية ظواهر الكتاب، فانتظر تفصيل ذلك في كلام المصنف «قدس سره».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية» وغيره.

(1) تعليل لعدم تقييد حجية الظواهر بإفادتها للظن الفعلي بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف، فيكون ردا للقول الثاني والثالث، ودليلا لما هو مختار المصنف من حجية الظواهر مطلقا.

### التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره

(2) إشارة إلى التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره. وحاصل هذا التفصيل المنسوب إلى المحقق القمي: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره. وحاصل رد المصنف عليه: هو عدم اختصاص اتباع الظواهر وحجيتها بمن قصد إفهامه، والشاهد على عدم الاختصاص: ما أشار إليه بقوله: «ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه...» الخ، أي: لأجل عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه «لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى»؛ بأن يقول: لم يقصد

من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه (1)، ويصح (2) به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به (3) صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه.

و لا فرق في ذلك (4) بين الكتاب المبين و أحاديث سيّد المرسلين و الأئمة الطاهرين.

و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص المولى إفهامي، و لذا لم يكن الظاهر حجة بالنسبة إلى، و لذا خالفت الأمر.

=====

(1) الضميران في «يعمه أو يخصه» راجعان على من في قوله: «من لم يقصد إفهامه». و مثال الأول: أن يقول المولى لأحد عبيده أن يفعل مع سائر العبيد كذا و كذا، فيكون التكليف عاما شاملا لمن لم يقصد إفهامه؛ لأن المقصود بالإفهام هو أحد العبيد حسب الفرض.

و مثال الثاني: أن يقول المولى في غياب المكلف بطور علني: ليذهب فلان، و ليأتي بكذا و كذا.

(2) عطف على «لا يسمع» أي: و لذا «يصح به» أي: بظاهر كلام المتكلم «الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج»، يعني: ويصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به، مع كونه غير مقصود بالإفهام، فصحة الاحتجاج بظاهر الكلام عند المخاصمة و اللجاج تكشف عن حجية الظواهر مطلقا.

(3) أي: «كما تشهد» - بعدم سماع الاعتذار و صحة الاحتجاج بظاهر الكلام - «صحة الشهادة بالإقرار... الخ».

و حاصل مقصود المصنف: أنه لو أقر زيد على نفسه بشيء مثل: كونه مديونا لعمر و بكذا، و قد سمعه - و هو لم يكن مقصودا بالإفهام؛ و لكن علم على إقرار زيد لعمر و - صح لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم و إن لم يكن مقصودا بالإفهام؛ بل كان مقصودا بعدم الإفهام.

فالنتيجة: أن ظاهر الكلام حجة بالنسبة إلى كل أحد، من غير فرق بين كونه مقصودا بالإفهام و عدمه. و تركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(4) أي: في لزوم اتباع الظواهر و كونها حجة «بين الكتاب المبين...» الخ. هذا إشارة إلى تفصيل جماعة من الأخباريين، و هو التفصيل في حجية الظواهر بين ظواهر الكتاب فليست بحجة، و بين ظواهر غير الكتاب فهي حجة.

فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به؛ أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين

=====

## في التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيره

وقد ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره» للأخباريين وجهين(1): حيث قال: «و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع ذلك»، ثم ذكر طوائف كثيرة من الأخبار مفادها المنع عن العمل بظواهر القرآن، من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الأئمة المعصومين «صلوات الله عليهم أجمعين».

إلى أن قال: «الثاني من وجهي المنع: إنّنا نعلم بطرّو التقييد و التخصيص و التجوز في أكثر ظواهر الكتاب، و ذلك مما يسقطها عن الظهور». راجع «دروس في الرسائل، ج 1، ص 250-267». و ذكر المصنف «قدس سره» لهم وجوها خمسة و هي بين ما يرجع إلى منع الصغرى - و هي الظهور - و بين ما يرجع إلى منع الكبرى - أعني: منع حجية ظواهر القرآن - فنذكرها على ترتيب المتن.

و أما الوجه الأول: فقد أشار إليه بقوله: «إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به». و حاصل هذا الوجه: هو منع الصغرى، و اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، و الشاهد عليه: «ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به» أي:

بالكتاب.

قال أبو عبد الله «عليه السلام» لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم، قال:

«فيم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله و سنة نبيه، قال: «يا أبا حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة: لقد ادّعت علما، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد «صلى الله عليه و آله و سلم»، و ما ورثك الله من كتابه حرفا»(2).

و أما ما ورد في ردع قتادة فهو و إن كان في حديث طويل و لكن نكتفي بذكر ما هو محل الشاهد في المقام. و قد ورد في رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة على أبي جعفر «عليه السلام» فقال له: «أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال: «بلغني

ص: 175

1- فرائد الأصول 1: 139.

2- علل الشرائع 1: 89 / ذيل ح 5، بحار الأنوار 2: 292 / ذيل ح 13.

بتأويله، كيف (1)؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من أنك تفسر القرآن» قال: نعم، إلى أن قال: «يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به» (1).

=====

و هاتان الروايتان تدلان على اختصاص فهم القرآن بالأئمة المعصومين «عليهم السلام»، و مفادهما: أنه ليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غير المعصومين «عليهم السلام» حتى يجوز العمل به، فيكون راجعا إلى منع الصغرى.

و أما الوجه الثاني: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى أنه لأجل احتوائه» أي: الكتاب و حاصل هذا الوجه: منع الصغرى أيضا - وهي الظهور - كالوجه الأول؛ إذ كون اشتمال الكتاب على تلك المعاني الغامضة يكون مانعا عن معرفة أبناء المحاورة بتلك المعاني الشامخة، و جهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، و يشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ما رواه العياشي في تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» (2).

و الحاصل: أنه لأجل علو مضامين الكتاب العزيز لا يبلغ أحد كنه معانيه إلا النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و أوصياؤه «عليهم السلام»؛ لأنهم راسخون عالمون بتأويل الكتاب العزيز.

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «الراسخون في العلم أمير المؤمنين «عليه السلام» و الأئمة من ولده «عليهم السلام» (3).

و منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: سمعته يقول: «إن الله «تبارك و تعالى» لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله «صلى الله عليه و آله و سلم»...» الحديث.

و مفاده هذه الروايات: أنه لا يفهم القرآن إلا الراسخون في العلم و هم المعصومون «صلوات الله عليهم أجمعين».

(1) أي: كيف تصل أيدي أفكار أولي الأنظار إلى مضامين الكتاب العزيز العالية، و الحال: أنه «لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل...» الخ.

ص: 176

1- الكافي 8: 485/311، الوسائل 27: 33556/185.

2- تفسير العياشي 1: 5/18.

3- الكافي 1: 213، و فيه «من بعده» بدل «من ولده» الوسائل 25: 33538/179.



الأفاضل؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون و حكم كل شيء (1).

=====

(1) كما في قوله تعالى: وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَأْسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (1) بناء على تفسيره بالقرآن الكريم؛ وكذا بعض الروايات «الأخر الدالة على ذلك منها: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «قال: إن الله «تبارك وتعالى» أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه» (2).

ومنها: ما رواه عمر بن قيس... الخ. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني.

وأما الوجه الثالث: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر»، وهذا الوجه الثالث للسيد الصدر شارح الوافية؛ إلا إن السيد لم يدع شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه الظاهر، وإنما احتمله له لتشابه المتشابه.

وكيف كان؛ فقد ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره» كلام السيد الصدر، و ملخص كلام السيد «قدس سره»: «أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة، كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد: أنا استعمل العمومات، وكثيرا ما أريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخطب أحدا وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به، والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص ثم قال: قال سبحانه: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (3) ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي و كم هي؛ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا إلى خلفائه، والنبى «صلى الله عليه وآله وسلم» نهى الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن ولم يستثنوا ظواهر القرآن...».

وحاصل ما أفاده المصنف في تقريب هذا الوجه هو: منع الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن - بدعوى إجمال المتشابه، واحتمال شموله للظاهر. بتقريب: أن المتشابه هو ما يحتمل فيه وجهان أو وجوه يشبه بعضها بعضا في احتمال إرادته من اللفظ، فهو مقابل الصريح الذي لا يحتمل فيه الخلاف، فيعم الظواهر، ولا أقل من احتمالها فيكون مجملا، ويسري إجماله إلى جميع الآيات لكونه من قبيل القرينة المتصلة، فلا يصح

ص: 177

1- الأنعام: 59.

2- الكافي 1: 1/59.

3- آل عمران: 7.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله له، لتشابه (1) وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا- إنه صار منه عرضا، للعلم (2) الإجمالي بطرّو التخصيص و التقييد و التجوز في غير واحد من ظواهره (3) كما هو الظاهر (4).

=====

التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك؛ إذ احتمال اندراج الظاهر في المتشابه يوجب الشك في حجيته، وقد عرفت: أن مقتضى الأصل في مشكوك الحجية عدم جواز العمل به.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه الثالث.

(1) تعليل لقوله: «لا أقل...»، و«إجماله» عطف تفسير للمتشابه، يعني: بعد كون المتشابه مجملا فيحتمل شموله للظاهر أيضا.

و أما الوجه الرابع: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا إلا- إنه صار منه عرضا»، يعني: أن ظاهر الكتاب وإن لم يكن من المتشابه ذاتا فإنه لا تشابه فيه، بل إنه من المحكم القسيم للمتشابه؛ إلا إن الظاهر صار من المتشابه عرضا. وهذا الوجه هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري «قدس سره» للأخباريين وهذا الوجه كالوجه الأول والثاني يرجع إلى منع الصغرى - وهي الظهور - ومحصله: أن ظاهر الكتاب وإن لم يكن ذاتا مندرجا في المتشابه إلا إنه مندرج فيه عرضا، بمعنى أن الكتاب لا ينعقد له ظهور، لأجل العلم الإجمالي بطرو التخصيص و التقييد و التجوز في الكتاب، فيسقط عن الظهور، لأن هذا العلم الإجمالي يمنع عن الرجوع إلى الأصول المرادية، كأصالة عدم التخصيص و غيرها، و المفروض أن حجية الظاهر منوطة بجريان الأصول المرادية، و مع عدم جريانها - كعدم جريان الأصول العملية في أطراف الشبهة المحصورة - يسقط الظاهر عن الحجية، فيكون الظاهر حينئذ بحكم المتشابه في عدم الحجية أي:

ليس له ظهور كي يكون حجة.

(2) تعليل لصيرورة الظاهر من المتشابه عرضا وإن لم يكن ذاتا متشابها.

(3) أي: ظواهر الكتاب.

(4) و الصواب «كما هو ظاهر» بإسقاط اللام، لأن غرضه بيان وضوح طرو الإجمال عرضا على ظواهر الكتاب بسبب التخصيص و التقييد و غيرهما. وهذا لا يلائم التعبير عنه ب «الظاهر»، لأنه يوهم التردد فيه، و هو ينافي جزمه الناشئ من العلم الإجمالي بكثرة التخصيص و التقييد كما في هامش «منتهى الدراية، ج 4، ص 294».

و أما الوجه الخامس: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى شمول الأخبار الناهية...».

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي؛ لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

=====

و حاصل هذا الوجه أيضا هو منه الكبرى - و هي حجية ظواهر القرآن - بدعوى: شمول الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الكلام على ظاهره بمعنى: إنه لا يجوز حمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه من المعنى؛ لأنه مصداق للتفسير بالرأي المنهي عنه.

قوله: «لحمل» متعلق ب «شمول». وقوله: «على إرادة» متعلق ب «حمل»، و المراد بالمعنى في قوله: «هذا المعنى» هو المعنى الظاهر، فمعنى العبارة: أن حمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة المعنى الذي يكون الكلام ظاهرا فيه مشمول للأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، فيحرم حمل الكلام على ما هو ظاهر فيه؛ لأنه من التفسير بالرأي.

و كيف كان؛ فالروايات الناهية عن التفسير بالرأي وإن كانت كثيرة جدا؛ إلا إننا نكتفي بذكر جملة منها رعاية للاختصار:

مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»(1).

و في رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»(2).

و في نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»(3).

و عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء»(4).

و عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، و من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»(5).

هذه جملة من الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي. فمفاد الجميع هي الكبرى الكلية، و هي حرمة التفسير بالرأي على نحو القضية الموجبة الكلية، فإذا كان حمل القرآن على ظاهره من التفسير بالرأي لكان من صغريات تلك الكبرى، و بالتالي فيتم استدلال الأخباريين بهذه الروايات على عدم حجية ظواهر الكتاب.

ص: 179

1- عوالي اللآلي 4:154/104، أصول السرخسي 1:137.

2- التوحيد: 90 /من ح 5، الوسائل 27:189/33566، مسند أحمد 1:233، سنن الترمذي 4:4022/268، المصنف لابن شيبة 7:179/3، الخ.

3- كمال الدين: 256 /جزء من ح 1، الوسائل 27:19/33568.

4- تفسير العياشي 1:17/4، الوسائل 27:202/33597.

5- تفسير العياشي: 1:18/6، الوسائل 27:60/33195.

و لا يخفى (1): أن النزاع يختلف صغروبيا و كبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغروبيا، و أما بحسبهما: فالظاهر أنه كبروي، و يكون المنع (2) عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي.

و كل هذه الدعاوى فاسدة (3):

أما الأولى: فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه (4) بتمامه بمتشابهاته و محكماته، بداهة: أن فيه (5) ما لا يختص به، كما لا يخفى.

=====

(1) هذا إشارة إلى اختلاف مقتضى الوجوه المذكورة، فالنزاع صغروي بحسب الوجه الأول و الثاني و الرابع. و كبروي بحسب الوجهين الثالث و الخامس. و قد عرفت توضيح ذلك فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(2) يعني: يكون سبب منع الكبرى - و هي كل ظاهر حجة - إما لأن ظاهراً من المتشابه، و إما لكونه من التفسير بالرأي.

(3) هذا شروع في جواب المصنف عن الوجوه الخمسة المذكورة.

(4) أي: الدليل على اختصاص فهمه و معرفته بأهله قد دل على اختصاص فهم القرآن بتمامه بأهله و من خوطب به.

و حاصل الكلام في المقام: أنه قد أجاب المصنف عن الدعوى الأولى بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «فإنما المراد مما دل...» الخ.

### جواب المصنف عن أدلة الأخبار بين عدم حجية ظواهر الكتاب

توضيح ذلك: أن المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم مجموعة من حيث المجموع، من متشابهه و محكمه و ناسخه و منسوخه و عامه و خاصه و ظاهره و باطنه و تأويله و تفسيره، و أنه نزل في ليل أو نهار في سهل أو في جبل، إلى غير ذلك من الخصوصيات؛ لا فهم كل آية آية لوضوح: أن في القرآن ما لا يختص علمه و فهمه بهم «عليهم السلام»، و هو ما يكون صريحاً في معناه كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئِنَّةٌ وَ الدَّمُ ... (1) فإنها صريحة في التحريم.

(5) أي: أن في القرآن آيات لا يختص فهمها بأهله. هذا خلاصة الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وردع أبي حنيفة...» الخ.

ص: 180

وردد أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به: إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه (1) من دون مراجعة أهله، لا عن (2) الاستدلال بظاهرة مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به.

كيف (3)؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته.

=====

و حاصل الكلام في الوجه الثاني: أن ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما لأجل استقلالهما بالفتوى، من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت في تفسيره؛ لا عن الاستدلال بظاهرة بعد المراجعة إليها وعدم الظفر فيها بما ينافيه. و عليه: فردعهما عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهرة؛ ولو بعد المراجعة على رواياتهم و الفحص عما ينافيه بحد اليأس.

فيراد من الردع عن العمل بالظواهر: العمل بها استقلالاً؛ لا مطلقاً حتى بعد الفحص عما ورد منهم «عليهم السلام» من المخصص و المقيد وغيرهما، ويشهد له سؤال الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة: «أتعرف الناسخ من المنسوخ؟»؛ إذ السؤال يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن و الاستدلال بها هو: عدم معرفة الناسخ و المنسوخ وغيرهما، فإذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع، فجاز التمسك بها.

فالمتحصل: أن ردع أبي حنيفة لا- يمنع عن العمل بالظواهر مطلقاً كما هو مقصود المستدل؛ بل يمنع عن العمل بها استقلالاً و بدون الرجوع إلى ما ورد عنهم عليهم من المخصص و المقيد وغيرهما.

(1) أي: إلى ظاهر الكتاب.

(2) و المقصود من هذا الكلام: أن ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وقتادة ليس ردعاً عن الفتوى مطلقاً؛ و لو كان بالرجوع إليهم «عليهم السلام»؛ بل ردعهم «عليهم السلام» إنما هو عن الإفتاء المستند إلى ظاهر الكتاب، من دون رجوع أبي حنيفة و أمثاله إلى الأئمة «عليهم السلام».

(3) أي: كيف يكون الردع عن الاستدلال بظواهر الكتاب مع الرجوع إلى رواياتهم؟ مع أنه قد وقع... الخ. هذا هو الوجه الثالث، عن الدعوى الأولى و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 298» - أنه لا بد من إخراج الظواهر عما دل على اختصاص فهم كل آية من الآيات بهم «عليهم السلام»؛ إذ مقتضى التوفيق بينه و بين الأخبار الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب العزيز في موارد متفرقة؛ كالأخبار الدالة على عرض الروايات

و أما الثانية: فلأن احتواءه (1) على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام و حجيتها (2)، كما هو محل الكلام.

=====

المتعارضة على الكتاب، و ما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب، و ما دل على وجوب الرجوع إلى الكتاب، و غير ذلك، فإنه لا يمكن طرح تلك الأخبار الكثيرة لأجل ما دل على اختصاص فهم القرآن بأهله «عليهم السلام». و النسبة بين تلك الأخبار و بين ما يدل على هذا الاختصاص و إن كانت عموماً من وجه؛ لاجتماعهما في الظاهر و افتراقهما في النصوص و المتشابهات؛ إلا إن الجمع العرفي بينهما يقتضي حمل الأخبار الكثيرة على الظواهر، و حمل غيرها على غير الظواهر و على الظواهر قبل الفحص.

فالمتحصل: أن ظواهر الكتاب حجة كحجية ظواهر الأخبار، غاية الأمر: أن ظاهر الكتاب كظاهر السنة لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص و غيره.

قال الشيخ الأعظم: «هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل: خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، و غيرها مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن، و العمل بما فيه...». «دروس في الرسائل، ج 1، ص 259».

و أما الجواب عن الدعوى الثانية - وهي اشتغال الكتاب على المطالب الغامضة المانعة عن انعقاد الظهور له - فحاصله: أنه لا يمنع عن حجية الظواهر في الآيات المتضمنة للأحكام الشرعية كما أشار إليه بقوله.

(1) «فلأن احتواءه...» الخ. أي: احتواء الكتاب «على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره...» الخ. توضيح ذلك: إن الكتاب العزيز لا يحتوي على المضامين العالية بتمام آياته؛ بل في بعضها، فلا ينافي غموضها حجية غيرها من الظواهر التي لا غموض فيها.

و بعبارة أخرى: الكلام إنما هو في ظواهر الكتاب لا في المعاني الكنائية، التي تكون في بطون الآيات؛ إذ لا ربط لها بالمعاني التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة.

فالمتحصل: أن محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الأحكام.

و من المعلوم: أنه لا مجال لإنكار وجود ظواهر في آياتها.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(2) أي: حجية الظواهر. و ضمير «هو» راجع على فهم ظواهر آيات الأحكام؛ لأن محل الكلام هو فهم ظواهر آيات الأحكام، و لا ارتباط بين تعذر فهم الغوامض و إمكان فهم ظواهر آيات الأحكام، فلا منافاة بين فهم بعض الآيات - كآيات الأحكام مثلاً -

و أما الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس (1) بمتشابه و مجمل.

=====

لوضوح معانيها، و بين تعذر فهم آيات أخرى لإجمالها، كما هو الشأن أيضا في بعض الروايات المشتمة على جمل يكون بعضها مجملا و بعضها ظاهرا، فإن إجمال مجملها لا يسري إلى الجمل التي هي ظاهرة في معانيها.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الثانية.

و أما الجواب عن الدعوى الثالثة - وهي كون الظاهر من المتشابه - فحاصله: منع كون الظاهر من المتشابه، لأن الظاهر هو ما يتضح معناه و هو خلاف المتشابه الخفي معناه، فالمتشابه الممنوع اتباعه هو خصوص المجمل لا ما يعم المجمل و غيره حتى يقال بعدم حجية الظاهر لاحتمال كونه من المتشابه. كما أشار إليه بقوله: «فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل» قوله: «فإن الظاهر» تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر.

(1) أي: و ليس لفظ «المتشابه» من الألفاظ المجملة، بل هو من الألفاظ المبينة؛ لأن معناه هو المجمل، فقوله: «و مجمل» عطف تفسير للمتشابه. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الثالثة. و قد أشار إلى الجواب عن الدعوى الرابعة بقوله: «و أما الرابعة...» الخ - وهي كون الظاهر متشابهها بالعرض - فقد أجاب عنها المصنف بوجهين: أحدهما:

ما أشار إليه بقوله: «فلان العلم إجمالا...»، و الآخر ما أشار إليه بقوله: «مع أن دعوى...» الخ.

و توضيح الوجه الأول: أن العلم الإجمالي - بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات - وإن كان موجبا للإجمال إلا أنه مشروط بعدم انحلاله بالظفر في الروايات بالمخصصات و غيرها من موارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، و مع الانحلال لا إجمال، كما إذا علم إجمالا بأن موارد إرادة خلاف الظاهر عشرة مثلا، و ظفرنا في الروايات بمقدارها، فحينئذ: ينحل العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموارد الباقية، و يجوز الرجوع إلى الأصول اللفظية المرادية.

و بعبارة أخرى: إن العلم الإجمالي بطرو ما يخالف الظاهر من مخصص و غيره و إن كان مما لا ريب فيه إلا أنه لا يوجب الإجمال؛ بحيث لا- يجوز العمل بالظاهر أصلا؛ إذ بعد التفحص و الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي، فلا مانع من الأخذ بالظاهر بعد انحلال العلم الإجمالي بالفحص و التتبع.

و أما الرابعة: فلأن العلم إجمالاً - بطرو وإرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى (1) اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة (2)، فتأمل جيداً.

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني في الجواب عن الدعوى الرابعة، و حاصله: أن دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص و نحوه حتى بعد الفحص و الظفر بمخصصات و نحوها، فيما بأيدينا من الروايات و غيرها؛ بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به و هذا العلم الإجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة مجاز يكون ذلك مما علم خروجه تفصيلاً عن أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع حينئذ من إجراء أصالة الظهور فيه؛ لخروج ذلك الظاهر عن دائرة المعلوم بالإجمال.

(2) خبر «إن» في قوله: «مع أن دعوى...» الخ. فالنتيجة هي: عدم جواز التمسك بالظواهر قبل الفحص، و أما بعد الفحص و الظفر بما يخالف بعض الظواهر: فيجوز التمسك بالظاهر الذي يعلم خروجه عن دائرة المعلوم بالإجمال.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي مردد بين الأمارات التي لو تفحصنا عنها لظفرنا به؛ لا أن متعلقه مردد بين ما بأيدينا و غير ما بأيدينا حتى لا ينحل بعد الفحص. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الرابعة.

و أما الجواب عن الدعوى الخامسة - و هي شمول الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الكلام على ظاهره - فيرجع إلى وجوه ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فيمنع كون حمل الظاهر...» الخ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم فليس...» الخ.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لا محيص...» الخ.

و أما توضيح الوجه الأول فيتوقف على مقدمة و هي: بيان معنى التفسير، و معنى التفسير - على ما في مجمع البيان - هو «كشف المراد عن اللفظ المشكل» (1)، فالتفسير عبارة عن كشف المراد و القناع و رفع الحجاب و الستار.

ص: 184

---

1- مجمع البيان 1:39. و أيضاً: تفسير غريب القرآن: 269، جامع البيان 1:10، تفسير ابن كثير 1:150، البرهان للزركشي 2:149، تفسير الثعالبي 1:40، الخ.



و أما الخامسة: فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف الفناع و لا قناع للظاهر. و لو سلم فليس من التفسير بالرأي؛ إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه (1) بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه (2)، من دون (3) السؤال عن الأوصياء، و في بعض الأخبار (4): «إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم».

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حمل الكلام على معناه الظاهر ليس تفسيراً أصلاً؛ إذ شيء من المعاني المذكورة للتفسير لا يصدق على حمل الألفاظ على ظواهرها، فالعمل بالظواهر خارج عن هذه الأخبار؛ إذ الظاهر لا قناع له و لا ستره.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

و أما الجواب بالوجه الثاني فحاصله: أن المنهي عنه - بعد تسليم شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره - هو: التفسير بالرأي؛ إذ المراد بالرأي: هو الاعتبار العقلي الظني الراجع على الاستحسان الذي لا اعتبار به كحمل اللفظ على غير معناه لرجحانه بنظره، و التفسير بالرأي لا يشمل المقام؛ إذ لا يكون حمل الكلام على ظاهره تفسيراً بالرأي؛ لأن هذا الحمل ليس مستنداً إلى الأمر الظني الاستحساني؛ بل مستند إلى العلم بالوضع أو القرينة مما يعتمد عليه أبناء المحاورة في باب استفادة المعاني من الألفاظ.

فالمتحصل: أنه لو سلم إطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره، فليس من التفسير بالرأي الممنوع في الأخبار؛ لأن التفسير بالرأي هو: حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو على أحد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني و الاستحسان العقلي.

(1) تعليل لقوله: «إنما كان منه» أي: لرجحان خلاف الظاهر - بنظر من يفسر القرآن برأيه - على الظاهر بنظر غيره.

(2) أي: على حمل المجمل على محتمله، بمجرد مساعدة ذلك الأمر الاستحساني الظني الذي لا اعتبار به.

(3) متعلق بقوله: «و إنما كان منه حمل».

(4) الغرض من نقله بعض الأخبار هو: الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأي؛ إذ ما ورد في المتشابه من التعليل «بأنهم لم يقفوا على معناه» لا يتأتى في حمل الكلام على ظاهره؛ لأن المعنى الظاهر مما يقف عليه أبناء المحاورة.

هذا مع أنه (1) لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة (2): أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل: خبر الثقلين، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له، وغير ذلك مما

=====

(1) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الدعوى الخامسة.

وحاصله: أنه لو سلم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره؛ فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتمالاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي، وإخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تحت تلك الروايات؛ وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه، وبرد الشروط المخالفة له، وغير ذلك مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه.

فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بحسب جميع الوجوه الثلاثة المذكورة في الجواب.

غاية الأمر: يكون حمل الظاهر على ظاهره بحسب الوجه الأول والثاني موضوعاً، وبحسب هذا الوجه الثالث تخصيصاً جمعاً بين الروايات.

(2) تعليل لقوله: «لا- محيص» عن يعني: لا- محيص عن حمل الروايات الناهية عن التفسير بالرأي على غير الظاهر لأجل الجمع بين الروايات، أي: أن حمل الأخبار الناهية على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار التي يستفاد منها حجية ظواهر الكتاب.

منها: حديث الثقلين المتواتر بين الخاصة والعامة عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (1).

ومنها: ما رواه حفص المؤذن وإسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله «عليه السلام» في رسالة طويلة كتبها إلى جماعة من الشيعة، وفيها: «قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلاً...» (2).

ومنها: ما دل على عرض الأخبار على القرآن، مثل: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق «عليه السلام»: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما

ص: 186

1- الكافي 2: 414/1.

2- الكافي 5: 8 / جزء من ح 1.

لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة: أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ما كان نصا، كما لا يخفى.

و دعوى العلم الإجمالي (1) بوقوع التحريف فيه بنحو، إما بإسقاط أو بتصحيح؛ على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرهم، و ما خالف أخبارهم فخذوه»(1).

=====

و منها: ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «خطب النبي «صلى الله عليه وآله» بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب فلم أقله»(1).

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: سمعته يقول:

«من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزّ و جل»(2). و هذه الروايات تدل بوضوح على أن الأئمة «عليهم السلام» ارجعوا الرواة إلى القرآن الكريم، و لا بد أن يكون إرجاعهم إلى ظواهر الكتاب لا خصوص نصوصه و محكماته؛ إذ الآيات المتكفلة للأحكام ليست إلا ظاهرة في معانيها. فمفاد جميع الروايات المذكورة حجية ظواهر القرآن.

و من هنا يظهر: إنه لا مجال لدعوى الأخباريين، بل ظواهر الكتاب حجة كغيرها.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن حجية الظواهر مما تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، و بنوا عليها في جميع أمورهم، و حيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته؛ بل كان يتكلم بلسان القوم، و لم يردع عن طريقة العقلاء فهي ممضاة عنده أيضا.

### في العلم الإجمالي بوقوع التحريف

في العلم الإجمالي بوقوع التحريف(3) العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن يمكن أن يكون وجها آخر لإسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية؛ و لكن لم يتمسك به أحد من الأخباريين، و لذا لم يذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في عداد أدلة الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن؛ بل تعرض له في التنبيه الثالث من التنبيهات.

ص: 187

1- المحاسن 1:130/221، الوسائل 27:111/33348.

2- الكافي 5:169/1، تهذيب الأحكام 7:94/22، الوسائل 18:16/23040.

3- الوسائل 27:118/33362، عن الراوندي في رسالته في أحوال الحديث.

وإن كانت غير بعيدة كما شهد به بعض الأخبار و يساعده (1) الاعتبار؛ إلا إنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم؛ فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام و العلم بوقوعه فيها أو في غيرها من و كيف كان؛ فلا بد من تحرير محل النزاع؛ لأن التحريف على أقسام، قسم منه: قد وقع في القرآن باتفاق المسلمين كتحريف القرآن من حيث حمله على غير حقيقته، كما نرى كثيرا من أهل المذاهب الباطلة الذين قد حرفوا القرآن بتأويلهم آياته على طبق أهوائهم، و كنعص أو زيادة في الحروف أو الحركات.

=====

و قسم منه: لم يقع باتفاق المسلمين كالتحريف بالزيادة مثل أن يقال: بأن بعض القرآن الموجود ليس من الكلام المنزل من الله تعالى على النبي «صلى الله عليه و آله».

و قسم منه: قد وقع فيه الخلاف مثل: التحريف بالنقيصة، بمعنى: أن القرآن الموجود بين أيدينا لا يشتمل على جميع القرآن، بل قد ضاع بعضه على المسلمين. هذا القسم الثالث هو محل النزاع و لكن المعروف بين المسلمين هو: عدم وقوع التحريف في القرآن.

و قد صرح بذلك كثير من الأعلام كالصدوق «قدس سره»، حيث عد القول بعدم التحريف من معتقدات الإمامية، و منهم الشيخ الطوسي «قدس سره» و السيد المرتضى «رحمة الله عليه» و غيرهم، نعم؛ ذهب جماعة من المحدثين من الشيعة، و عدة من علماء أهل السنة إلى وقوع التحريف.

يقول المصنف: إن «دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه» أي: في الكتاب العزيز «بنحو، إما بإسقاط» منه «أو بتصحيح» أي: بتغيير فيه «وإن كانت غير بعيدة كما شهد به بعض الأخبار، و يساعده الاعتبار»، و من الأخبار ما روي عن أمير المؤمنين «عليه السلام» أنه قال للزنديق: - لما أنكر المناسبة بين قوله تعالى: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى، و بين قوله تعالى: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (1) الآية - ما مضمونه: أسقط المنافقون من القرآن - بين القول: في اليتامى و بين نكاح النساء - من الخطاب و القصص أكثر من ثلث القرآن.. الحديث. احتجاج الطبرسي، ج 1، ص 377.

(1) أي: وقوع التحريف يساعده «الاعتبار» أي: اعتبار المناسبة بين الآيات، حيث لا توجد مناسبة و ارتباط بين جملتين في بعض آيات القرآن مما يحتمل إسقاط شيء بينهما، و أوجب ذلك عدم المناسبة و الارتباط بين الجملتين من الآية كما ترى ذلك بين الجملتين من الآية المذكورة؛ إذ قد عرفت: عدم المناسبة بين الشرط و الجزاء فيها؛ لأن الشرط -

ص: 188

و هو قوله تعالى: - وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ، لا ينسجم مع الجزء - و هو قوله تعالى: - فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ .

و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن وقوع التحريف في الكتاب العزيز بإسقاط بعض الآيات و الجمل أو بتصحيح و تغيير موضع بعضها و إن كان يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار أو يمنع عن انعقاد الظهور؛ إلا إن ذلك لا يمنع عن حجية ظواهر الكتاب.

و قبل الجواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن على سقوط ظواهره عن الحجية، نذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» و «الوصول إلى كفاية الأصول». فنقول: إن التحريف بالإسقاط عبارة عن إسقاط بعض الآيات أو بعض الجمل منها. و أما التحريف بالتصحيح فهو إما بمعنى تغيير موضع الآيات أو الجمل منها، و إما بمعنى التبديل، فإن التصحيح حينئذ هو تبديل نقطة أو حركة أو ما شابههما؛ كقراءة رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا (1) المشتهرة بصيغة الأمر من المفاعلة مراداً بها الدعاء، و قراءة «باعد» بصيغة الماضي من المفاعلة مراداً بها الإخبار.

### و أما الجواب عن ذلك فيمكن بوجوه:

الأول: هو عدم وقوع التحريف في القرآن أصلاً، فإن القرآن لم ينقص منه شيء، و إنما هذا الموجود بأيدينا هو القرآن الحكيم الذي نزل على رسول الله «صلى الله عليه و آله»؛ بل ادعى جماعة: الإجماع على ذلك.

قال شيخ الطائفة في التبيان: «و أما الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يليق به أيضاً؛ لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانه، و النقصان منه بالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذي نصره المرتضى «رحمة الله عليه»، و هو الظاهر في الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة و العامة بنقصان كثير من آي القرآن، و نقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً، و الأولى الإعراض عنها، و ترك التشاغل بها. انتهى، التبيان للشيخ الطوسي، ج 1، ص 3. ط بيروت؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 3، ص 418».

هذا مضافاً إلى أن هناك بعض الروايات الدالة على أن المراد بتلك الروايات التي دلت على النقصان في التأويل و التفسير، فإن قرآن الإمام «عليه السلام» كان مع شرح بعض

ص: 189

1- سبأ: 19.

آياته تفسيراً و تأويلاً- مما أنزله الله تعالى؛ لا بعنوان القرآن. و كيف كان؛ فوقوع التحريف في القرآن بمعنى الإسقاط بعيد جداً، و ذلك لوجهه:

الأول قوله تعالى: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (1)**.

الثاني: حفظ عشرات من الصحابة له، و تعليمهم إياه للصدر الأول من المسلمين، حتى بلغ من الشيوع أن نقص كلمة منه يوجب إلفات كافة الأنظار إليه و ردها عليه.

الثالث: أن دواعي التحريف مفقودة إلا في الأمور الحساسة، نظير موضوع الخلافة، و لم يدع أحد من الإمامية أن كذا آية نزلت في حق علي «عليه السلام» بهذا اللسان و أخفاها القوم بالتباني منهم و من جميع الناس الواقعين تحت سيطرتهم؛ إلا أن يكون المدعي شاذاً مبتدعاً أو غالباً ممقوتاً. و لا قيمة بنقل هؤلاء؛ إذ لو صح هذا المعنى لتشدد الأئمة «عليهم السلام» بالنسبة إليه؛ حتى يبلغ من الوضوح و الاشتهار مبلغ الضروريات المذهبية، نظير المسح على القدمين مثلاً، فحينئذ: لا يعتد ببعض ما هو غير معلوم النسبة إلى الأئمة «عليهم السلام» من الأخبار.

بقي الكلام في المناسبة بين الشرط و الجزء في الآية المتقدمة، و قد ذكر وجه المناسبة الشيخ الطبرسي في مجمع البيان (2)، و المحقق البلاغي في تفسير آلاء الرحمن فراجع.

و أما حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الجواب، فيرجع إلى وجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «لعدم العلم بوقوع الخلل فيها...» الخ، أي: لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر «بذلك» أي: بسبب التحريف.

و توضيح ذلك: أن التحريف لا يوجب العلم بخلل في الظواهر؛ إذ من المحتمل:

وقوع التحريف في المتشابه، فتبقى ظواهر الكتاب سليمة عن الخلل، فمجرد العلم الإجمالي بالتحريف لا يسقط الظهور عن الاعتبار.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام».

و حاصل هذا الوجه: أنه - بعد تسليم العلم بوقوع الخلل في الظواهر المانع عن حجيتها - لا علم بوقوع الخلل في آيات الأحكام التي هي مورد البحث و الابتلاء؛ لاحتمال وقوع الخلل في ظواهر غير آيات الأحكام مما يرتبط بالولاية و غيرها، و من المعلوم: إنه لا أثر للعلم الإجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء،

ص: 190

1- الحجر: 9.

2- مجمع البيان 3: 14-15.

الآيات غير ضائر بحجية آياتها؛ لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، و العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة؛ وإلا (1) لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك (2) فافهم (3).

نعم (4)؛ لو كان الخلل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهوره له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

=====

كما إذا علم إجمالاً بخلل في إحدى الصلوات الأربع التي صلاها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل في غير الصلاة الواقعة إلى القبلة لم يكن له أثر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

و الغرض من قوله: - «و العلم الإجمالي بوقوع الخلل...» الخ - بيان مانعية العلم الإجمالي بوقوع التحريف عن التمسك بظواهر القرآن؛ إذا فرض حجية جميع ظواهر الكتاب من غير فرق في ذلك بين آيات الأحكام وغيرها؛ لأن العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر في الجملة مانع عن أصالة الظهور، فلا يمكن الأخذ بشيء من ظواهر الكتاب، سواء كانت من آيات الأحكام أم غيرها؛ لكون الجميع حينئذ مورداً للابتلاء.

(1) أي: وإن لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجة - بأن كانت ظواهر خصوص آيات الأحكام حجة - ومع ذلك كان العلم الإجمالي مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجية؛ إذ ما من ظاهر إلا ويحتمل وقوع الخلل فيه، و من المعلوم: أن الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجية يناهض ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام.

(2) أي: عن وقوع الخلل فيه؛ لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن. و ضميراً «حجيتها، كلها» راجعان على الظواهر.

(3) لعله إشارة إلى منع خروج غير آيات الأحكام - من سائر الآيات - عن مورد الابتلاء؛ إذ يكفي في الابتلاء بها: جواز الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها، فلا تختص أصالة الظهور بآيات الأحكام. و عليه: فالعلم الإجمالي بوقوع الخلل في بعض الظواهر في الجملة يمنع عن حجية أصالة الظهور في جميع الآيات، فالصواب حينئذ:

منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.

(4) هذا استدراك على قوله: «لا يمنع عن حجية ظواهره»، و كان اللازم تأنيث الضمائر في قوله: «فيه، غيره، به».

و حاصل الاستدراك: هو التفصيل في الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة و المنفصلة؛ بأن يقال بالإخلال في الأولى دون الثانية، بمعنى: أن الخلل المحتمل في آيات

ثم إن التحقيق أن الاختلاف (1) في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل:

يَطْهَرُونَ بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها وإن نسب إلى المشهور تواترها؛ لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت: جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

=====

القرآن إن كان بما اتصل بها لأجل بحجيتها قهراً؛ إذ الخلل المحتمل بالتحريف يكون حينئذ موجبا لاختلال أصل الظهور، وعدم انعقاده. فإذا احتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعا عن انعقاد الظهور لم تجر فيه أصالة الظهور، إذ مجراها هو الظهور المعلوم، وأما مشكوك الظهور: فلا مجال لجريانها فيه.

هذا بخلاف احتمال القرائن المنفصلة، فلا يكون مضرا بحجية أصالة الظهور بالنسبة إلى ظواهر آيات الأحكام، فالحق هو التفصيل في الإخلال لا عدم الإخلال مطلقا.

فالمتحصل: أن مجرد العلم الإجمالي بالخلل المردد بين آيات الأحكام وغيرها مما لا يخل بحجيتها؛ ما لم يرجع إلى الشك في قرينية الموجود المتصل بالكلام، دون الشك في أصل وجود القرينة، سواء كانت متصلة أو منفصلة، ودون الشك في قرينية الموجود إذا كانت منفصلة.

## في اختلاف القراءات

في اختلاف القراءات (1) هل الاختلاف في القراءة يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قراءتها أم لا؟ فنقول: إنه بعد ما أثبت المصنف «قدس سره» حجية ظواهر آيات الأحكام تبه على ثبوت الإخلال بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات، الموجب لعدم إحراز ما هو القرآن، وباختلافها لا يمكن الاستدلال بظاهر القرآن؛ إذ المفروض:

اختلاف الظهور تبعا للقراءة.

وقبل الخوض في البحث عن حكم اختلاف القراءات ينبغي بيان ما هو محل الكلام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الاختلاف في القراءة على أقسام:

الأول: هو الاختلاف من حيث الصورة فقط، دون المادة والمؤدى مثل: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (1)، و ملك يوم الدين، والفرق بينهما بالعموم والخصوص: إذ المالك أعم من الملك.

ص: 192



ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو: سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقية، والتخير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.

=====

الثاني: هو الاختلاف من حيث المادة دون الصورة، كقوله تعالى: كيف نشرها(1) حيث قرء بالزاء والراء كما في مجمع البيان في ذيل آية 259 من سورة البقرة.

الثالث: الاختلاف في الصورة و المؤدى دون المادة، كقوله تعالى: فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ (2) حيث قرئ - قوله تعالى: - يَطْهُرْنَ بالتشديد والتخفيف، فعلى الأول: يحرم الجماع والمقاربة قبل الغسل، وعلى الثاني: قبل النقاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع مختص بما إذا كان الاختلاف في القراءة موجبا للاختلاف في المؤدى، سواء كان موجبا للاختلاف في المادة والصورة أم لا؛ كما هو ظاهر المصنف حيث قال: «إن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور»، و هذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور مثل:

الصَّرَاطُ\* و «السرَّاط».

و أما حكم اختلاف القراءات الموجب لاختلاف الظهور: فهو منع التمسك بالقرآن؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهره لإثبات الحكم الشرعي.

و توضيح جميع جوانب مسألة اختلاف القراءات يتوقف على مقدمة وهي: بيان الاحتمالات و الصور المتصورة في القراءات من حيث التواتر و عدمه، و جواز الاستدلال بكل منها و عدمه فهناك صور:

الصورة الأولى: هي ثبوت تواترها.

الصورة الثانية: هي جواز الاستدلال بكل منها على تقدير عدم ثبوت تواترها.

الصورة الثالثة: هي جواز القراءة على طبق كل قراءة فقط، من دون ثبوت التواتر و لا جواز الاستدلال بها، بمعنى: أن جواز القراءة على طبق قراءة لا يلازم جواز الاستدلال بتلك القراءة.

ص: 193

1- البقرة: 259.

2- البقرة: 222.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اختلاف القراءات بحسب الصورة الثالثة: يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ وذلك لعدم إحرار ما هو القرآن؛ إذ لا وجه للاستدلال بإحدى القراءتين ما لم تثبت قرآنيتهما، والثابت هو جواز القراءة على طبق كل قراءة كما في بعض الروايات عن الإمام الصادق «عليه السلام»: «اقرأ كما يقرأ الناس»، ولا ملازمة بين جواز القراءة و جواز الاستدلال بها. هذا في صورة عدم التعارض بين القراءتين و أما في صورة التعارض - كتعارض القراءة بالتشديد والتخفيف في قوله تعالى:

يَطْهَرْنَ - فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات.

و مقتضى الأصل في - يَطْهَرْنَ - هو: حرمة المقاربة، و مقتضى العموم هو الجواز؛ إذ الأمر يدور بين استصحاب حكم المخصص - وهو قوله تعالى: - فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ ، حيث يكون مخصصا للعموم الزماني - وهو قوله تعالى: - نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شِئْتُ (1)، و بين الرجوع إلى عموم العام من حيث الزمان، بناء على أن يكون أُنِّي بمعنى الزمان لا- بمعنى المكان حتى لا- يرتبط بالمقام، ف أَنِّي شِئْتُ يفيد العموم من حيث الزمان، وقد خرج منه زمان الحيض، فنتمسك به على جواز المقاربة بعد حصول النقاء من الحيض.

أو نستصحب حكم المخصص وهو حرمة المقاربة والجماع عند الشك في بقاء الحرمة بعد النقاء وقبل الغسل، فيجري استصحاب الحرمة ويحكم بها. هذا معنى قول المصنف: «فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم...» الخ. هذا تمام الكلام في حكم الصورة الثالثة.

و أما حكم الصورة الأولى وهي تواتر القراءات من النبي «صلى الله عليه وآله» فهو:

أن كل قراءة بمنزلة آية و تكون القراءتان المختلفتان بمنزلة آيتين، فربما يقع التعارض بينهما كما في الآية المتقدمة.

و تقريب التعارض بين القراءة بالتشديد والتخفيف: أن مقتضى القراءة بالتشديد منطوقا هو حرمة المقاربة إلى تحصيل الطهارة أي: الاغتسال، و مقتضى مفهومها: هو جواز المقاربة بعد الاغتسال، ثم مقتضى القراءة بالتخفيف منطوقا هو حرمة المقاربة إلى

ص: 194

النقاء، يعني: حرمة المقاربة قبل انقطاع دم الحيض، فيكون مفهومها هو: جواز المقاربة بعد انقطاع الدم وإن لم تغتسل. فيقع التعارض في المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل، حيث يكون مقتضى القراءة بالتشديد بحسب المنطوق الحرمة، ومقتضى القراءة بالتخفيف بحسب المفهوم الجواز، فتقدم القراءة بالتشديد؛ لأن الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية؛ لأنها بالنص أو اظهر، ودلالة القراءة بالتخفيف نفرضها بالظهور، فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر.

و أما مع التكافؤ والتساوي بين القراءتين؛ بأن تكونا ظاهرتين أو نصين: فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات كما عرفت في الصورة الأولى.

ولا تجري هنا مرجحات تعارض الروايات؛ إذ لا دليل لنا على الترجيح بتلك المرجحات في غير الروايات.

أما الصورة الثانية: فحكمها حكم الصورة الأولى النعل بالنعل، وهو التوقف عند التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي أو العموم.

و المتحصل من الجميع: أنه لا يخلو الأمر من الصور الثلاث: إما أن نقول: بتواتر القراءات كلها كما هو المشهورة وإما أن لا نقول بتواترها كما هو مذهب جماعة، فعلى الأول: فقراءة يَطْهَرُنَ بالتشديد والتخفيف بمنزلة آيتين متعارضتين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما. وعلى الثاني: - أعني: عدم التواتر - فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بد من التوقف والرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «لو فرض جواز الاستدلال بها» إشارة إلى ما احتمله الشيخ الأنصاري حيث

قال: «فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم كما تقدم؛ وإلا فلا بد من التوقف في محل التعارض، والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح، أو مطلقا بناء على عدم الترجيح هنا»(1).

والمصنف أورد عليه بقوله: «فلا وجه لملاحظة...» الخ. وحاصله: أن مقتضى الأصل في تعارض الطرق هو التساقط، وملاحظة الترجيح والتخير في المتعارضين من الأخبار إنما هي لأجل الأخبار العلاجية.

وبالجملة: فمقتضى القاعدة بناء على الطريقة هو التساقط، وبناء على السببية هو التخير كما يأتي في باب التعارض إن شاء الله تعالى.

فالمتحصل: أنه - بناء على جواز الاستدلال بكل قراءة - يكون مقتضى القاعدة في تعارض القراءتين على الطريقة: التساقط، وعلى الموضوعية: التخير، ولا وجه لملاحظة الترجيح والتخير بينهما أصلا؛ لاختصاصها بالروايات المتعارضة.

لكن يمكن إجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين بدعوى: كون القارئ راويا للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملة واحدة.

قوله: «هو سقوطهما عن الحجية في خصوص المؤدى...» الخ. أي: يتساقطان في المدلول المطابق؛ لا المدلول الالتزامي، وهو نفي الثالث.

قوله: «مع عدم دليل على الترجيح» قيد لقوله: «سقوطها»، وضمير «سقوطها، اعتبارها» راجعان على الأمارات.

وحاصل الكلام: أن كون مقتضى الأصل في تعارض القراءتين هو التساقط بناء على الطريقة، والتخير على الموضوعية مبني على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين، وعدم شموله لسائر الأمارات المتعارضة.

وأما بناء على عدم اختصاصه بهما: فلا بد من الرجوع إلى الأخبار العلاجية، وترجيح ما تقتضي تلك الأخبار ترجيحها، ولا وجه للتساقط أو التخير كما لا يخفى.

قوله: «فلا بد من الرجوع» إشارة إلى أن غرض المصنف من هذا الكلام هو: الرجوع إلى الأصل أو العموم، بناء على الطريقة بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور على اختلاف المقامات، ففي المرأة الحائض التي انقطع عنها الدم، وشك في جواز وطئها قبل

ص: 196

الاعتسال بعد تساقط قراءتي يَطْهَرُنَ بالتشديد و التخفيف؛ هل بيني على عدمه لاستصحاب الحرمة، أو على جوازه لقوله تعالى: فَآتُوا حَرَئِكُمْ أَتَى شِئْتُمْ لدلالته على جواز الوطء في كل زمان وجود الدم قطعاً، و خروج غيره مشكوك فيه فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى العام؟ أو لا يتمسك بشيء منهما؛ بل يتشبه بأصل البراءة المقتضي للجواز، فلا بد من التأمل في الموارد حتى يعلم أن المورد من موارد الرجوع إلى العموم أو الأصل. هذا تمام الكلام في حكم اختلاف القراءات.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - و مما خرج بالدليل عن الأصل - وهو: عدم حجية ما لا يعلم اعتباره - هو ظاهر الكلام، و لذا يقول المصنف: «و لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة»، أي: على نحو الإيجابي الجزئي، ثم الظاهر عبارة: عن تجلي المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن؛ بحيث إذا أُلقي اللفظ إلى العرف حملوه عليه، سواء حصل منه الظن بالمراد أم لا، فإن تحقق الظهور مما لا يدور مدار الظن بالمراد، كما أن الظن بالمراد مما لا يدور مدار الظهور.

2 - الدليل على تعيين مراد الشارع من طريق ظاهر كلامه هو: بناء العقلاء، حيث استقر على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، و الشارع لم يخترع طريقة أخرى مخالفة لطريقة العقلاء، و لم يردع عنها؛ و إلا لنقل إلينا ذلك الردع. ثم هذا البناء العقلاني على اتباع الظاهر لا يختص بصورة الظن بالوفاق، و لا بعدم الظن بالخلاف.

3 - هناك تفاصيل:

1 - اعتبار الظن بالوفاق.

2 - اعتبار عدم الظن بالخلاف.

3 - التفصيل بين من قصد إفهامه و غيره، و اختصاص حجية الظواهر بالأول.

4 - التفصيل بين ظاهر الكتاب و غيره، و اختصاص حجية الظواهر بالثاني دون الأول كما هو مذهب جماعة من الأخباريين.

و يقول المصنف بحجية الظواهر مطلقاً؛ لأن سيرة العقلاء ثابتة في الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام.

و الشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد إفهامه «بأنى لم أكن مقصودا بالإفهام»، و كذلك صحة الاحتجاج بظاهر الكلام عند المخاصمة تكشف عن حجية الظواهر مطلقا.

كما تشهد صحة الشهادة بالإقرار بصحة الاحتجاج بظاهر الكلام، مثلا: إذا أقر زيد على نفسه بأنه مديون لعمرو بألف دينار، و قد سمعه بكر صح لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم؛ و إن لم يكن مقصودا بالإفهام.

4 - التفصيل بين ظاهر الكتاب و ظاهر السنة، و القول بحجية ظواهر السنة دون الكتاب، فلا بد أولا: من بيان ما استدل به على هذا التفصيل. و ثانيا: من الجواب عنه.

و قد استدل على عدم حجية ظواهر الكتاب بأمر تالية:

1 - دعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، فليس للقرآن ظهور، فهذا الوجه يرجع إلى منه الصغرى.

و الشاهد عليه: ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتادة، و مفاده: أنه ليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غير الأئمة المعصومين «عليهم السلام».

2 - دعوى: عدم وصول أفكار أولي الأنظار إلى ما في القرآن من المضامين العالية الغامضة. و هذا الوجه الثاني كالوجه الأول راجع على منع الصغرى.

3 - دعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر.

و حاصل هذا الوجه الثالث: منع الكبرى - و هي حجية ظواهر القرآن - بدعوى:

إجمال المتشابه، و احتمال شموله للظاهر، بتقريب: أن المتشابه مقابل الصريح الذي لا يحتمل الخلاف فيه، فيعم الظاهر، و لا أقل من احتمال، فيكون المتشابه مجملا، و يسري إجماله إلى جميع الآيات، فلا يصح التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك؛ لاحتمال اندراج الظاهر في المتشابه، و هذا يوجب الشك في حجيته.

و قد عرفت: أن الأصل في مشكوك الحجية هو عدم جواز العمل به. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه الثالث.

4 - دعوى: أن ظاهر الكتاب و إن لم يكن من المتشابه ذاتا إلا إنه صار منه عرضا، و هذا الوجه أيضا كالوجه الأول، و الثاني راجع على منع الصغرى أعني: الظهور، بمعنى:

أن الكتاب لا ينعقد له ظهور لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص و التقييد و التجوز، فيسقط عن الظهور؛ لأن هذا العلم الإجمالي يمنع عن الرجوع إلى الأصول المرادية؛

كأصالة عدم التخصيص وغيرها، ومع عدم جريانها يسقط الظاهر عن الحجية، أي: ليس له ظهور؛ كي يكون حجة.

5 - دعوى: شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن لحمل الكلام الظاهر على إرادة ظاهره، وهذا الوجه أيضا - أي: كالوجه الثالث - راجع على منع الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن، بمعنى: أنه لا يجوز حمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه من المعنى.

6 - فساد هذه الدعاوى:

أما فساد الدعوى الأولى: فلأن المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو: فهم مجموع القرآن من حيث المجموع، بما فيه من المتشابه والمحكم والعام والخاص والناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن؛ لا فهم كل آية، لوضوح: أن في القرآن ما لا يختص علمه وفهمه بالمعصومين «عليهم السلام».

وأما ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وفتادة عن الفتوى به: فهو إنما هو لأجل استقلالهما بالفتوى، من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت «عليهم السلام»؛ لا عن الاستدلال بظاهر الكتاب مطلقا.

وأما فساد الدعوى الثانية - وهي اشتمال الكتاب على المطالب الغامضة - فحاصله:

أنه لا يمنع عن حجية الظواهر في آيات الأحكام؛ إذ الكتاب لا يحتوي على المضامين الغامضة في تمام آياته؛ بل في بعضها.

فالمتحصل: أن محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الأحكام، ومن المعلوم: أنه لا مجال لإنكار وجود ظواهر في آياتها.

وأما فساد الدعوى الثالثة: فحاصله: منع كون الظاهر من المتشابه وهو خصوص المجمل فلا يشمل الظاهر.

وأما فساد الدعوى الرابعة - وهي كون الظاهر من المتشابه بالعرض - فيمكن بأحد وجهين:

الأول: أن العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات وإن كان موجبا للإجمال؛ إلا أنه ما لم ينحل العلم الإجمالي بالفحص عن المخصص والمقيد والظفر بالمخصصات والمقيدات بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال في البين.

الثاني: أن دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات كي يقال: ببقاء احتمال

التخصيص حتى بعد الفحص؛ بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به، فلا- مانع من التمسك بالظواهر بعد الفحص و اليأس عن المخصص و المقيد؛ إذ العلم الإجمالي مانع عنه قبل الفحص.

7 - و أما فساد الدعوى الخامسة: فيوجوه:

الأول: أن حمل الكلام على معناه الظاهر ليس تفسيراً، و الممنوع هو تفسير القرآن.

الثاني: لو سلمنا صدق التفسير عليه؛ لكنه ليس تفسيراً بالرأي، و الممنوع بمقتضى حمل المطلق على المقيد هو: التفسير بالرأي و هو الاعتبار العقلي الظني الراجع على الاستحسان، الذي لا اعتبار به أصلاً.

الثالث: لو سلمنا شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل اللفظ على ظاهره، فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتمالاته بمجرد الاستحسان العقلي، و إخراج حمل اللفظ على ظاهره عن تحت تلك الروايات، و ذلك بمقتضى الجمع بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين.

8 - العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن: هل يوجب سقوط ظاهر القرآن عن الحجية حتى يكون وجهاً آخراً لإسقاط ظاهره عن الحجية أم لا؟ و محل الكلام هو:

التحريف بالنقيصة بمعنى: أن القرآن ضاع بعضه.

و حاصل ما أفاده المصنف في هذا المقام: هو إن وقوع التحريف في الكتاب العزيز؛ و إن كان يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار، أو يمنع عن انعقاد الظهور إلا إن ذلك لا يمنع عن حجية ظواهر الكتاب و ذلك لوجوه:

الأول: لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر؛ لاحتمال نقصان بعض الآيات بكاملها.

الثاني: ليس لنا علم بوقوع التحريف بآيات الأحكام، و العلم الإجمالي بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات لا- يمنع عن حجية آيات الأحكام؛ لعدم حجية سائر الآيات، و العلم الإجمالي يمنع عن حجية ظواهر آيات الأحكام لو كانت الآيات كلها حجة.

«فافهم» لعله إشارة إلى منع خروج غير آيات الأحكام عن مورد الابتلاء؛ حتى يقال:

إنها ليست حجة لخروجها عن مورد الابتلاء؛ إذ يكفي في الابتلاء بها: جواز الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها، فالصواب حينئذ: منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.



9 - اختلاف القراءات هل يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قراءتها أم لا؟

محل الكلام هو: الاختلاف في الصورة و المؤدى دون المادة مثل: قوله تعالى:

يَطْهَرُونَ بالتشديد و التخفيف، و هنا احتمالات:

1 - تواتر القراءات.

2 - جواز الاستدلال بكل منها على تقدير عدم ثبوت تواترها.

3 - جواز القراءة على طبق كل قراءة فقط.

و على الاحتمال الأخير: اختلاف القراءات يوجب الإخلال بجواز التمسك؛ و ذلك لعدم إحراز ما هو القرآن، فلا معنى للاستدلال بإحدى القراءتين ما لم تثبت قرآنتها.

هذا على فرض عدم تعارض القراءتين.

و أما على فرض تعارضهما - كالتعارض بين القراءة بالتشديد و التخفيف - فلا بد من التوقف و الرجوع إلى الأصل، و هو استصحاب حكم المخصص، أو الرجوع إلى عموم العام من حيث الزمان؛ بناء على أن يكون أُنّي بمعنى: الزمان.

و أما حكم الصورة الأولى - و هو تواترها - فهو: أن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة، ففي التعارض بينهما - كما هو المفروض في الآية المذكورة - يجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر على فرض تحققهما و مع التكافؤ و التساوي بين القراءتين فلا بد من التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات؛ كما في الصورة السابقة.

و أما حكم الصورة الثانية: فكحكم الصورة الأولى. أعني: التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي أو العموم.

و لا تجري هنا مرجحات باب تعارض الروايات؛ إذ لا دليل لنا على الترجيح بتلك المرجحات في غير الروايات.

10 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - حجية الظواهر مطلقا، من دون فرق بين ظواهر الكتاب و غيرها، و لا بين من قصد إفهامه و غيره.

2 - وقوع التحريف في القرآن و إن لم يكن بعيدا؛ إلا إنه لا يوجب سقوط ظواهر آيات الأحكام عن الحجية.

ص: 201

3 - عدم ثبوت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإنما الثابت جواز القراءة طبق كل منها.

4 - عدم جريان مرجحات باب الروايات المتعارضة في تعارض القراءات على فرض جواز الاستدلال بها.

ص: 202

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام (1)، فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا فلا كلام، وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها؛ لكن الظاهر: أنه معه يبنى على

=====

## فصل في حجية قول اللغوي

### إشارة

(1) لما فرغ المصنف في الفصل السابق عن بحث كبرى حجية ظواهر الألفاظ؛ تعرض في هذا الفصل للبحث عن الصغرى وهي: إحراز الظهور بأن يقال: إن هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى أم لا؟ فبأي شيء يثبت الظهور؟ فإن لم يثبت فما هو المرجع عند الشك فيه؟ وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير ما هو محل الكلام في المقام، ولا شك في خروج ما إذا أحرز الظهور بالقطع والوجدان عن محل الكلام؛ وإنما الكلام فيما إذا لم يحرز به، فللمسألة حينئذ صور:

الصورة الأولى: إذا كان الشك في مادة اللغة كمادة الكنز أو الغنيمة، وكان الشك في الوضع، وأن الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره؟

الصورة الثانية: إذا كان الشك في هيئة المفرد، كما إذا شككنا في معنى الطهور، فهل هو بمعنى الطاهر في نفسه والمطهر لغيره، أو بمعنى شديد الطهارة في نفسه بمقتضى صيغة المبالغة؟

الصورة الثالثة: إذا كان الشك في هيئة الجملة كالشك في الجملة الشرطية، وأنها هل تدل على العلية المنحصرة حتى يكون لها مفهوم أم لا؟

الصورة الرابعة: إذا كان الشك في وجود قرينة توجب الاختلاف في الظهور.

الصورة الخامسة: إذا كان الشك في قرينية الموجود كقرينية الاستثناء ب إلا للجملة السابقة، فيما إذا تعقبت الجملة المتعددة باستثناء واحد.

إذا عرفت هذه الصور فاعلم: أن محل الكلام هي الصورة الأولى، وهي: الشك في مادة اللغة، فالمعروف والمشهور: أن المرجع فيها هو قول اللغوي وأنه حجة فيها.

المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء؛ لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم (1).

=====

وأما الصورة الثانية: - وهي الشك في هيئة المفردات - فالمرجع فيها هو علم الصرف؛ كالبحث عن الفرق بين اسم الفاعل و اسم المفعول أو الثلاثي المزيد والمجرد وغيرهما.

وأما الصورة الثالثة: - وهي الشك في هيئة الجملة - فالمرجع فيها هو علم النحو والمعاني والبيان.

وأما الصورة الرابعة: - وهي الشك في وجود قرينة - فلا إشكال ولا كلام في أن الأصل فيها عدم وجود القرينة.

وأما الصورة الخامسة: - وهي الشك في قرينة الموجد - فبناء على كون أصالة عدم القرينة حجة تعبدا: فلا إشكال في الأخذ بالعمومات السابقة على العام الأخير، وأما بناء على أصالة الظهور: فيصبح الكلام مجملا، وتسقط العمومات السابقة عن الحجية لاحتفافها بما يحتمل القرينة.

وكيف كان؛ فمحل الكلام هي الصورة الأولى، والمشهور: أن المرجع فيها قول اللغوي، وأنه حجة فيها؛ بل ادعى فيه إجماع العلماء؛ لكن خالفهم فيه المصنف وقال بعدم حجية قول اللغوي، حيث قال: «فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه».

(1) لعله إشارة إلى أن أصالة عدم القرينة من المرتكزات العرفية، والعرف وإن لم يعرف ذلك تفصيلا إلا إن الارتكاز كاف في كونه مستندا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «وإلا» أي: وإن لم يحرز ظهور الكلام بالقطع، «فإن كان» أي: عدم الإحراز وهو إشارة إلى الصورة الرابعة حسب ما ذكرناه من الترتيب - وهي كون الشك في الظهور ناشئا من احتمال وجود القرينة - وحاصل ما أفاده فيها: أنه لا خلاف في أن الأصل عدم القرينة، و البناء على كون اللفظ ظاهرا فيما هو الموضوع له؛ إنما الكلام في أن البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لأصالة عدمها؛ بأن يثبت أولا ببركة هذا الأصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، ثم حجيته بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم تكون أصالة الظهور حجة عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى أصل عدمي كما عليه المصنف؟ أم ليس في البين إلا أصالة عدم القرينة، وأن مرجع أصالة العموم والإطلاق والحقيقة إلى أصالة عدم القرينة كما عليه الشيخ الأعظم؟ حيث قال في مقام ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن ما لفظه: «منها: الأمارات المعمولة

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الإشكال - بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد - إلا إن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر.

نعم؛ نسب إلى المشهور: حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع (1)، في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، و هي على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك؛ كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة».

=====

انتهى مورد الحاجة. «دروس في الرسائل، ج 1، ص 243-244».

و من هنا يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف؛ من التزامه بأصالة الظهور التي هي أصل وجودي، و ما ذكره الشيخ من إرجاع أصالة العموم و نحوها إلى أصل عدمي أعني: به أصالة عدم القرينة، فلاحظ.

قوله: «لكن الظاهر أنه معه...» الخ أي: مع احتمال وجود القرينة، تعريض بما أفاده الشيخ في عبارته المتقدمة.

و حاصل ما أفاده الشيخ: أن الأخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين:

الأول: القطع بعدم وجود القرينة على خلافه.

الثاني: البناء على عدم القرينة - فيما إذا شك في وجودها - بأصالة عدم القرينة.

و حاصل إيراد المصنف على الأمر الثاني: هو حمل الكلام على ظاهره ابتداء عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى التمسك بأصالة عدم القرينة، يعني: يكفي في العمل بالظاهر في مورد احتمال وجود القرينة: الاستناد إلى أصل واحد و هو أصالة الظهور، كما هو مختار المصنف، من دون حاجة إلى أصليين: الأول: أصالة عدم القرينة، و الثاني: أصالة الظهور كما هو مختار الشيخ.

و هناك فرق آخر بينهما و هو: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينة عند احتمالها على مذهب الشيخ، و لا يتوقف عليه على مذهب المصنف.

(1) فإذا قال اللغوي: إن معنى الصعيد كذا، أو معنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوي، من غير فرق بين إفادة قوله الظن و عدمها؛ إذ الحجية من باب الظن النوعي

و استدلل لهم باتفاق العلماء؛ بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة و اللجاج، وعن بعض:

دعوى الإجماع على ذلك.

وفيه (1): أن الإجماع - لو سلم اتفاهه - فغير مفيد، مع أن المتيقن منه: هو الرجوع - أي: أن نوع الناس يحصل لهم من قول اللغوي الظن - وعليه: فهو حجة وإن حصل الظن على خلافه.

=====

و حاصل الكلام في المقام: أنه إن حصل القطع أو الاطمئنان العادي من قول اللغوي، أو اجتمع فيه ما يعتبر في باب الشهادة من العدد و العدالة: فلا إشكال في التمسك بقوله، و ليس ذلك من باب أنه قول اللغوي؛ بل من باب حصول القطع الذي هو حجة بنفسه، و كذا الاطمئنان، أو من باب حصول شرائط الشهادة الموجبة لحجية متعلقها.

و أما إذا لم يحصل شيء من الأمور المذكورة - بأن شك أو ظن أو ظن على خلافه - فالمشهور حجية قوله أيضا.

### الاستدلال على حجة قول اللغوي بوجه

الأول: إجماع العلماء؛ بل جميع العقلاء على ذلك، فإنهم قديما و حديثا يرجعون في استعلام اللغات إلى كتب أهل اللغة، و لذلك ينقلون في الفقه قول اللغوي عند المخاصمة و النزاع، فإنه لو تنازع اثنان في أن الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض أو التراب فقط، فقال أحدهما بالأول و الآخر بالثاني، ثم تحاكما إلى اللغة و خرج المعنى مما يؤيد أحدهما اقتنع الآخر، و ليس ذلك إلا لارتكاز حجة قول اللغوي، فإنه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للتحاكم إليه و لا لإقناع الخصم.

(1) هذا جواب عن الوجه الأول أعني: - اتفاق العلماء - و الثاني أعني: - اتفاق العلماء.

و حاصل الكلام: أنه يمكن الجواب عن الاستدلال المذكور بوجه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي لا من العلماء و لا من العقلاء.

الثاني: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور: لا يفيد ذلك الاتفاق شيئا، إذ مناط حجتيه هو الكشف عن قول المعصوم «عليه السلام»، أو عن دليل معتبر، و هو غير ثابت؛ لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم «عليه السلام» حتى يكون عدم ردعها مع إمكانه دليلا على إمصائه.

إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة. و الإجماع المحصل غير حاصل (1)، و المنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسألة مما احتمال قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة (2) من كل صنعة فيما اختص بها.

=====

الثالث: أن السيرة لما كانت دليلا لبيها، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو صورة اجتماع شرائط الشهادة من التعدد و العدالة في اللغوي، و مع الشك في اجتماع الشرائط - كما هو محل البحث - لا تكون السيرة حجة.

(1) هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على ما هو المشهور من حجية قول اللغوي، و هو دعوى الإجماع عليه.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن الإجماع إما محصل و إما منقول، و أما المحصل منه و إن كان حجة إلا إنه غير حاصل؛ إذ بعد احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقق الإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام»:

و أما المنقول: فهو مردود بوجهين:

أحدهما: أن الإجماع المنقول ليس حجة، كما أشار إليه بقوله: «و المنقول منه غير مقبول».

ثانيهما: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة: لا يبقى وثوق بكون الإجماع تعبديا، فلو سلم حجية الإجماع المنقول في سائر الموارد لا يمكن الاعتماد عليه هنا؛ لاحتمال مدركيته، و قد أشار إليه بقوله:

«خصوصا في مثل المسألة».

(2) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الوجوه التي استدلت بها على حجية قول اللغوي، بتقريب: استقرار بناء العقلاء و سيرتهم قديما و حديثا و في كل عصر و زمان و مكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، و هذا أهم الوجوه في المقام، فقول اللغوي حجة؛ لأنه من أهل الخبرة فيما يختص به، فيكون الرجوع إلى اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخبرة.

و قد أورد المصنف على هذا الوجه بإيرادين:

و حاصل الإيراد الأول: أن المتيقن من هذه السيرة العقلانية: هو ما إذا حصل الوثوق و الاطمئنان بقول أهل الخبرة، و لا يحصل ذلك من قول اللغوي، و مع عدم حصوله لا دليل على اعتبار قوله و إن كان من أهل الخبرة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «و المتيقن من ذلك» أي: من الرجوع إلى أهل الخبرة.

والمتيقن من ذلك: إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك؛ بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهاءة (1): أن همّه ضبط موارد، لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضعوا لذلك (2) علامة، وليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاض بالمشترك.

=====

والإيراد الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل لا يكون اللغوي من أهل الخبرة».

وحاصله: - أنه لو سلمنا حجية قول أهل الخبرة - أن الرجوع إلى قول اللغوي أجنبي عن الرجوع إلى أهل الخبرة، ضرورة: أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع؛ بل شأنه ضبط موارد الاستعمال لا تعيين حقائقها ومجازاتها، فاللغوي خبير بموارد الاستعمال، من دون أن يميز الحقائق عن المجازات، فلا يكون اللغوي «من أهل خبرة ذلك» أي:

الأوضاع.

وكان الأولى أن يقال: من أهل الخبرة بها، كما كان الأولى تقديم هذا الإيراد الثاني على الأول؛ بأن يقال: «ليس اللغوي من أهل الخبرة أولا، ولم يتم دليل على اعتبار قوله - بعد تسليم كونه من أهل الخبرة - ثانيا».

(1) تعليل لعدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالأوضاع.

(2) أي: لتعيين الحقيقة من المجاز علامة.

غرض المصنف من هذا الكلام: هو إثبات عدم كون اللغوي خبيرا بالأوضاع؛ إذ لو كان خبيرا بكل من المعاني الحقيقية والمجازية لكان اللازم وضع علامة لتشخيص الحقائق عن المجازات، وعدم وضعها له دليل على عدم اطلاعه على الأوضاع.

إن: قلت لعل ذكر المعنى أولا علامة الحقيقة.

قلت: «ليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه».

وحاصل الكلام: أن قوله: «ليس ذكره...» الخ. إشارة إلى دفع وهم، فلا بد أولا من توضيح الوهم، و ثانيا من توضيح الدفع.

أما الوهم: فهو أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقي ومجازي، فما يذكره اللغوي أولا هو المعنى الحقيقي، فتقديم أحد المعنيين أو المعاني بالذكر علامة كونه هو المعنى الحقيقي.

وأما الدفع: فهو أن ذكر أحد المعاني أولا ليس علامة كون اللفظ حقيقة فيه ومجازا في سائر المعاني؛ لانتقاضه بالمشترك؛ إذ من المسلم: أن جميع المعاني المذكورة له قد وضع بإزائها اللفظ، فلو كان المذكور أولا هو المعنى الحقيقي: لزم أن يكون ما عده من



و كون (1) موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً؛ بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب (2) اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

=====

المعاني الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات، وهذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ بإزاء جميع المعاني.

وعليه: فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولاً هو المعنى الحقيقي، حتى يكون اللغوي لأجله عالماً بالأوضاع، مضافاً: إلى علمه بموارد الاستعمال.

قوله: «لانتقاض بالمشارك» تعليل لقوله: «ليس ذكره...» الخ.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الخامس من الوجوه التي استدلت بها على حجية قول اللغوي، وهو التمسك بالانسداد الصغير، وهو انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات، مقابل الانسداد الكبير، الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام. وهذا الانسداد يوجب اعتبار الظن الحاصل في اللغات بقول اللغوي؛ للاحتياج إلى معرفة معانيها.

فالمتحصل: أن قول اللغوي وإن لم يكن حجة من باب الظن الخاص؛ إلا إنه حجة من باب الظن المطلق لأجل الانسداد.

(2) خبر لقوله: «و كون موارد الحاجة...» الخ، و جواب عن الاستدلال بالانسداد على حجية قول اللغوي.

وحاصل الجواب: أن المعيار في حجية الظن المطلق هو: انسداد باب العلم بالأحكام، سواء انفتح باب العلم بسائر الخصوصيات المرتبطة بالأحكام؛ كعلم الرجال و علم اللغة و نحوهما، فإذا كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً لم يعتبر الظن المطلق و لو فيما انسد فيه باب العلم من اللغة، وإذا كان باب العلم بالأحكام منسداً اعتبر الظن و لو فيما لم ينسد فيه باب العلم.

فخلاصة الكلام في المقام: أن فرض الانسداد في تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمي في الأحكام الشرعية لا يجدي في حجية قول اللغوي؛ إذا لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة في موارد انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات العسر و الحرج، أو الخروج من الدين.

وبعبارة واضحة: أنه لا يلزم من الاحتياط في موارد اللغات العسر و الحرج، كما لا

و مع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن؛ وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفصيلها فيما عدا المورد (1).

نعم (2)؛ لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة (3).

=====

يلزم من إجراء أصل البراءة في موارد الجهل بتفصيل اللغات محذور الخروج عن الدين، و مع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لا يتم دليل الانسداد لإثبات حجية الظن الحاصل من قول اللغوي.

نعم؛ إذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين: ثبت انسداد باب العلم و العلمي في معظم الأحكام، فيصير مطلق الظن - الذي منه الظن الحاصل من قول اللغوي - حجة.

فالنتيجة: أنه لا تتم مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجية قول اللغوي.

(1) أي: فيما عدا المورد الذي لا يعلم تفصيل المعنى اللغوي فيه.

(2) استدراك على ما أفاده من أن انسداد باب العلم بتفصيل اللغات غالبا مما لا يوجب اعتبار قول اللغوي، و أن المناط هو الانسداد في الأحكام.

و حاصل الاستدراك: أن الانسداد في اللغات و إن لم يترتب اعتبار قول اللغوي عليه؛ لعدم كونه دليلا على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفصيل اللغات حكمة لاعتبار قول اللغوي من باب الظن الخاص إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره، فيكون حينئذ من الظنون الخاصة؛ و إن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب موارد؛ كما في الرسائل. «دروس في الرسائل، ج 1، ص 313».

### الفرق بين الحكمة و العلة

(3) توضيح الفرق بين الحكمة و العلة: إن الحكمة لا يلازم ثبوتها وجود الحكم، فلا يدور الحكم مدارها؛ كاستحباب غسل الجمعة، حيث كانت حكمته إزالة الأوساخ، مع أن الاستحباب ثابت و إن لم يكن هناك وسخ أصلا.

هذا بخلاف علة الحكم؛ فإنها تلازم ثبوت الحكم، فالحكم دائما يدور مدارها وجودا و عدما؛ كانسداد باب العلم و العلمي في الأحكام الشرعية يكون علة لاعتبار الظن المطلق. فالحكم في مورد الحكمة أوسع من حكمته، فالانسداد بتفصيل اللغات و إن كان حكمة في اعتبار هذه الظنون الخاصة؛ و لكن مجرد انسداد باب العلم في غالب موارد لا يصير سببا لكونها ظنونا مطلقة؛ بل المناط في كونها مطلقة: أن تكون علة جعلها حجة انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، و ليس الأمر كذلك.

لا يقال (1): على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنه يقال (2): مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها (3)؛ فإنه (4) ربما فالمتحصل: أن الانسداد حكمة لحجية قول اللغوي، فيكون حجة ولو في حال انفتاح باب العلم.

=====

والداعي إلى جعل الانسداد حكمة لا علة هو: منافاة إطلاق دليل حجته الشامل لحالتي إمكان العلم وعدمه لعلية الانسداد، المقتضية لاختصاص حجته بحال الانسداد.

وضمير «له» راجع على اعتبار قول اللغوي. وضمير «اعتباره» راجع على قول اللغوي.

(1) أي: على هذا الذي ذكرت من عدم حجية قول اللغوي «لا فائدة في الرجوع إلى اللغة»، مع أنه خلاف ما هو البديهي من سيرة العقلاء.

فقوله: «لا يقال:» إشكال على ما تقدم في الجواب عن الاستدلال على حجية قول اللغوي بكونه من أهل الخبرة بالأوضاع.

وحاصل الإشكال: إنه على ما ذكرت - من عدم حجية قول اللغوي لعدم كونه من أهل الخبرة بالأوضاع - لا يبقى فائدة في الرجوع إلى اللغة؛ لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

(2) هذا دفع للإشكال المذكور، وتوضيحه: أن ما أنكرناه هو اعتبار قول اللغوي من حيث كونه ظنيا، و أما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان: - خصوصا مع كون اتفاق كلهم أو جلهم على معنى - فلا- إشكال في اعتباره من هذه الحثية؛ إذ قول اللغوي حينئذ: يكون من مناشئ الحجة، وهي - الحجة - العلم العادي أو الوجداني؛ لا أنه بنفسه حجة، ولا منافاة بين هذا - أي حصول الوثوق بقول اللغوي أحيانا - وبين ما تقدم سابقا بقوله: «و لا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع»؛ إذ ما ذكره هناك راجع على عدم الوثوق بقوله: في الأوضاع في كل مورد، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله: في بعض الموارد كما هو ظاهر؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 338».

(3) أي: إلى كتب اللغة؛ إذ الفائدة ليست منحصرة.

(4) فإن الرجوع إلى قول اللغوي «ربما يوجب القطع بالمعنى» أي: بالمعنى الحقيقي، كما أنه ربما يوجب القطع في مورد بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا، وهذا المقدار - أعني القطع بظهور اللفظ في معنى من المعاني - كاف في مقام الافتاء؛ لعدم توفقه على معرفة أن المعنى حقيقي أو مجازي، كما أشار إليه بقوله: «و هو

يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد يكفي في الفتوى» يعني: أن القطع بظهور اللفظ في معنى - وإن لم يعلم بأنه معنى حقيقي له - كاف في مقام استنباط الحكم؛ إذ المدار على الظهور، وهو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقيا أو مجازيا كما عرفت.

=====

فالمتحصل: أن قول اللغوي حجة من باب الظن المطلق، بناء على تمامية مقدمات الانسداد في الأحكام، وغير حجة بناء على عدم تماميتها؛ وإن فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات؛ إذ لا يكفي مجرد ذلك في إثبات حجية قوله كما عرفت.

وقد أضربنا عما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

### **خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» بتلخيص البحث في أمور:**

1 - تحرير محل النزاع في المقام: ولا شك في خروج ما إذا أحرز الظهور بالقطع والوجدان عن محل الكلام؛ وإنما الكلام فيما إذا لم يحرز به. ثم محل الكلام فيما إذا كان الشك في الوضع وأن الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره.

وأما إذا كان الشك في وجود قرينة على المجاز: فلا إشكال ولا كلام في أن الأصل هو عدم القرينة، والبناء على كون اللفظ ظاهرا فيما هو الموضوع له، وإنما الكلام في البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لأصالة عدمها؟ بأن يثبت أولا ببركة هذا الأصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، ثم حجته بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم تكون أصالة الظهور حجة عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى أصل عدمي كما عليه المصنف. أم ليس في البين إلا أصالة عدم القرينة وأن مرجع أصالة العموم والإطلاق و الحقيقة إلى أصالة عدم القرينة؟ كما عليه الشيخ الأنصاري.

2 - المشهور: أن المرجع هو قول اللغوي في تعيين ما هو الموضوع له عند الشك.

وقد استدلل لحجية قول اللغوي بوجوه:

الأول والثاني: إجماع العقلاء والعلماء على ذلك، حيث يرجعون إلى اللغة عند المخاصمة والنزاع في معنى لفظ من الألفاظ، وليس ذلك إلا لأجل حجية قول اللغوي، فإنه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للرجوع إلى اللغة.

### **وقد أجاب المصنف عن هذين الوجهين بوجوه:**

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي؛ لا من العلماء ولا من العقلاء.

الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، و هو يكفي في الفتوى.

=====

الثاني: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لا يفيد ذلك شيئا؛ إذ مناط حجتيه: هو الكشف عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر، و هو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم «عليه السلام»، حتى يكون عدم الردع عنها دليل على حجية قول اللغوي.

الثالث: أن المتيقن من السيرة هو صورة اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة في اللغوي.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على حجية قول اللغوي.

الجواب عنه: أن الإجماع المحصل غير حاصل، و المنقول غير مقبول، فلا يكون حجة.

3 - الوجه الرابع: استقرار بناء العقلاء في كل عصر و مكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، فيكون الرجوع إلى أهل اللغة من هذا الباب.

### و قد أورد عليه المصنف:

أولاً: بأن المتيقن من هذه السيرة هو: ما إذا حصل الوثوق و الاطمئنان بقول اللغوي، و لا يحصل ذلك من قوله، و لو حصل لكان المعتبر هو الاطمئنان؛ لا قول اللغوي.

و ثانياً: أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع؛ بل خبير بموارد الاستعمالات، من دون أن يميز الحقيقة من المجاز.

4 - الوجه الخامس: هو التمسك بالانسداد على حجية قول اللغوي و المراد بالانسداد هو الانسداد الصغير - أعني: انسداد باب العلم و العلمي بتفاصيل اللغات - في مقابل الانسداد الكبير و هو انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام.

و حاصل هذا الوجه: هو حجية قول اللغوي من باب الظن المطلق الثابت بالانسداد.

و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بأن المعيار في حجية الظن المطلق هو: انسداد باب العلم و العلمي بالأحكام؛ لا بتفاصيل اللغات.

و إشكال عدم الفائدة في الرجوع إلى اللغة مدفوع؛ بوجود الفائدة في موارد يحصل القطع بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا، و هذا المقدار من الفائدة كاف في مقام الإفتاء؛ لعدم توقفه على معرفة المعنى الحقيقي من المجازي.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

عدم حجية الظن الحاصل من قول اللغوي؛ إذ لا دليل إلا حجية الظواهر.

ص: 214

الإجماع (1) المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص،

=====

## فصل في الإجماع المنقول

### إشارة

(1) المقصود من عقد هذا الفصل: هو البحث عن الملازمة بين حجية خبر الواحد و حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد و عدمها، بمعنى: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق خبر الواحد فتشمله أدلته حتى تستلزم حجية خبر الواحد حجيته أم لا؟ فحينئذ: يرجع البحث عن حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد إلى صغروية الإجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد.

وعليه: كان الأولى تأخير بحث حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد عن بحث حجية خبر الواحد؛ لترتبه عليه؛ لأنه من متمماته، فإنه بعد إثبات حجية خبر الواحد يبحث عن اختصاصها بنقل رأي المعصوم «عليه السلام»، بعنوان الرواية أو عمومته للنقل بعنوان الإجماع.

و كيف كان؛ فقبل الدخول في البحث تفصيلا لا بد من تحرير ما هو محل الكلام في المقام.

### و توضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: أن مناط حجية الإجماع عند العامة مخالف لما هو مناط الحجية عند الخاصة؛ وذلك أن مناط الحجية عند العامة هو نفس الاتفاق، فللإجماع موضوعية عندهم، و هو دليل مستقل في قبال سائر الأدلة. هذا بخلاف ما هو المناط عند الخاصة الإمامية؛ لأن مناطه عندهم هو قول المعصوم «عليه السلام»، و لما كان الإجماع كاشفا عنه كان حجة، فيكون من السنة، و لا يكون دليلا مستقلا في مقابل سائر الأدلة. و لهذا كان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجية خبر الواحد؛ لترتبه على حجية خبر الواحد كما عرفت.

من جهة أنه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص (1)، فلا بد في اعتباره: من شمول أدلة اعتباره (2) له، بعمومها أو إطلاقها و تحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الأول (3): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأي الإمام «عليه السلام»، الأمر الثاني: هو إن الإجماع على قسمين:

=====

أحدهما: هو الإجماع المحصل.

و الآخر: هو الإجماع المنقول.

و الفرق بينهما أن الأول: ما يحصل بالتبع بمعنى: أن المتبع لأقوال العلماء يحصل اتفاقهم على حكم من الأحكام الشرعية، ثم ينقله إلى الغير، فهذا الإجماع بالنسبة إلى الناقل يكون إجماعا محصلا، ويكون حجة بلا إشكال. و أما بالنسبة إلى ذلك الغير - وهو المنقول إليه - يكون الإجماع منقولا، و هو قد يكون منقولا بالتواتر، و قد يكون منقولا بخبر الواحد المحفوف بما يوجب القطع بصدقه، و قد يكون منقولا بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

إذا عرفت هذين الأمرين فاعلم: أن محل الكلام هو الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

(1) أي: أن كون الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد كاف في حجيته.

(2) أي: اعتبار خبر الواحد، و ضميرا «في اعتباره، له» راجعان على الإجماع المنقول. و لا تتوقف حجيته على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص، مع الغض عن أدلة حجية خبر الواحد، فلا بد في اعتبار الإجماع المنقول من شمول أدلة اعتبار خبر الواحد له بعمومها أو إطلاقها.

### في ملاك حجية الإجماع

(3) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان مناط حجية الإجماع المحصل، و أنه القطع برأي الإمام «عليه السلام». و منشأ هذا القطع أحد أمور أربعة:

الأول: هو العلم بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين بشخصه، و لا يعرفه المحصّل للإجماع عينا، فيخبر بالحكم عنه بصورة الإجماع، فملاك حجيته دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، و لذلك قال المحقق في المعتبر: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من



و مستند القطع به لحاكية - على ما يظهر من كلماتهم - هو: علمه بدخوله «عليه قوله» «عليه السلام» لما كان حجة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجة»(1).

=====

و لا إشكال في هذا النوع من الإجماع من ناحية الكبرى، وإنما الكلام في الصغرى؛ لأن الإجماعات المنقولة الموجودة في الكتب الفقهية ليست من هذا القبيل قطعاً، فإن الناقل لم يسمع الحكم من جماعة يعلم بأن الإمام «عليه السلام» أحدهم قطعاً.

نعم؛ هذا المعنى كان ممكناً في عصر حضور الإمام «عليه السلام»؛ ولكن نقلة الإجماع وأصحاب الكتب الفقهية متأخرون عن ذلك العصر يقيناً. وهذا القسم من الإجماع ما أشار إليه بقوله: «هو علمه بدخوله».

الثاني: قاعدة اللطف التي يستكشف بها قول المعصوم «عليه السلام»، وهذا القسم من الإجماع يسمى بالإجماع اللطفي، وصاحب هذا المسلك هو الشيخ الطوسي «قدس سره» وأتباعه.

و تقريبه: أن وجود الحكم الواقعي في أقوال أهل عصر واحد لطف، و هو واجب على الإمام «عليه السلام» عقلاً؛ إذ يكون على الإمام البيان لو كان الحكم المجمع عليه على خلاف الواقع؛ و لو بإلقاء الخلاف.

قال الشيخ الطوسي «قدس سره»: فيما حكى عنه: أن اجتماع الأصحاب على الباطل و على خلاف حكم الله الواقعي خلاف اللطف، فيجب لطفاً إلقاء الخلاف بينهم بإظهار الحق و لو لبعضهم، فلو حصل إجماع و اتفاق من الكل نستكشف بقاعدة اللطف أنه حق، و هو حكم الله الواقعي، و اللطف عبارة عما يقرب العبد نحو الطاعة، و يبعده عن المعصية، و هذا القسم من الإجماع قد أشار إليه بقوله: «من باب اللطف».

الثالث: ما يسمى بالإجماع الحدسي، و هو حصول العلم بقول الإمام «عليه السلام» من الإجماع حدسا، فإن الحدس هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرية، فيقال في تقرير وجه الحدس: إن العلماء الذين يتقيدون بالشرع و لا يخالفونه قيد شعرة إذا اجتمعوا على أن الحكم الكذائي هو حكم الله تعالى ينتقل الذهن من هذا الإجماع إلى أن الإمام «عليه السلام» موافق لهم؛ و إلا لم ينسبوا هذا الحكم إلى الشرع، كما أن التلاميذ الذين يتقيدون برأي أستاذهم إذا رأيناهم اجتمعوا على رأي ينتقل الذهن بنا من رأيهم إلى أنه رأي أستاذهم.

و حاصل الكلام: إن اتفاق علمائنا الأعلام على قول، و تسالمهم عليه مع ما يرى من

ص: 217

1-المعتبر 1:31.

السلام) في المجموعين شخصا ولم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلا من باب اللطف، أو عادة (1)، أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، وإن لم اختلف أنظارهم و تباين أفكارهم؛ مما يؤدي بمقتضى العقل و العادة عند أولي الحدس الصائب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم، وأنهم أخذوه منهم: إما بتنصيب أو بتقرير.

=====

هذا ما أشار إليه بقوله: «من جهة حدس رأيه»؛ بأن يحصل العلم برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة، مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه «عليه السلام» من باب الصدفة و الاتفاق؛ بأن يكون الكشف عن قول الإمام من جهة الحدس.

الرابع: ما يسمى بالإجماع التشرفي، و هو تشرف بعض الأوحدين من العلماء بمحضر الإمام «عليه السلام» في زمان الغيبة، و سؤالهم بعض المسائل المشككة، ثم إعلانهم رأي الإمام «عليه السلام» بعنوان الإجماع خوفا من التكذيب و عدم القبول، فيقول: هذا ثابت بالإجماع،

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) عطف على قوله: - «عقلا»، و هذا هو الطريق الثالث، و يسمى بالإجماع الحدسي، و هو على وجهين:

الأول: أن يحصل العلم برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة على نظر واحد، مع الملازمة عادة بين اتفاقهم و بين رأيه «عليه السلام»؛ و ذلك لأن اتفاق جمع على مطلب - مع اختلاف الأنظار و الأفكار - يكشف عن كون ذلك المطلب الذي اتفقوا عليه من رئيسهم، و هذا الكشف عادي لا عقلي؛ إذ لا ملازمة عقلا بينهما.

الثاني: أن يحصل العلم برأيه «عليه السلام» من اتفاق جماعة، مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه «عليه السلام»، فالكشف عن رأيه «عليه السلام» يكون من باب الصدفة و الاتفاق، فاتفق العلماء على حكم كاشف - في نظر الناقل - عن رأي الإمام من باب الاتفاق، بلا استلزام عقلي أو عادي له، و يكون هذا الكشف من جهة الحدس الذي هو عبارة عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهرة، الشامل للاستلزام العقلي و العادي.

لكن جرى اصطلاحهم في هذا المقام على إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولي و التشرفي، و الملازمة العقلية الثابتة بقاعدة اللطف، و الملازمة الشرعية الناشئة من التقرير، و هو إمضاؤه «عليه السلام» لقول أو فعل صدر بمحضه الشريف، مع

تكن (1) ملازمة بينهما (2) عقلا- و لا عادة، كما هو (3) طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية و لا الملازمة العادية غالبا (4)، و عدم العلم بدخول جنبه «عليه السلام» في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيرا، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب (5)، أنه استند في عدم مانع من رده، فإن سكوته «عليه السلام» تقرير لذلك القول أو الفعل، و عليه:

=====

فالحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقا.

قوله: «أو اتفاقا» عطف على قوله: «عقلا»، فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلا أو عادة أو اتفاقا من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

و الفرق بين العادة و الاتفاق: أن الأول غالبي - بمعنى: أنه معتاد عند الناس، و الثاني أحياني.

(1) قيد لقوله: «اتفاقا» و بيان له، يعني: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورة عدم الملازمة بين ما يحكيه مدعي الإجماع و بين رأيه «عليه السلام»؛ إذا مع الملازمة بينهما لا يكون حصوله اتفاقيا؛ بل هو عقلي أو عادي كما تقدم.

و بالجملة: فمستند القطع برأي الإمام «عليه السلام» كما يكون علم الحاكي بدخوله «عليه السلام» في المجمعين، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلا أو عادة، للملازمة العقلية أو العادية، كذلك قد يحصل علمه به من جهة حدسه برأيه «عليه السلام» من باب الاتفاق و الصدفة؛ لا من جهة الملازمة بينهما عقلا أو عادة.

(2) أي: بين ما يحكيه مدعي الإجماع، و بين رأي الإمام «عليه السلام».

(3) أي: الاستلزام الاتفاقي طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، فإن الظاهر من كلمات المتأخرين - بقرينة عدم اعتقادهم بالملازمة العادية و العقلية، و عدم العلم بدخول المعصوم «عليه السلام» في المجمعين - هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه «عليه السلام» اتفاقا و تصادفا.

(4) قيد لعدم «الملازمة» يعني: حيث إنهم - مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمة العقلية و العادية في غالب الموارد - يحكون الإجماع، فقوله: «يحكون» خبر «إنهم».

(5) هذا إشارة إلى إثبات الإجماع الدخولي، استظهارا من كلمات الناقلين باعتبار

دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله «عليه السلام» و ممن (1) اعتذر عنه بانقراض عصره (2)، أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا (3) مضافا إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به (4) مراجعة كلماتهم، وربما يتفق (5) لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته «عليه السلام» وأخذ الفتوى من جنبه، وإنما لم ينقل عنه (6)؛ بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

=====

الإجماع؛ لدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين و حاصله: أن الظاهر - ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب - أن مستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين؛ وذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله «عليه السلام» في المجمعين؛ وإلا فخروجه قادح في ثبوت الإجماع.

(1) عطف على قوله: «ممن اعتذر»، والغرض منه: استظهار الإجماع اللطفي من كلمات الأصحاب، و توضيحه: أنه يكفي - في استلزام ما يحكيه مدعي الإجماع لرأي الإمام «عليه السلام» بقاعدة اللطف - اتفاق أهل عصر واحد، فلا يقدر خروج من انقراض عصره - وإن كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعدة اللطف؛ بخلاف الإجماع الدخولي، فإن خروج المجهول نسبه قادح في العلم الإجمالي بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين، وكذا يقدر في ثبوت الملازمة العادية؛ بل الاتفاقية أيضا.

(2) أي: عصر المخالف، و ضمير «عنه» راجع إلى وجود المخالف، و ضمير «أنه» راجع إلى المعتذر.

(3) أي: هذا الاستكشاف من اعتذاراتهم ليس وحده دليلا على مشاربهم في وجه حجية الإجماع، بل إنه يدل على تلك المشارب، «مضافا إلى تصريحاتهم بذلك» أي:

بموردي الاستظهار، و هما الإجماع الدخولي و اللطفي.

(4) أي: يشهد بتصريحاتهم مراجعة كلماتهم، و تذكير الضمير باعتبار «ما» الموصول المراد به تصريحات الأصحاب بما عرفت من الإجماع الدخولي و اللطفي.

(5) هذا إشارة على الطريق الرابع من طرق استكشاف رأي الإمام «عليه السلام» و القطع به، و مستند هذا القطع تشرف مدعي الإجماع بحضوره «عليه السلام»، و يسمى بالإجماع الشرفي كما عرفت توضيح ذلك.

(6) أي: وإنما لم ينقل حاكي الإجماع الحكم عن الإمام «عليه السلام» بعنوان الرواية و الحديث؛ بأن يقول: «سمعت»، أو «قال»: بل ينقله بعنوان الإجماع لبعض دواعي

الأمر الثاني (1): إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة: ينقل رأيه «عليه السلام» في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب (2)، أو حسا و هو نادر جدا، الإخفاء؛ كالتقية كما في بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدعي رؤيته «عليه السلام» في زمان الغيبة.

=====

## في اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الثاني: هو بيان كيفية النقل في حكاية الإجماع من نقل المسبب و السبب أو السبب فقط؛ لأن نقل الإجماع على نوعين:

الأول: بنقل قول الإمام «عليه السلام» في ضمن حكاية الإجماع، كما إذا قال ناقل الإجماع: أجمع المسلمون عامة، أو المؤمنون كافة، أو أمة محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو أهل الحق قاطبة، أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب و المسبب جميعا، فالسبب هو قول من عدا الإمام «عليه السلام»، فإنه السبب لكشف قول الإمام «عليه السلام»، و المسبب هو نفس قول الإمام «عليه السلام»: المكشوف بقول من عداه.

الثاني: ينقل قول من عدا الإمام «عليه السلام»، كما إذا قال: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا، أو نحو ذلك مما ظاهره من عدا الإمام «عليه السلام»، وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب فقط، و لكل هذين النوعين أقسام ثلاثة تأتي الإشارة إليها في الأمر الثالث فانتظر.

و كيف كان؛ فالعمدة في الأمر الثاني: هي بيان جهتين:

## إحدهما: ثبوتية، و الأخرى: إثباتية.

و أما الجهة الثبوتية: فهي التي أشار إليها بقوله: «إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع»، و قد عرفت أنه يتصور على نوعين: الأول: نقل السبب و المسبب جميعا.

و الثاني: نقل السبب فقط.

أما الجهة الثانية الإثباتية فسيأتي بيانها.

## توضيح بعض العبارات

(2) يعني: أن نقل رأي الإمام حدسي غالبا؛ لما عرفت من ندرة الإجماع الدخولي و التشريفي.

وأخرى: لا ينتقل إلا ما هو السبب عند ناقله (1)، عقلا أو عادة (2) أو اتفاقا (3)، واختلاف (4) ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا وإجمالا في ذلك، أي: في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

=====

(1) أي: كما في الإجماع اللطفي.

(2) كما في الإجماع الملازم عادة لرأي المعصوم «عليه السلام».

(3) كما في الإجماع الحدسي، الموجب لقطع حاكمه برأي الإمام «عليه السلام» صدفة و اتفاقا.

(4) عطف على «اختلاف نقل الإجماع»، و هو إشارة إلى الجهة الثانية الإثباتية، و هي استظهار أنحاء الإجماع من اختلافهم في التعبير، و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية» - أن ألفاظ نقل الإجماع تختلف - صراحة و ظهورا وإجمالا - في نقل السبب و المسبب معا أو السبب فقط، فإذا قال مثلا: «اتفق جميع العلماء حتى الإمام» كان صريحا في نقل كل من السبب و المسبب، و إذا قال: «اتفقت الأمة» كان ظاهرا في نقل السبب و المسبب معا.

و إذا قال: «أجمع الأصحاب» كان ظاهرا في نقل السبب فقط. و إذا قال: «أجمع فقهاؤنا» فربما كان مجملا؛ إذ لا يعلم أن المراد من الفقهاء أعم من المعصوم و غيره؛ كي يكون نقل السبب و المسبب معا، أم المراد منهم غير المعصوم؛ حتى يكون نقل السبب فقط.

فالمتحصل: أن نقل الإجماع يختلف في أنه نقل السبب فقط. أو نقل السبب و المسبب معا.

## في حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم

(1) المقصود من عقد هذا الأمر الثالث: هو بيان الحجة من أقسام الإجماع المنقول أي: بيان أنه أي قسم من أقسام نقل الإجماع حجة شرعا بأدلة حجية خبر الواحد، نظرا إلى كونه من أفراده و مصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره، وإن أي قسم منها لا يكون حجة شرعا؛ لعدم كونه من أفراده و مصاديقه، فلا تشمله أدلة اعتباره.

و حاصل ما أفاده المصنف في هذا الأمر الثالث: إن نقل الإجماع باعتبار كل من السبب و المسبب معا، أو السبب فقط على ستة أقسام:

1 - أن ناقل الإجماع ينقل السبب و المسبب جميعا عن حسّ؛ كما إذا حصل السبب و هو قول من عدا الإمام «عليه السلام»، و هكذا المسبب و هو قول الإمام «عليه السلام» بالسمع من المنقول عنه شخصا فقال: أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحق قاطبة، أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم. و هذا القسم حجة قطعاً نظراً إلى كونه من أفراد خبر الواحد و من مصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره؛ إذا لا فرق في الإخبار عن قول الإمام «عليه السلام» بين أن يكون إخباراً عنه بالمطابقة - كما في خبر الواحد - أو بالتضمن كما في الإجماع.

و قد أشار إليه بقوله: «إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حسّ».

2 - ينقل السبب و المسبب جميعاً، و لكن المسبب - و هو قول الإمام «عليه السلام» - ليس عن حسّ؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل و المنقول إليه جميعاً، كما إذا حصل مثلاً أقوال العلماء من الأول إلى الآخر عن حسّ، و قطع برأي الإمام «عليه السلام» للملازمة العادية بينهما، فقال: أجمع المسلمون أو المؤمنون قاطبة أو نحوهما مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، و كان المنقول إليه أيضاً يرى أن قول الإمام «عليه السلام»: لازم عادي؛ لاتفاق الكل من الأول إلى الآخر. و هذا القسم أيضاً حجة، و قد أشار إليه بمفهوم قوله: «و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسّ»؛ بأن كان نقل حاكمي الإجماع السبب عن حسّ، و المسبب لا عن حسّ، و مفهومه: أن نقله للمسبب يكون عن حسّ أيضاً؛ للملازمة بين اتفاق العلماء و بين المسبب عادة؛ لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه فيكون مسبباً مسبباً عن حدس، و فيه إشكال أظهره عدم نهوض أدلة اعتبار خبر الواحد على حجتيه.

و كيف كان؛ فلو لم يكن المسبب عن حسّ؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل و المنقول إليه

جميعا فلا إشكال في حجيته؛ لأن الإخبار عن الشيء ولو لم يكن عن حس، إذا كان مستندا إلى أمر محسوس لو أحسه المنقول إليه لحصل له القطع أيضا بالمخبر به كالناقل، فهو حجة كالإخبار عن حس.

3 - ينقل السبب والمسبب جميعا، والمسبب ليس عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول إليه؛ كما إذا حصل أقوال علماء عصر واحد أو أقوال جماعة منهم عن حس، وقطع برأي الإمام «عليه السلام» إما للملازمة العقلية أو الاتفاقية، ثم نقل الإجماع على نحو يشمل قول الإمام «عليه السلام»، وكان المنقول إليه ممن لا يرى الملازمة التي رآها الناقل، «وهذا القسم» حجيته محل إشكال؛ بل منع. وقد أشار إليه بقوله: «و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس...» الخ.

أما وجه الإشكال: فلأنه إخبار عن حدس غير مستند إلى أمر محسوس؛ لو أحسه المنقول إليه لحصل له القطع أيضا كالناقل، والروايات الدالة على حجية خبر الثقة منصرفة إلى الإخبار عن حس، وكذا الآيات على تقدير دلالتها على حجية الخبر؛ كآية النبأ مثلا.

فالمتحصل: أن هذا القسم من نقل السبب والمسبب جميعا حجيته محل إشكال؛ بل منع.

4 - ينقل السبب فقط ونقله عن حس، وكان السبب تاما بنظر الناقل والمنقول إليه جميعا؛ كما إذا نقل اتفاق الكل من الأول إلى الآخر عن حس، والمنقول إليه أيضا يرى أن لا يزمه العادي هو قول الإمام «عليه السلام»، «وهذا القسم» حجة قطعا كالقسمين الأولين، فإن المخبر في هذا القسم وإن لم يخبر إلا - عن السبب فقط، ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول إليه تاما تماما ملزوما لقول الإمام «عليه السلام» عادة، فهو مخبر عن قوله: بالالتزام. ومن المعلوم: إنه لا فرق في نقل قول الإمام «عليه السلام» بين أن يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة، أو بالالتزام كما في المقام، أو بالتضمن كما في الأقسام الثلاثة المتقدمة، فالكل إخبار عن قوله: وحكاية لرأيه، فتشمله أدلة حجية الخبر، وقد أشار إليه بقوله: «و كذا إذا لم يكن متضمنا له».

5 - ينقل السبب فقط عن حس؛ ولكن السبب لا يكون تاما بنظر المنقول إليه، كما إذا نقل أقوال علماء عصر واحد عن حس، والمنقول إليه لا يراه سببا لكشف قول المعصوم؛ لعدم تمامية قاعدة اللطف بنظره، «و حكم هذا القسم» أن يضم إليه المنقول إليه ما يتم به السبب في نظره؛ بأن يحصل أقوال بقية الأعصار، ويرتب على المجموع لازمه



كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حسّ لو لم نقل بأن نقله كذلك (1) في زمان الغيبة موهون جدا (2).

و كذا إذا لم يكن متضمنا له (3)؛ بل كان محضا لنقل السبب عن حسّ؛ إلا إنه (4) كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ (5) مع المنقول العادي و هو: قول الإمام «عليه السلام».

=====

6 - ينقل السبب فقط؛ لكن نقله عن حدس، كما إذا حصل أقوال جمع من مشاهير الأصحاب، فحصل له الحدس باتفاق الكل، و ادعي الإجماع في المسألة؛ كما هو الحال في كثير من الإجماعات المنقولة في السنة المتأخرين، «و حكم هذا القسم» أن يؤخذ بالمتيقن من هذا الحدس و هو اتفاق المشاهير مثلا، و يضم إليه أقوال بقية العلماء ل يتم به السبب، و يحكم بثبوت اللازم و هو قول الإمام «عليه السلام».

و يحتمل أن يكون قول المصنف: «فإن كان بمقدار تمام السبب و إلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله...» الخ. إشارة إلى هذا القسم السادس.

هذا تمام الكلام في أحكام الأقسام الستة المتصورة في نقل الإجماع، باعتبار كل من السبب و المسبب جميعا، أو السبب فقط.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس.

(2) لندرة هذا النحو من الإجماع، أي: الدخولي، و كذا الشرفي كما تقدم، فما تشمله أدلة حجية الخبر - و هو نقل الإجماع متضمنا لنقل السبب و المسبب معا عن حس - نادر جدا، و ما ليس بنادر - و هو نقله المسبب و هو رأي الإمام «عليه السلام» عن حدس - لا تشمله أدلة حجية الخبر؛ لاختصاصها بالأخبار الحسية كما سيأتي.

(3) أي: لنقل السبب و المسبب عن حس، يعني: و كذا لا إشكال في حجية الإجماع إذا لم يكن نقل الإجماع متضمنا لنقل السبب و المسبب معا عن حس؛ بل كان نقلا للسبب فقط عن حس.

(4) أي: أن نقل السبب فقط عن حس «كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا».

أي: كما كان سببا عند الناقل «عقلا» كما في الإجماع اللطفي، «أو عادة» كما في الإجماع الحدسي من باب الملازمة العادية، «أو اتفاقا» كما في الإجماع الحدسي المجرد عن الملازمة العقلية و العادية.

(5) فيعامل - حين كون السبب فقط عن حس، مع استلزامه لرأيه «عليه السلام» في

إليه معاملة المحصل (1) في الالتزام بمسببه بأحكامه (2) و آثاره.

و أما إذا كان نقله (3) للمسبب لا عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه (4) دون المنقول إليه (5) ففيه (6) إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة (7) على حجيته؛ إذ (8) المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (9)، كما أن المنصرف من الآيات و الروايات - على تقدير دلالتها - ذلك (10)، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه نظر المنقول إليه - مع هذا الإجماع المنقول معاملة الإجماع المحصل؛ لأنه بعد أن ثبت حجية السبب بأدلة اعتبار الخبر كان كتحصيل الإجماع للمنقول إليه، فيترتب على هذا الإجماع المنقول ما يترتب على الإجماع المحصل من الالتزام بمسببه، و هو رأي المعصوم «عليه السلام».

=====

(1) لأن نقله للسبب - الذي هو سبب بنظر المنقول إليه أيضا - نقل للمسبب عن حس؛ لكن بدلالة التزامية لا مطابقة.

(2) بدل عن «بمسببه»، و ضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعة على المحصل.

(3) أي: نقل الناقل للمسبب لا عن حس؛ بأن نقل حاكي الإجماع السبب عن حس، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضا؛ للملازمة بين اتفاق العلماء و بين المسبب عادة، أو بملازمة ثابتة عند الناقل اتفاقا لا عادة؛ لكن لما لم يكن هذا السبب سببا بنظر المنقول إليه فيكون مسببه مسببا عن حدس، فلا تشمل أدلة حجية الخبر؛ لما عرفت من اختصاصها بالأخبار الحسية، و لذا قال المصنف: «ففيه إشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته».

(4) أي: بوجه من الوجوه السابقة؛ كقاعدة اللطف و غيرها.

(5) أي: كانت الملازمة ثابتة بوجه من الوجوه المذكورة عند الناقل، و لم تكن ثابتة عند المنقول إليه.

(6) جواب «أما إذا كان».

(7) أي: أدلة حجية الخبر على حجية الإجماع، المتضمن لنقل السبب عن حدس.

(8) تعليل لقوله: «عدم نهوض».

(9) أي: غير الخبر الحدسي، فإن العقلاء إنما يرون حجية خبر الثقة إذا كان عن حس؛ لا ما إذا كان عن حدس، كما فيما نحن فيه.

(10) أي: حجية الخبر عن حس لا عن حدس. و المشار إليه غير ذلك، فالمراد: إن المنصرف من الآيات و الروايات هو غير الخبر الحدسي؛ بل هو الخبر الحسي.

خطأ الناقل (1) في اعتقاد الملازمة.

هذا (2) فيما انكشف الحال.

و أما فيما اشتبه (3): فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن (4) عمدة أدلة حجية الأخبار:

هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش عن أنه عن حدس أو حس؛ بل العمل على طبقه و الجري على وفقه بدون ذلك (5).

=====

(1) وجه الخصوصية هو: عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم «عليه السلام»، و عدم دلالة عليه بوجه، فلا يكون إخبارا عن رأيه «عليه السلام» حتى تشمله أدلة حجية الخبر؛ بل على تقدير شمول أدلتها لكل خبر من الحسي و الحدسي لا يكون المورد مشمولا لها أيضا؛ إذ المفروض: عدم كشف هذا النقل الحدسي عن رأي الإمام «عليه السلام» للمنقول إليه، حتى يكون من الأخبار الحدسية لتشمله أدلة اعتبار الخبر مطلقا.

(2) يعني: ما ذكرناه من أحكام الأقسام الثلاثة المتقدمة للإجماع المنقول، «فيما انكشف الحال» بأنه نقل لقول الإمام «عليه السلام» عن حدس أو عن حس.

(3) بأن لا يعلم أن الناقل للإجماع الذي ينقل رأي الإمام «عليه السلام» هل هو عن حس أو عن حدس، فلا يبعد القول باعتباره؛ لأن بناء العقلاء قد استقر على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حس؛ كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حس، و لذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بخبر؛ باحتمال كونه عن حدس لم يقبل ذلك منه، و ليس إلا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حس كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حس.

و من هنا يظهر: إن مستند حجية الخبر إن كان هو الآيات و الروايات، و ادعي انصرفهما إلى خصوص الخبر الحسي لم يقدح ذلك في الاعتماد على بناء العقلاء المقتضي لإلحاق المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كذلك، لوضوح: أن الآيات و الروايات لا تتكفل حكم الشك؛ بخلاف بناء العقلاء، فإنه يتكفل ذلك، فلا تنافي بين عدم دلالتهما إلا على اعتبار الخبر الحسي، و بين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم.

(4) تعليل لقوله: «فلا يبعد»، و الضمير في «أنه» للشأن، و الضمائر في «أنه عن حس» و «به» و «كونه» راجعة إلى الخبر.

(5) أي: بدون التفتيش و الضميران في «طبقه وفقه» راجعان إلى الإخبار.

نعم (1)؛ لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا لكن (2) الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل، أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار (2) لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستندا على الحدس.

=====

(1) استدراك على ما ذكره من بناء العمل على طبق ما أخبروا به بلا توقف و تفتيش، و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 362» - إن بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس، بالخبر المعلوم كونه كذلك لا يبعد أن يكون في غير صورة وجود الأمانة على الحدس، أو اعتقاد الناقل بالملازمة بين السبب و المسبب، مع عدم ثبوتها عند المنقول إليه، فإذا كان هناك أمانة على الحدس أو على اعتقاد الناقل بالملازمة فيما لم يعتقدها فيه المنقول إليه؛ لم يحرز بناء العقلاء في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسي مع المشكوك كونه عن حس. و المشار إليه في قوله «ذلك»: هو العمل بدون التوقف و التفتيش، إلحاقا منهم للخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه عن حس.

يعني: لا يبعد أن يكون بناء العقلاء على العلم بلا تفتيش فيما لا يكون أمانة على الحدس، أو على اعتقاد الناقل بالملازمة بين السبب و المسبب فيما لا يعتقد المنقول إليه تلك الملازمة بينهما، و أما فيما كان أمانة على الحدس، أو على اعتقاد الناقل بالملازمة المذكورة دون المنقول إليه فلا يعملون به.

(2) استدراك على قوله: «فلا يبعد أن يقال». و حاصله: إن البناء المزبور ليس ثابتا في الإجماعات المنقولة؛ لوجود أمانة الحدس فيها، و هي الغلبة الموجبة لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح: ابتناء غالب الإجماعات المنقولة على حدس الناقل، أو اعتقاده الملازمة بين اتفاق الفتاوى و بين رأي المعصوم «عليه السلام» عقلا؛ كما في قاعدة اللطف.

(3) هذا تفرغ على ما ذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كونه عن حس، فيما إذا كان هناك أمانة على حدسيته، أو على اعتقاد الملازمة فيما لا يعتقدها فيه المنقول إليه، كالإجماعات المنقولة. و عليه، فمقتضى ما تقدم هو البناء على عدم شمول أدلة اعتبار خبر الواحد للإجماعات المنقولة؛ ما لم يحرز نقل السبب فيها عن حس، حتى يكون نقل المسبب عن حس أيضا بوجه من وجوه الملازمة بينهما.

فلا بد (1) في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة (2): من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظة حال الناقل (3) و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار، و يعامل معه كأنه المحصل.

فإن كان (4) بمقدار تمام السبب، و إلا فلا يجدي، ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل

=====

(1) المقصود من هذا الكلام: أنه بعد أن ثبت عدم بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم حسا، فيما إذا كان فيه أمانة الحدس؛ كما في الإجماعات المنقولة، فمجرد نقل الإجماع لا يكون حجة، لعدم كشفه عن رأيه «عليه السلام» حسا؛ بل لا بد حينئذ من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظ الإجماع صراحة و ظهورا؛ و لو بقرينة حال الناقل لسعة باعه و وفور اطلاعه و تثبته في النقل، و أنه يتتبع و لا يعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الإجماع، و لا على بعض المسالك التي سلكها الناقل في إحراز اتفاق الأصحاب المبتنية على الحدس.

وقيل: إن الجامع لهذه الصفات لا يبعد أن يكون جماعة من المتأخرين؛ كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني، و أضرابهم كالفاضل الهندي و غيره «رضوان الله عليهم أجمعين»؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 363».

(2) كقول ناقل الإجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا»، فإنه كالصريح في اتفاق الكل؛ بخلاف قوله: «لا خلاف فيه»، أو «لا نعرف فيه خلافا»، أو «لم يظهر فيه خلاف»، فإنه ظاهر في اتفاق الكل.

(3) أي: حين نقله من جهة ضبطه و تورعه في النقل، و مقدار بضاعته في العلم، و وقوفه على الكتب، و تتبعه للأقوال، و غير ذلك من الأوصاف الدخيلة في الضبط و الإتقان، «و خصوص موضع النقل» ككونه من المسائل المحررة في كتب الأصحاب، أو المهملة في جملة منها، «فيؤخذ بذلك المقدار» أي: المقدار الذي يدل عليه لفظ الإجماع، مع ملاحظة القرائن الأخر من رعاية حال الناقل و موضع النقل، و يعامل مع ذلك المقدار مع ملاحظة تلك القرائن معاملة المحصل، فكأن المنقول إليه بنفسه قد حصل تلك الأقوال التي هي مورد الإجماع.

(4) أي: فإن كان ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب للكشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» فهو المطلوب؛ «و إلا» أي: و إن لم يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب لم يجد ذلك المقدار في الاستناد إليه في مقام الفتوى.

له من سائر الأقوال، أو سائر الأمارات (1) ما به تم فافهم (2).

فتلخص بما ذكرنا (3): أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام «عليه السلام» بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» و ما نقله من الأقوال، بنحو الجملة

=====

(1) من شهرة أو رواية مرسله أو غيرهما؛ مما يتم به سببية ذلك المقدار المنقول، بمعنى: صيرورة المجموع من المنقول و ما انضم إليه سببا لكشف قول المعصوم «عليه السلام»، وعلى هذا: يكون الإجماع المنقول جزء السبب الكاشف. وإن لم يصر المنقول و المنضم إليه سببا فلا يكون جزء السبب أيضا.

(2) لعله إشارة إلى: أن اعتباره حينئذ لا يكون من حيث كونه إجماعا؛ بل من حيث كونه كاشفا عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ ولو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع.

فالنتيجة: أن الإجماع المنقول لا يكون بنفسه حجة؛ ما لم يكن موجبا للقطع بقول المعصوم «عليه السلام»، فالمدار على هذا القطع، سواء حصل من نقل فتاوى جماعة فقط، أو مع ضمائم آخر.

فالمتحصل من الجميع: أنه لو دل لفظ الإجماع - ولو بقرينة - على اتفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم «عليه السلام» أخذ به؛ كقول الناقل: «أجمع أصحابنا»، أو «أجمع فقهاء أهل البيت»، أو «اتفقت الإمامية».

وإن لم يكن نقل الإجماع تمام السبب في استكشاف رأي الإمام «عليه السلام»، فيضم إليه مما حصله من سائر الأقوال و الأمارات مقدارا يوجب سببته للكشف عن رأي المعصوم «عليه السلام».

و كيف كان؛ فلا اعتبار بنقل الإجماع في هذه الأعصار؛ بحيث يكون دليلا في المسألة على حذو سائر الأدلة؛ بل لا بد من ملاحظة أن هذا النقل بالنسبة إلى السبب هل هو حسي أم لا، فإن كان حسيا؛ فهل يكون سببا تاما للكشف عن رأيه «عليه السلام» أم لا؟ فإن كان تاما فلا إشكال فيه، وإلا فلا بد في الاعتماد عليه من ضم أمارات إليه إلى أن يتم كونه سببا.

(3) أي: فتلخص بما ذكرنا أمران:

الأول: نقل الإجماع المنقول من جهة نقل المسبب، و حكاية رأي المعصوم «عليه السلام».

و الإجمال، و تعمه أدلة اعتباره، و ينقسم بأقسامه، و يشاركه (1) في أحكامه؛ و إلا (2) لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية (3).

=====

الثاني: نقل الإجماع من جهة نقل السبب، كما أشار إليه بقوله: «و أما من جهة نقل السبب».

و حاصل الكلام في الأمر الأول: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي الإمام «عليه السلام» - تضمننا، كما في الإجماع الدخولي، أو التزاما كما في الإجماع اللطفي و الحدسي، و قد أشار إلى الأول بقوله: «بالتضمن»، و إلى الثاني بقوله: «أو الالتزام» - حجة كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» و بين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالا، فإن أدلة اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين الصورتين. أما صورة التضمن: فلكون نقل السبب فيها كالسبب حسا. و أما صورة الالتزام: فلأن المفروض: أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - في نظر المنقول إليه - لرأيه «عليه السلام» و سبب للقطع به عقلا أو عادة. و هاتان الصورتان مشمولتان لأدلة الاعتبار كما أشار إليه بقوله: «و تعمه أدلة اعتباره، و ينقسم بأقسامه»؛ من الصحيح و الحسن و الموثق و المسند و المرسل، كما إذا قال: «حكي عليه الإجماع»، فهذا الإجماع كالرواية المرسلة، و عليه: فإن كان الناقل عدلا إماميا اتصف الإجماع بالصحة، و إن كان إماميا ممدوحا بمدح لا يفيد العدالة: اتصف بالحسن و هكذا. و ذلك لأن هذا النحو من الإجماع يصير من مصاديق خبر الواحد، فينقسم بأقسامه.

(1) يعني: يشارك الإجماع خبر الواحد في أحكامه؛ من كونه منجزا عند الإصابة و معذرا عند الخطأ، و كذا إجراء أحكام تعارض الخبرين على الإجماعين المتعارضين.

(2) أي: و إن لم يكن نقل الإجماع غير الدخولي في نظر المنقول إليه مستلزما لرأيه «عليه السلام»، لم يكن مثل خبر الواحد في الحجية و الحكاية لرأيه «عليه السلام»؛ إذ المفروض: عدم كشفه عن رأيه «عليه السلام»، الذي هو مناط حجيته.

(3) يعني: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكاية عن المسبب. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما ملخص الكلام في الأمر الثاني - و هو الحكاية من جهة نقل السبب - فلأن الإجماع المنقول - الذي هو نقل الأقوال على الإجماع - يكون مثل نقل الأقوال تفصيلا في الاعتبار و الحجية، فإن كان هو مع ما ينضم إليه من الأقوال و الأمارات سببا تاما للقطع برأيه «عليه السلام»، كان المجموع كالإجماع المحصل في الاعتبار؛ و إلا فلا.

و أما من جهة نقل السبب: فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه (1) على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل: ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال الساترين أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه (2) و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، و يكون حاله (3) كما إذا كان كله منقولاً، و لا تفاوت (4) في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه و به قوامه، كما يشهد به (5) حجيته بلا ريب في

=====

(1) أي: إلى المنقول إليه.

(2) أي: من المحصل، و ما نقل إليه بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل في إحراز جميع الفتاوى و اتفاق الكل الذي هو السبب؛ و لكنه كالمنقول في الحجية للملازمة بينه و بين رأي الإمام «عليه السلام». فقوله: «كان المجموع» جواب قوله: «فلو ضم».

(3) أي: يكون حال المجموع من الإجماع و ما ضم إليه أو نقل إليه حال الإجماع الذي يكون كله منقولاً. و الحاصل: أن الإجماع الذي يكون جزء السبب الكاشف كالإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب في الحجية.

(4) دفع توهم: فلا بد أولاً من توضيح التوهم. و ثانياً من بيان دفعه.

أما التوهم: فحاصله: أن دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب لرأي المعصوم «عليه السلام»، و لا يشمل الإجماع المنقول الذي يكون جزء السبب؛ لعدم ترتب رأيه «عليه السلام» - الذي هو الأثر الشرعي - على هذا الإجماع، وإنما يترتب على المجموع منه، و مما ضم إليه، و المفروض: أن الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعي كما لا يخفى.

و أما الدفع: فحاصله: أن ترتيب الأثر الضمني كاف في صحة التعبد و الحجية كما في البيئنة، فإن الأثر الشرعي يترتب على مجموع قول الشاهدين؛ لا على كل منهما بالاستقلال. و كما في الإخبار عن بعض الخصوصيات الدخيلة في الحكم على ما سيأتي في محله؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 370» مع تصرف و توضيح منا.

(5) أي: بعدم التفاوت، و ضمير «حجيته» راجع على الجزء، يعني: أنه يشهد بما ذكرناه من عدم التفاوت المذكور في الاعتبار و الحجية حجية الخبر في تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوي مردداً بين عدل أو ثقة أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقة بأن الراوي يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال في اعتبار خبره مع أنه



تعيين حال السائل، و خصوصية (1) القضية الواقعة المسئول عنها، و غير ذلك (2) مما له دخل في تعيين مراده «عليه السلام» من كلامه.

=====

ليس تمام الموضوع للأثر الشرعي كما لا يخفى.

(1) عطف على قوله: «تعيين». و حاصله: أن قول الراوي حجة في الواقعة التي سأل حكمها عن الإمام «عليه السلام»، كما إذا سأل عن حكم الفأرة التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام «عليه السلام» بنزح ثلاث دلاء منها، فإنه لو لم يكن قول الراوي حجة في إثبات الواقعة المسئول عنها لم يمكن استفادة الحكم الشرعي من كلامه «عليه السلام» أصلا، فالأسئلة الواقعة في الروايات دخيلة في إثبات الحكم الشرعي.

(2) كما إذا أخبر الراوي المضممر للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودي: هو الإمام الصادق «عليه السلام»، فإن هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعي كما هو واضح؛ ولكنه دخيل في تعيين مرام السائل. هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعا إلى السائل.

و أما إذا أريد به الإمام خصوصا بقريظة تعقيبه برمز «عليه السلام» كما في بعض النسخ، فهو كما إذا قال «عليه السلام» بالزاد و الراحلة و تخلية السرب و غيرها، فإن في هذه الرواية خصوصية معينة لمرام الإمام من موضوع الحكم، أعني: المستطيع.

ص: 233

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول (1): أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا

## في تنبيهات الإجماع

### 1 - بطلان الطرق المذكورة لاستكشاف قول الإمام:

(1) المقصود من عقد هذا الأمر: هو بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول المعصوم «عليه السلام» و من الإجماع. 1 - قاعدة اللطف.  
2 - الحدس. 3 - العلم بدخول الإمام في المجمعين. 4 - التشرف بمحضر الإمام «عليه السلام» في زمان الغيبة.

و أما بطلان الإجماع المبني على قاعدة اللطف: فيتوقف على مقدمة: وهي أن اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، و أبعد من فعل المعصية، و اللطف واجب على الله تعالى؛ لتوقف غرضه «سبحانه و تعالى» عليه.

فحينئذ: إذا اتفق العلماء على شيء، و كان حكم الله تعالى خلافه لزم بمقتضى قاعدة اللطف أن ينبّه الله «سبحانه تعالى» العباد على الحق، و لا يكون ذلك إلا بإيجاد الخلاف بينهم؛ حتى يكون الحق بينهم، فلا يضل العباد، فإذا لم يفعل ذلك كشف عن أنه يطابق الحكم الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اللطف بهذا المعنى مختص بأصول الدين؛ كإرسال الرسول و نصب الإمام «عليه السلام» لهداية الناس و إرشادهم إلى الحق.

فقاعدة اللطف و إن كانت صحيحة في أصول الدين؛ لا في المسائل الفرعية، لأنها لا تدل على أكثر من وجوب إرشاد الله سبحانه عباده في الجملة. أما كونها عامة بحيث تقتضي كل إرشاد حتى في الفروع فلا. و ذلك لوجوه:

الأول: نحن السبب للحرمان من فيوضاته، فلا- يجب عليه اللطف حينئذ؛ بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته «عجل الله تعالى فرجه الشريف»، و لا يجب بيان الأحكام بغير الطرق المتعارفة، فالاختفاء عرض بسوء أعمالنا، و لذا قيل: «وجوده لطف، و تصرفه لطف آخر، و عدمه منا».

الثاني: أن إلقاء الإمام الخلاف بين العلماء لا يكفي في هداية الكل؛ إذ العلماء المخالفون و من يأخذ برأيهم لا يرون الرأي الواقعي، فأحد الرأيين مخالف للواقع، و لا فرق في الوقوع على خلاف الواقع بين الكل و البعض.

الثالث: إذا فرضنا إجماعين متعارضين في عصرين يخالف أحدهما الآخر، كان ذلك على خلاف قاعدة اللطف قطعاً.

لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقا بحدس رأيه «عليه السلام» من فتوى جماعة، وهي غالبا غير مسلمة.

و أما كون (1) المبني: العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه فالمتحصل: أن قاعدة اللطف وإن كانت صحيحة في الجملة؛ لكنها لا تعم ما نحن فيه. هذا تمام الكلام في بطلان قاعدة اللطف.

=====

و أما الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس فهي غير مسلمة، وذلك لعدم كشف اتفاق جماعة عقلا و لا عادة عن رأيه «عليه السلام»؛ لأن الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي، الذي هو من أسباب البرهان؛ كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس، كما تقرر في المنطق. و مثل هذا الحدس نادر فيما نحن فيه؛ إذ مع هذه الاستنادات الموجودة في مختلف أبواب الفقه كيف يمكن أن تقطع بأن فتوى المجمعين ليس إلا لفتوى الإمام «عليه السلام»؟ مع أن الغالب أننا نرى استنادهم «قدست أسرارهم» إلى الأصول اللفظية أو العملية في الأحكام التي لا دليل صريح عليها.

و أما بطلان الإجماع الدخولي فحاصله: أن هذا القسم من الإجماع نادر جدا في زمان الغيبة؛ بل معدوم؛ إذ يبعد صحة دعوى العلم بدخوله «عليه السلام» في المجمعين في ذلك الزمان، فالإجماع الدخولي غير معلوم التحقق في زمان الغيبة.

و أما تشرف بعض الأكابر بخدمته «عليه السلام»: فلا يتجاوز عن الاحتمال، و مجرد الاحتمال لا يجدي في حجته؛ لعدم كشفه عن مناط الحجية، و هو رأي الإمام «عليه السلام».

هذا تمام الكلام في بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام «عليه السلام».

توضيح بعض العبارات.

قوله: «أو اتفاقا» عطف على قوله: «عقلا»، و الباء في قوله: «بحدس» للسببية، يعني:

أو يكون مبنى دعوى الإجماع اعتقاد الملازمة الاتفاقية بسبب حدس رأيه «عليه السلام» من اتفاق جماعة على حكم.

(1) هذا إشارة إلى بطلان الإجماع الدخولي، و قد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى التكرار.

قوله: «أو العلم برأيه...» الخ إشارة إلى بطلان الإجماع الحدسي؛ لندرة حصول القطع برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة على حكم شرعي.

قوله: «للاطلاع» تعليل لقوله: «العلم برأيه»، و الضمير المستتر في «يلازمه» راجع على الموصول المراد به فتاوى العلماء، و الضمير البارز راجع على رأي الإمام «عليه السلام».

للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب كما لا يخفى؛ بل (1) لا يكاد يتفق العلم بدخوله «عليه السلام» على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف (2) بعض الأوحدي بخدمته و معرفته أحيانا، فلا يكاد (3) يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما (4) اكتنف به من حال أو مقال، و يعامل معه معاملة المحصل.

الثاني (5): أنه لا يخفى: أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب.

=====

(1) إضراب عن قوله: «فقليل جدا» يعني: أن الإجماع الدخولي لا يكاد يتفق في زمن الغيبة، فضلا عن كونه قليلا.

(2) يعني: أن الإجماع الدخولي غير معلوم التحقق في عصر الغيبة، و تشرف بعض الأكابر بخدمته «عليه السلام» و إن كان محتملا و لكن قد عرفت أن مجرد الاحتمال لا يجدي في حجيته.

(3) هذا تفريع على جميع ما ذكره من بطلان الملازمة العقلية المبنية على قاعدة اللطف، و الملازمة الاتفاقية، و ندرة الإجماع الدخولي و التشرفي و الإجماع المستلزم عادة للعلم برأيه «عليه السلام»، لوضوح: عدم حجية نقل الإجماع من حيث المسبب في جميع الأقسام؛ لفقدان جهة الكشف عن رأيه «عليه السلام».

(4) الباء بمعنى «مع»، و المراد بالموصول: هي القرينة الحالية المقالية المكتنفة بالإجماع، كما أشار إليه بقوله: «من حال أو مقال». و غرضه أنه بعد ما تقدم - من أن نقل الإجماع لا يجدي من حيث المسبب؛ بل يجدي من حيث السبب فقط - نقول: إن كان ظاهر النقل - و لو بمعونة القرائن المكتنفة به الحالية أو مقالية - اتفاق جماعة يوجب العلم برأيه «عليه السلام» كان حجة و كاشفا عن قوله: «عليه السلام»، و إن كان ظاهره ما لا يوجب العلم برأيه «عليه السلام»، فإن حصل له ما يوجب ضمه إلى النقل المزبور القطع برأيه «عليه السلام»، فلا إشكال في حجيته أي: كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام»، و إلا فلا فائدة في هذا النقل أصلا. و الضمير في «معه» راجع إلى السبب المراد به الإجماع.

## 2 - في تعارض الإجماعات المنقولة

(5) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم تعارض الإجماعات المنقولة، كما إذا قام إجماع منقول على وجوب شيء، و قام إجماع آخر على استحباب ذلك الشيء،

و أما بحسب السبب: فلا- تعارض في البين (1)؛ لاحتمال صدق الكل؛ لكن نقل وقام ثالث على إباحته، فهذه الإجماعات متعارضة بعضها مع بعض من جهة تضاد متعلقاتها، وفي الحقيقة يكون التعارض في المسبب - أعني: رأي الإمام «عليه السلام» دون السبب - و هو نفس أقوال المجمعين - وذلك لأن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتا؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر كوجوب صلاة الجمعة و حرمتها مع وحدة الموضوع؛ إذ مرجع التعارض إلى التناقض أو التضاد، و مع عدم إمكان اجتماعهما يعلم إجمالا بكذب أحدهما، و من المعلوم: تحقق التعارض بالنسبة إلى المسبب، إذ لا- يمكن تعدد رأيه «عليه السلام» في واقعة واحدة، فالاجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا إشكال.

=====

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الأمر - في مورد الإجماع - لا يخلو من أربعة أحوال؛ لأن الإجماعين إما يحكيان عن الحكم الواقعي أو عن قول المعصوم، و على كل تقدير: فالمراد بالإجماع: إما اتفاق الكل أو البعض، فإن كان الإجماعان حاكبين عن الواقع: وقع التعارض في المسبب؛ إذ لا- يمكن حكمان واقعيان متضادان، و إن كان المراد بالإجماعين اتفاق الكل: وقع التعارض في السبب، إذ لا يمكن اتفاق الكل على أمر و على ضده.

و حيث إن المصنف بنى على أن الإجماع هو اتفاق البعض في الجملة، و هو الحاكي عن الحكم الواقعي فقال: إنه لا يكون التعارض إلا بحسب المسبب.

(1) و حاصل الكلام في المقام: أن نقل الإجماع إن كان ظاهرا في حكاية آراء جماعة حصل منها للناقل القطع برأي المعصوم «عليه السلام» لحسن ظنه بهم؛ أمكن صدق كل من ناقلي الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين؛ لإمكان صدق كلا النقلين مع أن المناط في التعارض هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، و حيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين.

و أما إن كان النقل ظاهرا في اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبنى الناقل قاعدة اللطف - فلا محالة يقع التعارض بين النقلين أيضا؛ لامتناع اتفاق الكل على حكيمين متناقضين.

و من هنا ظهر أنه لا وجه لحصر التعارض في المسبب، كما لا وجه لنفي التعارض بحسب السبب على الإطلاق.

الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سببا (1)، ولا جزء سبب، لثبوت (2) الخلاف فيها، إلا (3) إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه «عليه السلام» لو أطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو (4) وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد (5)؛ إلا إنه ولعل ما أفاده المصنف من حصر التعارض في المسبب مبني على ما هو الغالب في نقل الإجماع؛ من عدم كون مبني الناقل قاعدة اللطف، حتى يتصور التعارض في كل من السبب والمسبب؛ بل مبناه الحدس، فينحصر التعارض حينئذ في المسبب دون السبب؛ «لاحتمال صدق الكل»؛ لأن كلا من الناقلين رأى الملازمة بين ما نقله من الفتاوى وبين رأي المعصوم «عليه السلام».

=====

قوله: «لكن نقل الفتاوى على الإجمال» إشارة إلى أن مجرد نفي التعارض في السبب - أعني: نقل الفتاوى لاحتمال صدق الكل - لا يوجب صلاحيته لأن يكون سببا للكشف عن رأيه «عليه السلام»؛ لتحقق الخلاف في الفتاوى، المانع عن حصول العلم برأيه «عليه السلام»؛ إلا إذا كان في أحد الناقلين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه «عليه السلام»، فحينئذ: يكون ذلك النقل حجة.

(1) أي: في صورة عدم خصوصية في أحد الناقلين وذلك واضح؛ لأنه مع اختلاف الناقلين وعدم الخصوصية لا يكون شيء منهما سببا للقطع برأيه «عليه السلام».

(2) تعليل لقوله: «لا يصلح»، وضمير «فيها» راجع على الفتاوى أو الإجماعات المنقولة.

والحاصل: أنه لا يصلح أن يكون نقل الفتاوى إجمالا سببا لثبوت الخلاف فيها.

(3) استثناء من قوله: «لا يصلح» يعني: أنه قد يكون في أحد الناقلين خصوصية باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأي الإمام «عليه السلام»، فيكون سببا للقطع برأيه «عليه السلام».

قوله: «لو أطلع عليها» إشارة على أن الخصوصية تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول إليه برأي المعصوم «عليه السلام» مطلقا؛ حتى مع اطلاعه على الخلاف في الفتاوى، فهذه الخصوصية توجب ترجيح الإجماع ذي الخصوصية عند المنقول إليه.

(4) أي: اشتمال أحد الإجماعين على خصوصية موجبة للقطع برأي الإمام «عليه السلام».

(5) خبر لقوله: «وإن لم يكن...» الخ.

مع عدم الاطلاع عليها كذلك (1) إلا مجملا بعيد. فافهم.

الثالث: أنه ينقذح مما ذكرنا في نقل الإجماع: حال (2) نقل التواتر، وأنه من حيث و حاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن المنقول إليه تارة: لا يطلع على الخلاف، و أخرى: يطلع عليه.

=====

و على الثاني: قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، وقد يكون بالإجمال، فإن لم يطلع على الخلاف أصلا: فلا ريب في إيجاب الخصوصية لحصول القطع برأي الإمام «عليه السلام» من أحد الإجماعين المنقولين.

وإن اطلع على الخلاف تفصيلا: فلا يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة لحصول القطع للمنقول إليه برأيه «عليه السلام»؛ كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقولة من الطبقة العليا من الفقهاء و أعلام الدين، و إن اطلع عليه إجمالا، فيبعد أن توجب تلك الخصوصية حصول القطع له برأيه «عليه السلام»؛ لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلا بمثابة مانعة لتلك الخصوصية عن أن توجب القطع للمنقول إليه برأيه «عليه السلام».

(1) أي: مفصلا. و الضمير في «عليها» راجع على الفتاوى.

قوله: «إلا» استثناء من عدم الاطلاع عليها مفصلا، أي: أنه مع الاطلاع الإجمالي يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة للقطع برأي الإمام «عليه السلام»، و من هنا ظهر زيادة قوله: «كذلك»، أو قوله: «إلا مجملا»؛ إذ لا معنى لأن يقال: «إلا إنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلا إلا مجملا بعيد». إلا أن تكون نسخة الأصل «بل» بدل «إلا» كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 379».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن دعوى الإجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفة، بداهة:

أن الإحاطة بفتاوى علماء عصر واحد مع كثرتهم، و انتشارهم في البلاد و البوادي من المحالات العادية، خصوصا في الأعصار السابقة، التي كانت فاقدة لوسائل نقل الأشخاص و الارتباطات، و طبع الكتب و نشر الفتاوى، فلا محيص حينئذ عن حمل نقل الإجماع و تحصيله على نقل الشهرة و تحصيلها، فلا يبقى مجال لتعارض الإجماعين؛ لأن البحث عن نقله و تحصيله من الأبحاث الفريضة، التي لا وجود لها خارجا.

### 3 - في نقل التواتر بخبر الواحد

(2) و قبل الخوض في البحث تفصيلا ينبغي بيان أمرين:

المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخبارا على الإجمال بمقدار يوجب قطع أحدهما: لما ذا بحث المصنف عن نقل المتواتر بعد الفراغ عن نقل الإجماع؟

=====

و ثانيهما: بيان ظهور عدم حجية الخبر المتواتر بنقل التواتر فيه.

و أما الأمر الأول فنقول: إن بحث المصنف عن نقل التواتر بعد الفراغ عن نقل الإجماع يكون لمناسبة بينهما، و هي كون كل واحد منهما نقل أقوال و إخبار جماعة توجب العلم بالحكم الصادر عن الإمام «عليه السلام» للناقل، غاية الأمر: أن ناقل الإجماع ينقل أقوالهم بعنوان الإجماع و الاتفاق في الفتوى، و ناقل المتواتر ينقل أخبارهم بعنوان التواتر و الاتفاق في الرواية.

و أما الأمر الثاني: فحاصل ما أفاده المصنف هو: إن الحديث في نقل التواتر الخبر كالحديث في نقل الإجماع؛ في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ إذ لا ملازمة عادة بين إخبار جماعة و بين صدور الحكم عن الإمام «عليه السلام»، كما كان الإجماع المنقول كذلك، فكما لا ملازمة بين حجية خبر الواحد و حجية نقل الإجماع، كذلك لا ملازمة بين حجتيه و حجية نقل التواتر.

فنقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه و لو قلنا بحجية خبر الواحد؛ لأن حجية نقل التواتر من حيث المسبب - و هو رأي الإمام «عليه السلام» - منوطة بالملازمة بين السبب و المسبب عند المنقول إليه، ليدل نقل السبب - و هو التواتر - بالالتزام على نقل المسبب - و هو رأي الإمام «عليه السلام» -، فنقل التواتر إنما يثبت المسبب إذا تحققت الملازمة في نظر المنقول إليه و إلا فلا يكون حجة في إثبات المسبب. هذا تمام الكلام في حجتيه من حيث المسبب.

و أما حجتيه من حيث السبب - و هو الذي أشار إليه بقوله: «و من حيث السبب» - فحاصله: أنه إن كان التواتر المنقول الذي هو نقل أخبار جمع إجمالاً مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الأخبار تفصيلاً كان التواتر حجة؛ لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه إذا كانت الأخبار المنقولة إجمالاً متواترة بزعم الناقل بمقدار التواتر المعتمد عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه.

و أما إذا لم يكن بهذا المقدار عند المنقول إليه: لم يكن حجة؛ لأنه حينئذ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بد في إثبات مسببه من تكميمه بضم مقدار آخر من الأخبار إليه؛ بحيث يبلغ المجموع الحد المعتمد في تحقق التواتر عند المنقول إليه، فلو فرض أن الناقل قصد - بقوله مثلاً: «قد تواتر الأخبار بقدم الحاج» - إخبار عشرة أشخاص به،



المنقول إليه بما أخير (1) به لو علم به، و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر (2)، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدارا آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذلك الحد.

نعم (3)؛ لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه و كان الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه إخبار عشرة أشخاص أيضا؛ كان ما نقله الناقل سببا تاما فهو حجة، و لو فرض في المثال: أن الحد المعتبر عند المنقول إليه في تحقق التواتر خمسة عشر شخصا كان ما نقله الناقل سببا ناقصا، فلا يكون حجة؛ بل لا بد من ضم إخبار خمسة أشخاص آخرين إليه؛ ليتحقق السبب التام عند المنقول إليه، و يحصل له العلم بالمسبب.

=====

(1) بصيغة المجهول. و نائب الفاعل ضمير راجع على المنقول إليه، و المراد بالموصول:

المسبب، و ضمير «به» في «لو علم به» راجع على المقدار، يعني: لو علم المنقول إليه بذلك المقدار الذي نقل إليه، و كان كافيا في حصول القطع برأي الإمام «عليه السلام»، فهذا التواتر حجة، و إن لم يكن ذلك المقدار الذي أخبر به الناقل كافيا في حصول القطع بالمسبب؛ لو علم به المنقول إليه: لم يكن هذا التواتر حجة؛ بل لا بد من ضم ما يتم به السبب التام إليه.

(2) عند المنقول إليه؛ كما لو كان الناقل يعتقد حصول التواتر بإخبار عشرة أشخاص، و المنقول إليه لا يرى حصول التواتر بأقل من العشرين، «فلا بد من معاملته» أي المنقول إليه «معه» أي: مع المقدار المنقول بعنوان التواتر، و هو دون حد التواتر عنده «معاملته» أي: الخبر المنقول تفصيلا من ضم و لحوق مقدار آخر من الأخبار، حتى يبلغ المجموع حد التواتر الموجب للعلم؛ بأن ضم إلى المنقول الذي يكون مرآة لإخبار عشرة أشخاص إخبار عشرة آخرين، حتى يفيد العلم عند المنقول إليه.

(3) استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، و عدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الأخبار إجمالا دون حد التواتر عند المنقول إليه.

و حاصله: أنه إذا فرض أن أثرا شرعيا مترتب على التواتر في الجملة، أي: و لو عند الناقل، و جب ترتيب هذا الأثر الشرعي على هذا المتواتر؛ إذ المفروض: كونه متواترا عند الناقل؛ و إن لم يكن متواترا عند المنقول إليه.

عليه (1)؛ و لو لم يدل على ما بحدّ التواتر من (2) المقدار.

=====

(1) أي: لوجب ترتيب الأثر على الخبر المتواتر في الجملة.

(2) بيان للموصول في قوله: «ما بحدّ التواتر» يعني: و لو لم يدل هذا المقدار المنقول على المقدار المعتبر في التواتر عند المنقول إليه؛ كما إذا فرض أن حد التواتر عند الناقل إخبار عشرة أشخاص، وعند المنقول إليه إخبار عشرين شخصا.

و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام في الإجماع: يتوقف على مقدمة وهي: إن الإجماع على قسمين:

1 - المحصل. 2 - المنقول.

ثم المنقول على أقسام: المنقول بالتواتر، و المنقول بخبر الواحد المقرون بالقرينة على الصدق، و المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ثم المناط في حجية الإجماع عند الإمامية هو: قول المعصوم «عليه السلام»، و لما كان الإجماع كاشفا عنه كان حجة؛ لكونه حينئذ من مصاديق خبر الواحد الحاكي عن قول المعصوم «عليه السلام».

2 - أقسام الإجماع: باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم «عليه السلام»:

الأول: الإجماع الدخولي؛ بأن يعلم بدخول الإمام في المجمعين؛ و إن لم يعرف بعينه و شخصه.

الثاني: الإجماع اللطفي، المبني على قاعدة اللطف، التي يستكشف بها قول المعصوم «عليه السلام»؛ إذ لو كان الإجماع مخالفا للواقع لكان على الإمام إظهار الحق؛ و لو يالقاء الخلاف بينهم.

الثالث: الإجماع الحدسي، و هو العلم بقول الإمام من طريق الحدس.

الرابع: الإجماع التشرّفي، و هو تشرف بعض الأكابر بمحضر الإمام في زمان الغيبة، ذلك بأن يأخذ منه بعض المسائل المشكّلة ثم ينقلها بعنوان الإجماع خوفا من التكذيب، و قد أشار المصنف إلى هذه الأقسام في المتن.

3 - اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع: لأن نقل الإجماع قد يكون بلفظ ظاهر في

نقل السبب و المسبب معا؛ كما إذا قال ناقل الإجماع: أجمع المسلمون عامة، مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، وقد اشتهر هذا القسم بنقل السبب و المسبب.

وقد يكون لفظ الإجماع ظاهرا في نقل السبب فقط؛ كما إذا قال ناقل الإجماع:

أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو نحوهما مما ظاهره من عدا الإمام «عليه السلام»، ولكل من هذين القسمين أقسام ثلاثة تأتي الإشارة إليها في كلام المصنف «قدس سره».

4- في بيان ما هو الحجة من أقسام الإجماع المنقول بأدلة حجية خير الواحد، نظرا إلى كونه من أفراد و مصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره.

و ملخص الكلام في المقام: إن نقل الإجماع باعتبار كل من السبب و المسبب معا أو السبب فقط على أقسام:

الأول: أن ناقل الإجماع ينقل السبب و المسبب جميعا عن حسّ؛ كالإجماع الدخولي، و هذا القسم حجة نظرا إلى كونه من مصاديق خبر الواحد.

الثاني: ينقل السبب و المسبب جميعا؛ و لكن المسبب ليس عن حسّ؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل و المنقول إليه جميعا. و هذا القسم أيضا حجة.

الثالث: ينقل السبب و المسبب جميعا، و المسبب ليس عن حسّ؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول إليه، و هذا القسم اعتباره محل إشكال بل منع؛ لأنه إخبار عن حدس، فلا تشمله أدلة حجية خير الواحد.

الرابع: ينقل السبب فقط عن حسّ، و كان السبب تاما بنظر الناقل و المنقول إليه جميعا، و هذا القسم حجة كالقسمين الأولين.

الخامس: ينقل السبب فقط عن حسّ، و لكن ليس تاما بنظر المنقول إليه. و حكم هذا القسم أن يضم المنقول إليه ما يتم به السبب إليه حتى يترتب على المجموع لازمه العادي، و هو قول الإمام «عليه السلام».

السادس: ينقل السبب فقط؛ لكن كان نقله عن حدس، و حكم هذا القسم: أن يؤخذ بالمتيقن من هذا القسم، و هو اتفاق مشاهير الفقهاء، ثم يضم إليه ما بقى من أقوال العلماء؛ ليتم به السبب، و يحكم بثبوت اللازم و هو قول الإمام «عليه السلام».

فالمتحصل من الجميع: إنه لو دل لفظ الإجماع على اتفاق: يكون تمام السبب لقول الإمام «عليه السلام» أخذ به؛ و إلا فيضم إليه مما حصله المنقول إليه مقدارا يوجب سببته للكشف عن رأي الإمام.

أحدهما: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي الإمام «عليه السلام» تضمننا أو التزاما يكون حجة؛ كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» وبين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فأدلة حجية خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين الصورتين، فينقسم بأقسام خبر الواحد من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل.

و ثانيهما: نقل الإجماع و حكايته من حيث السبب يكون مثل نقل الأقوال تفصيلاً في الاعتبار و الحجية، فإن كان سبباً تاماً - و لومع ما ينضم إليه من الأقوال و الأمارات - كان المجموع كالمحصل في الحجية؛ و إلا فلا يكون حجة.

6 - بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام «عليه السلام» أعني: قاعدة اللطف، الحدس، الدخول، التشرف.

أما بطلان قاعدة اللطف: فلأن القاعدة مختصة بالأموال الاعتقادية، و لا تجري في الأحكام الفرعية.

و أما بطلان الحدس: فلأن الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس غير مسلمة.

و أما الإجماع الدخولي و التشرفي: فبطلانهما واضح؛ إذ كل منهما نادر بل معدوم، و مجرد احتمالهما لا يجدي في حجية الإجماع؛ لعدم كشفه عن رأي الإمام «عليه السلام».

7 - في تعارض الإجماعات المنقولة: كما إذا قام إجماع على وجوب شيء، و إجماع آخر على استحباب ذلك الشيء، و إجماع ثالث على إباحته، فهذه الإجماعات متعارضة من جهة تضاد متعلقاتها، و في الحقيقة يكون التعارض في المسبب دون السبب؛ لأن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتاً؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر؛ كوجوب صلاة الجمعة و حرمتها؛ إذ لا يمكن تعدد رأيه «عليه السلام» في واقعة واحدة.

و أما بحسب السبب: فلا تعارض في البين؛ لاحتمال صدق كلا النقلين، فلا يتحقق التعارض بين النقلين.

8 - في نقل التواتر:

و حاصل الكلام في المقام: أن الحديث في نقل التواتر كالحديث في نقل الإجماع

في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ لأنه نقل قول المعصوم عن حدس.

وأما من حيث السبب: فإنه حجة بالمقدار الذي يدل عليه نقل التواتر، من كونه تمام السبب أو جزئه، فينضم إليه ما يتم به السبب عند المنقول إليه.

نعم؛ لو كان الأثر الشرعي أثراً للتواتر في الجملة لكان مترتباً على مطلق التواتر؛ ولو عند الناقل.

9- رأي المصنف (قدس سره):

1 - عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد؛ لبطلان الطرق التي يستكشف بها قول الإمام (عليه السلام).

2 - عدم ثبوت التواتر بنقل التواتر.

ص: 245



مما قيل باعتباره بالخصوص (1): الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل.

و توهم (2) دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى؛ لكون الظن الذي تفيدته

=====

## فصل في الشهرة الفتوائية

(1) أي: بعنوانه الخاص؛ لا باعتبار كونه مفيدا للظن.

وقبل الخوض في البحث لا بد من بيان و تحرير ما هو محل الكلام في المقام، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: إن الشهرة على أقسام:

الأول: الشهرة بحسب اللغة و العرف تكون بمعنى الظهور و البروز، كما يقال: شهر فلان سيفه.

الثاني: الهرة العملية، كعمل كثير من الفقهاء برواية من الروايات.

الثالث: الشهرة في الرواية؛ بأن تكون الرواية مشهورة بين الأصحاب، المبحوث عنها في باب الترجيح.

الرابع: الشهرة في الفتوى أعني: اشتها الفتوى بحكم بين الفقهاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالشهرة في المقام هي الشهرة في الفتوى؛ لا الشهرة في الرواية، و لا الشهرة العملية، و لا اللغوية. و المقصود من حجيتها: حجيتها بعنوانها الخاص بدليل خاص؛ لا بدليل الانسداد.

ثم البحث عن حجية الشهرة إنما هو في طول البحث عن حجية الإجماع بخبر الواحد؛ إذ مع نفي حجية الإجماع لا مجال للالتزام بحجية الشهرة؛ لأن الشهرة هي اتفاق الجدل، و الإجماع هو اتفاق الكل، فلا مجال لحجية اتفاق الجدل، مع عدم حجية اتفاق الكل.

(2) وقد استدل المتوهم على حجية الشهرة في الفتوى بأمرين:

الأول: الأولوية، و هي ما أشار إليه بقوله: «بالفحوى».

الثاني: الرواية، و هي ما أشار إليه بقوله: «دلالة المشهورة...» الخ.

أما توضيح الأمر الأول فيتوقف على مقدمة و هي: أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى

أقوى مما يفيد الخبر فيه (1) ما لا يخفى، ضرورة: عدم دلالتها على كون مناط اعتباره من الظن الحاصل من الخبر، هذا أولاً. وثانياً: أن مناط حجية الخبر هو الظن.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالأولوية على اعتبار الشهرة؛ لما عرفت من: أن الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل منه، فتكون هي أولى بالاعتبار منه.

(1) خبر لقوله: «و توهم»، و دفع له. و توضيحه يتوقف على مقدمة و هي: أن الاستدلال بالأولوية المذكورة موقوف على أمور:

منها: أن يكون المنط لحجية خبر الواحد هو الظن.

و منها: أنه لا بد من القطع بأن مناط اعتبار خبر الواحد هو الظن، و لا يكفي الظن بكون مناط الحجية هو الظن.

و منها: أن يكون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر.

و منها: أن يكون هذا المنط عدّة للجعل لا حكمة له؛ إذ لو كان حكمة له لم يتعد منه إلى غيره؛ لما قيل: من عدم أطراد الحكمة، بخلاف العلة، فإن الحكم يدور مدارها وجوداً و عدماً. فإذا انتفى أحد هذه الأمور ينتفى الحكم بحجية الشهرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال المذكور غير صحيح؛ و ذلك لانتفاء الأمرين من الأمور المذكورة و هما الأمر الأول و الثاني.

أما انتفاء الأمر الأول - و هو كون مناط الحجية في خبر الواحد هو الظن - فحاصله:

منع كون مناط الحجية هو الظن؛ بل يمكن أن يكون اعتباره من باب التعبد فقط أو الظن النوعي دون الظن الفعلي؛ إذ لم يحصل القطع بأن المنط في اعتبار الخبر هو الظن، فأدلة اعتبار خبر الواحد لا دلالة لها على أن المنط في حجيته ذلك، فلا بد من استنباط هذه العلة من الخارج، كما أشار إليه بقوله: «غايته تنقيح ذلك بالظن» أي: غاية الأمر: تنقيح المنط بالظن، فتنتيح المنط ظني بمعنى: إنّنا نظن أن وجه اعتبار خبر الواحد حصول الظن الفعلي منه، «و هو» أي: هذا التنقيح الظني «لا يوجب إلا الظن بأنها» أي: الشهرة «أولى بالاعتبار» من خبر الواحد، «و لا اعتبار به» أي: و لا اعتبار بالظن بالأولوية؛ بل لا بد من القطع بالأولوية، فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فالنتيجة: أنه لا اعتبار بهذا المنط المظنون.

هذا تمام الكلام في انتفاء الأمر الأول.



إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة (1).

=====

(1) إشارة على انتفاء الأمر الثاني - وهو القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن.

وحاصل الكلام: إننا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن؛ إذ لو كان المناط الظن لزم دوران الحجية مداره، وليس الأمر كذلك، وذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضا؛ كفتوى الفقيه الموجبة لظن فقيه آخر بالحكم الشرعي، مع أنها ليست حجة عليه حتى لتكون سنداً له على الحكم الشرعي، وكعدم حصول الظن من الخبر أحياناً، مع كونه حجة.

والانفكاك بين الظن والحجية كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن.

قوله: «غير مجازفة» خبر «دعوى». ووجه عدم المجازفة: ما عرفته من تخلف الحجية عن الظن. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدليل الأول للقائل بحجية الشهرة.

وقد أشار إلى الوجه الثاني - وهو الاستدلال بالرواية - بقوله: «وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه»، يعني: وأضعف من الوجه الأول - وهو الاستدلال بالأولية - توهم دلالة الرواية على اعتبار الشهرة في الفتوى.

فلا بد أولاً: من تقريب الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة، وثانياً: من الجواب عنه.

فنقول: إن هناك روايتين استدلت بهما على حجية الشهرة.

الأولى: المشهورة. والثانية: المقبولة.

أما الرواية الأولى: فهي المروية في عوالي اللآلي عن العلامة، مرفوعة إلى زرارة قال:

«سألت أبا جعفر «عليه السلام» فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال «عليه السلام»: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر...» (1) الحديث.

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمة: وهي أن المراد بالموصول وهو «ما» في «خذ بما اشتهر» مطلق المشهور، سواء كان في الرواية كما هو مورد الرواية، أو في الفتوى، ولازم هذا التعميم في الموصول: هو وجوب الأخذ بكل شيء مشهور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن معنى الرواية حينئذ هو: خذ بكل شيء مشهور بين أصحابك، ومن المعلوم: أن الشهرة في الفتوى من مصاديق الشيء المشهور، فيجب الأخذ بها، وهو المطلوب.

ص: 249



وأما الرواية الثانية: فهي الرواية المقبولة التي تلقاها الأصحاب بالقبول، وهي ما رواه المشايخ الثلاثة، عن عمر بن حنظلة، الواردة في الروايتين المتعارضتين، قال «عليه السلام»: - بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة - «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...» الحديث.

والاستدلال بهذه الرواية الواردة في تعارض القضاءين، الناشئ عن تعارض الروايتين على حجية الشهرة في الفتوى يحتاج إلى بيان أمور:

منها: فرض إحدى الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان المتعارضان في الحكم مشهورة، والأخرى شاذة.

ومن هنا: إثبات كون المراد من المجمع عليه المذكور في الموضوعين من المقبولة هو المشهور؛ لا الإجماع الحقيقي.

ومن هنا: بيان ما يدل على أن المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور؛ لا الإجماع الاصطلاحي.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن الأمر الأول يكون ثابتاً حيث قال الإمام «عليه السلام»: «فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، ففرض الإمام «عليه السلام» إحدى الروايتين مجعاً عليها ومشهورة، ثم حكم بوجوب الأخذ بها وترك ما ليس كذلك.

ثم الأمر الثاني - أيضاً - يكون ثابتاً؛ لأن المراد من المجمع عليه في الموضوعين: هو المشهور؛ لا المجمع عليه الحقيقي حتى لا يرتبط بالمقام.

وأما الأمر الثالث - وهو بيان الدليل والشاهد على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور؛ لا المجمع عليه الاصطلاحي - فنقول: هناك شاهدان على أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور.

الشاهد الأول: هو إطلاق المشهور على المجمع عليه، حيث قال «عليه السلام»:

«ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فسلب الشهرة عما يكون مقابلاً للمجمع عليه - وهو الشاذ - يكون أقوى شاهد على أن المراد منه هو المشهور؛ وإلا كان المناسب أن يقول:

ويترك الشاذ الذي ليس بمجمع عليه.

الشاهد الثاني: هو المستفاد من مفهوم التعليل، حيث علل الإمام «عليه السلام»

و أضعف منه: توهم دلالة المشهورة و المقبولة عليه؛ لوضوح (1): أن المراد بالوصول الحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، فيكون مفهومه: ثبوت الريب في مقابله أعني: الشاذ.

=====

و من المعلوم: أن ما فيه ريب يكون مقابلا للمشهور؛ لا المجمع عليه الحقيقي؛ لأن مقابله مما لا ريب في بطلانه أصلا؛ إذ الإجماع يكون مقطوع الصحة، فيكون مقابله مقطوع البطلان. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة.

(1) تعليل لقوله: «و أضعف منه»، و جواب عن الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة الفتوائية.

و حاصل الجواب عن الاستدلال بالروایتين هو: منع الإطلاق فيهما؛ لأن المراد بالمشهور و المجمع عليه في المرفوعة و المقبولة: هو خصوص الرواية. و ذلك لوجهين:

أحدهما: مشترك بينهما و الآخر: مختص بكل واحد منهما.

و أما الوجه المشترك فهو: التبادر الناشئ عن السؤال عن حكم تعارض الخبرين و الروایتين، فيكون المراد من الجواب: ما هو المشهور من الرواية، بقرينة السؤال؛ ليكون الجواب مطابقا للسؤال، كما هو الظاهر من قولك: «ما كان الاجتماع فيه أكثر» جوابا عن السؤال «بأي المسجدين أحب إليك؟».

فالسؤال عن حكم تعارض الروایتين في المرفوعة و المقبولة قرينة على أن المراد من الشهرة في الروایتين هو خصوص الرواية المشهورة؛ لا كل مشهور.

و أما الوجه المختص بالمرفوعة فهو فرض السائل الشهرة في كلا الخبرين، حيث قال:

«يا سيدي إنهما مشهوران». و من المعلوم: أن الشهرة في الفتوى لا يعقل تحققها في طرفي المسألة.

و أما الشهرة في الرواية: فهي مما يمكن اتصاف الروایتين المتعارضتين بها؛ لأن المراد منها فيها: هو اتفاق المحدثين جميعا أو أكثر على تدوين الرواية في كتب الأحاديث، فلا مانع من تحقق الشهرة في كلتا الروایتين المتعارضتين، بمعنى: تدوينهم إياهما في كتب الأحاديث.

و كيف كان؛ ففرض السائل الشهرة في الطرفين يكون شاهدا على أن المراد من المشهور هو خصوص الشهرة في الرواية، فلا ترتبط بالمقام أصلا.

و أما الوجه المختص بالمقبولة: فللتصريح بذلك بقوله «عليه السلام»: «من روايتهم

في قوله: في الأولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، وفي الثانية: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به» هو الرواية لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم (1)؛ بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته؛ بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان؛ لكن دون إثبات ذلك (2) خرط القتاد.

=====

عنا»، فهذا المقطع من الرواية صريح بأن المراد بالمجمع عليه بأي معنى كان هو خصوص الرواية.

فالمتبادر من قوله «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا-ريب فيه» هو الرواية التي تكون معروفة بين الأصحاب، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ.

وأما وجه أضعفية التمسك بالروايتين من التمسك بالأولية - بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الموصول - فواضح؛ إذ مناط الاستدلال حينئذ: هو جعل الموصول كل مشهور و هو خارج عن طريقة أبناء المحاور في الاستظهار؛ لما عرفت: من وجود قرينة على أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية.

وهذا بخلاف الفحوى و مفهوم الموافقة؛ إذ حجية المفهوم الموافق مما لا كلام فيه، غاية الأمر: منع إناطة حجية الخبر بالظن.

(1) هذا استدراك على ما تقدم من توهم الاستدلال بفحوى أدلة حجية الخبر على اعتبار الشهرة الفتوائية.

و توضيحه: أنه - بناء على أن يستند في حجية خبر الواحد إلى بناء العقلاء - لا تبعد دعوى حجية الشهرة وغيرها، وعدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث إن منشأ حجية الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، و من المعلوم: أن ملاك التحفظ على الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر؛ بل هو موجود في كل ما يكون طريقا إليه من الظن بجميع مراتبه، أو خصوص الاطمئنان منه.

فكل ما يوجب إحراز الواقع - و لو ظنا - يكون حجة، فمرجع هذا الوجه إلى دعوى الملازمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء، و بين حجية الشهرة وغيرها مما يوجب الوصول إلى الواقع مطلقا، خيرا كان أو شهرة أو غيرهما؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 402» مع تصرف منا.

(2) يعني: دون إثبات عدم اختصاص بناء العقلاء على الحجية بالخبر خرط القتاد.

و بعبارة أخرى: إثبات عموم بناء العقلاء لكل أمانة ظنية أصعب من خرط القتاد.

فالمتحصل من الجميع: أن وجه حجية الشهرة أحد الأمور المذكورة؛ و لكن شيئاً منها لا يصلح للاستناد إليه؛ لما عرفت: من المناقشة و الإشكال في الجميع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص في أمور:

1 - المقصود من الشهرة المبحوث عنها: هي الشهرة الفتوائية أعني: اشتهاار الفتوى بحكم بين الفقهاء؛ لا الشهرة الروائية، التي هي اشتهاار الرواية بين الأصحاب المبحوث عنها في باب الترجيح.

2 - فقد توهم اعتبار الشهرة و استدلال على حجيتها بوجه:

الأول: دلالة أدلة حجية خبر الواحد على حجيتها بالفحوى؛ إذ ملاك حجية الخبر - و هو الظن - موجود في الشهرة بنحو أقوى.

الثاني: مرفوعة زرارة حيث قال: قلت: جعلت فداك يأتي منكم الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال «عليه السلام»: «خذ بما اشتهاار بين أصحابك»، فإن مقتضى عموم الموصول: لزوم الأخذ بكل مشهور خبرا كان أو فتوى.

الثالث: مقبولة ابن حنظلة حيث جاء فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، تمسكا بعموم التعليل، بضميمة أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور لإطلاق المشهور عليه، و لازم ذلك: هو الأخذ بمطلق المشهور.

3 - الجواب عن هذه الوجوه:

فقد أجاب المصنف عن هذه الوجوه:

أما الوجه الأول: فقد أجاب المصنف عنه أولا بأنه لا دليل على كون ملاك حجية خبر الواحد هو الظن، نعم؛ ذلك مظنون و لا دليل على حجية مثل هذا الظن.

و ثانيا: أنه يمكن القطع بعدم كون الملاك هو الظن، و دعوى القطع على ذلك غير مجازفة، لوضوح: أن كثيرا من الموارد التي يثبت كون الخبر فيها حجة لا يفيد الظن.

و أما الجواب عن الاستدلال بالمرفوعة: فلأن الظاهر كون المراد من الموصول في

قوله: «خذ بما اشتهر» هو خصوص الرواية المشهورة لا مطلق المشهور. و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، حيث إن المراد بالمجمع عليه فيها بأي معنى كان هو خصوص الرواية.

رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم حجية الشهرة الفتوائية.

ص: 254

المشهور بين الأصحاب: حجية خبر الواحد في الجملة (1) بالخصوص، ولا يخفى:

=====

## فصل في حجية خبر الواحد

### إشارة

(1) أي: بنحو الإيجاب الجزئي، في مقابل السلب الكلي بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد.

وقبل الدخول في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور من باب المقدمة:

الأول: أن المراد في خبر الواحد هو ما يكون مقابلاً للمتواتر، أعني: ما لا يفيد العلم بالمخبر به ذاتاً، ولا يكون مقطوع الصدور، في مقابل ما يفيد العلم بالمخبر به ذاتاً من جهة كثرة المخبرين، فيكون مقطوع الصدور.

ثم الواحد وصف للراوي لا للخبر أي: ما يكون راويه واحداً، فتعريف «خبر» باللام بأن يقال: الخبر الواحد المشعر بكون الواحد صفة للخبر يكون غلطاً وغير صحيح؛ لأن الخبر الواحد - حينئذ - يكون في مقابل الاثنين فزانداً، لا في مقابل المتواتر، الذي يكون راويه الكثير.

فالحاصل: أن المراد من خبر الواحد في مقابل المتواتر، فخرج بقوله: - خبر الواحد - المتواتر.

الثاني: أن ما هو الخارج عن الأصل - أعني: عدم حجية الظن - هو خبر الواحد في الجملة، أعني: على نحو موجبة جزئية، في مقابل سالبة كلية. فالخارج عن الأصل هو صنف خاص، وهو خبر العادل على قول، وخبر الثقة على قول آخر، وهكذا.

الثالث: أن البحث عن حجية خبر الواحد يكون من أهم المسائل الأصولية؛ إذ غالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنما تثبت بأخبار الآحاد، ثم دخول هذا البحث في علم الأصول واضح على قول المصنف - وهو عدم حصر موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - وأما على القول بانحصاره فيها: فيشكل في كون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية؛ لأن البحث عن حجيته حينئذ: لم يكن عن أحوال الأدلة



أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب (1): أن الملاك في الأصولية: صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة؛ وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة.

=====

الأربعة؛ بل عن أحوال حاكي السنة وهو خبر الراوي، كقول زرارة مثلاً، لا عن أحوال نفس السنة وهو قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو البحث عن حجية خبر الواحد، الذي يكون في مقابل المتواتر على نحو الإيجاب الجزئي، في مقابل السلب الكلي بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد، فتكون مسألة خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية؛ إذ الملاك في أصولية المسألة عند المصنف «قدس سره» صحة وقوع نتيجة البحث في طريق الاستنباط؛ وإن لم يكن البحث فيها عن أحوال الأدلة الأربعة.

(1) أي: في بيان موضوع علم الأصول حيث قال: «إن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة؛ لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ بل ولا بما هي هي».

و توضيح الكلام في المقام: يتوقف على مقدمة وهي: بيان منشأ الاختلاف في تعيين موضوع علم الأصول فنقول: إن منشأ الاختلاف في موضوع علم الأصول أنه لم يرد في بيان موضوع علم الأصول آية ولا رواية، وما قيل في ذلك فروض و تصورات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد وقع البحث و النزاع بين الأعلام في موضوع علم الأصول. فهناك أقوال:

الأول: أن موضوع علم الأصول هو: خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما عليه المشهور، و اختاره المحقق القمي «قدس سره».

الثاني: أن موضوع علم الأصول هي: ذوات الأدلة الأربعة كما عليه صاحب الفصول.

الثالث: ما ذهب إليه المصنف «قدس سره» من عدم اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة؛ كي يجب أن تكون المسألة الأصولية باحثة عن أحوالها و عوارضها؛ بل إنه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، و الملاك في كون المسألة أصولية أن تقع نتائجها في طريق الاستنباط، و المراد بالاستنباط هو: استخراج الأحكام الكلية الفرعية من أدلتها المعهودة، دون الأحكام الجزئية التي يستنبطها العامي من المسائل

الفرعية التي استنبطها الفقيه؛ كحرمة شرب الخمر مثلا، فإن العامي يستنبط حكم الخمر الشخصي من قول المجتهد: «كل خمر حرام».

وكيف كان؛ فقد يرد على ما هو المشهور - من جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة - إشكالان، وعلى ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن موضوعه هي ذوات الأدلة الأربعة إشكال واحد.

### إشكال المصنف على من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة

وأما الإشكال الأول على المشهور: فلأن دليلية الأدلة الأربعة على قول المشهور جزء الموضوع؛ إذ المفروض: هو جعل موضوع علم الأصول هي الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة، فالبحث عن حجية خبر الواحد معناه: هو البحث عن أنه دليل أم لا؟ أعني: هل الدليلية ثابتة له أم لا؟ وحيث إن وصف الدليلية جزء الموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجود جزء الموضوع كالبحت عن وجود نفس الموضوع داخل في المبادئ لا في المسائل.

وقد أجاب صاحب الفصول عن هذا الإشكال بجعله موضوع علم الأصول ذوات الأدلة الأربعة، فتندرج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية؛ إذ الموضوع حينئذ: هو نفس خبر الواحد مثلا فيكون البحث عن حجيته بحثا عن عوارضه بمفاد «كان» الناقصة، بمعنى: أن خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجة أم لا؟

وأما الإشكال الثاني على قول المشهور - وهو الإشكال على قول صاحب الفصول - فلأن البحث عن حجية خبر الواحد على ما هو مختار الفصول، وعن دليلية خبر الواحد على ما هو المشهور ليس بحثا عن أحوال السنة وعوارضها لأنها عبارة عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وخبر الواحد - على تقدير حجيته أو دليليته - يكون حاكيا عن السنة، لا نفس السنة، ومن المعلوم: أن الحاكي غير المحكي، والبحث عن عوارض الحاكي ليس بحثا عن عوارض المحكي، أعني: السنة التي هي من الأدلة الأربعة، فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية.

وقد أشار إليه بقوله: «وأن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة»، فيكون هذا الكلام من المصنف «قدس سره» تعريضا بمن جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة، سواء كانت بما هي أدلة كما عليه المشهور، أم ذواتها كما عليه صاحب الفصول.

وعليه (1): لا- يكاد يفيد في ذلك - أي: كون هذه المسألة أصولية - تجشم دعوى و حاصل التعريض: أنه بناء على جعل موضوعه خصوص الأدلة الأربعة يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول - كما عرفت - مع أنها من أهم مسائله، فلا بد دفعا لهذا الإشكال من رفع اليد عما اشتهر من جعل الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، و البناء على كون الموضوع كليا منطبقا على موضوعات المسائل، و متحدا معها اتحاد الكلي مع أفرادها، فكل قضية لها دخل في الاستنباط يكون موضوعها متحدا مع موضوع علم الأصول، وإن لم يعرف باسم مخصوص و عنوان خاص، و بعد جعل الموضوع كليا منطبقا على موضوعات المسائل كما هو رأي المصنف «قدس سره» يندفع الإشكال عن مسألة حجية خبر الواحد؛ إذ مسألة خبر الواحد حينئذ تكون من المسائل الأصولية؛ إذ لها دخل في الاستنباط.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: على ما هو المشهور من كون موضوع الأصول خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ «لا يكاد يفيد في ذلك» أي: في كون هذه المسألة من المسائل الأصولية ما ارتكبه في الفصول من «تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل».

و حاصل جواب الفصول عن الإشكال الوارد على قول المشهور: أن هذا الإشكال إنما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة و ليس كذلك؛ بل البحث في هذا العلم عن ذوات الأدلة الأربعة، حتى يكون البحث عن حجية خبر الواحد من هذه الأدلة الأربعة بحثا عن العوارض، بمفاد «كان» الناقصة، بمعنى: أن خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجة أم لا؟ فتتدرج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية؛ و لكن لا يفيد ما ارتكبه صاحب الفصول من التجشم في كون حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية؛ بل يرد عليه:

أولا: أنه خلاف ظاهر كلام العلماء، حيث يجعلون الأدلة الأربعة بما هي أدلة، لا بما هي هي - موضوع علم الأصول.

و ثانيا: أنه جواب عن أحد الإشكاليين على قول المشهور - و هو الإشكال الأول - و يبقى الإشكال الثاني على حاله.

و حاصل الإشكال الثاني: أن ما ارتكبه صاحب الفصول لإدراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية بالتقريب المتقدم غير مفيد؛ لما عرفت: من أنه بعد تسليم أن

ص: 258

أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة (1): إن البحث في الموضوع ذوات الأدلة ليس البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة.

=====

أما عدم كونه عن الثلاثة غير السنة: فواضح. وأما عدم كونه من السنة: فلما عرفت من أن السنة هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، و خبر الواحد على تقدير حجيته يكون حاكياً عن السنة، فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض السنة؛ كي تكون مسألة خبر الواحد من المسائل الأصولية.

(1) تعليل لقوله: «لا يكاد يفيد»، وإيراد على الفصول. وقد تقدم توضيح الإيراد.

وبعد ما فرغ المصنف عن جواب صاحب الفصول، وعن الإشكال عليه أشار إلى جواب الشيخ الأنصاري «قدس سره» عن الإشكال الوارد على قول المشهور بقوله:

«كما لا يفيد عليه» - أي: بناء على أن موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة - ما ذكره الشيخ الأنصاري من «تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة...» الخ، فلا بد أولاً:

من بيان جواب الشيخ الأنصاري، و ثانياً: من بيان ما يرد عليه.

وأما جواب الشيخ الأنصاري عن الإشكال الوارد على قول المشهور: فحاصله: أنه بناء على مذهب المشهور لا يلزم خروج بحث حجية خبر الواحد عن المسائل الأصولية، ودخوله في المبادئ؛ لأن البحث عن حجية خبر الواحد حينئذ: بحث عن عوارض السنة؛ إذ معنى «أن خبر الواحد حجة أم لا؟» أنه هل تثبت السنة - وهو قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره - بخبر الواحد أم لا؟

ومن المعلوم: أن ثبوت السنة به وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها، فيكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً أصولياً، فلا يلزم - من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما عليه المشهور - خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول؛ إلا إن هذا التجشم كتجشم صاحب الفصول لا يفيد في دفع الإشكال عن قول المشهور.

وأما ما يرد على جواب الشيخ الأنصاري: فقد أشار إليه بقوله: «فإن التعبد بثبوتها»، هذا تعليل لقوله: «كما لا يكاد يفيد...» الخ، و جواب عن مختار الشيخ الأنصاري في دفع الإشكال عن المشهور.

و كيف كان؛ فقد أجاب المصنف عما أفاده الشيخ الأنصاري بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فإن التعبد...» الخ. و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لازم...» الخ.

المسألة ليس عن دليلية الدليل؛ بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها؛ بل من عوارض مشکوكها (1)، كما لا يخفى.

مع أنه (2) لازم لما يبحث عنه في المسألة من (3) حجية الخبر، و المبحوث عنه في أما توضيح الوجه الأول: فإن ضابط المسألة الأصولية كغيرها - وهو ما يكون نفس محمول المسألة من عوارض موضوع العلم؛ وإلا فلا يكون من مسائله - لا ينطبق على مسألة حجية خبر الواحد؛ وذلك لأن البحث عن ثبوت السنة بالخبر بحث عن عوارض السنة المشكوكة؛ لا عن نفس السنة الواقعية، فقولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا؟» معناه: أنه هل تثبت السنة المشكوكة بخبر الواحد أم لا؟ و من المعلوم: أن موضوع علم الأصول هو السنة الواقعية لا المشكوكة، و حينئذ: فما يكون من الأدلة - وهو السنة الواقعية - لا يكون حجية الخبر من عوارضه، و ما يكون حجية الخبر من عوارضه - وهو السنة المشكوكة - لا يكون من الأدلة، فلا يكون البحث عن حجية الخبر بحثا عن عوارض موضوع علم الأصول، حتى يكون من مسائله.

=====

(1) هذا الضمير و الضمائر الأربعة المتقدمة راجعة على السنة.

(2) أي: مع أن التعبد بثبوت السنة لازم لما هو المبحوث عنه و هو الحجية، و الملاك الذي تعد به المسألة من مسائل العلم هو: كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع، لا أن يكون لازمه من العوارض.

و توضيح هذا الوجه الثاني: أن الضابط في كون قضية من مسائل علم هو: أن يكون نفس المبحوث عنه - أعني: المحمول في تلك القضية - من عوارض موضوع العلم، فلا تعد تلك القضية من مسائل العلم إذا كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، فإذا كان هناك قضية، و كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم لم تعد تلك القضية من مسائل ذلك العلم، و المقام كذلك، فإن المبحوث عنه هو حجية الخبر و من لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر في مسألة حجية الخبر نفس المبحوث عنه، وإنما هو من لوازمه.

(3) بيان للموصول في «لما يبحث»، و ضمير «عنه» راجع على الموصول، يعني: أن التعبد بثبوت السنة لازم لحجية الخبر الذي يبحث عنه في هذه المسألة.

المسائل إنما هو الملاك في أنها (1) من المباحث أو من غيره (2)، لا ما هو لازمه (3) كما هو واضح.

و كيف كان (4)؛ فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس:

=====

(1) أي: في أن المسائل من المباحث.

(2) عطف على المباحث، والضمير في «غيره» راجع على المباحث، فالصواب تأنيته كما في بعض النسخ، والواو في «والمبحوث عنه» للحال يعني: أن الملاك في عد قضية من مسائل علم كون محمولها - وهو المبحوث عنه فيها أولاً وبالذات من عوارض موضوع ذلك العلم، فلا يكفي في عدها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه، كالتعبد بثبوت السنة - الذي هو لازم السنة - بحجية الخبر التي هي محمول مسألة حجية الخبر.

(3) أي: لازم المبحوث عنه، والمراد باللازم هناك: ثبوت السنة.

و كيف كان؛ فالأنسب سوق العبارة هكذا: «مع أنه لازم لحجية الخبر المبحوث عنها، والملاك في أن القضية من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه لا ما هو لازمه»؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 414» مع تصرف منا.

(4) أي: سواء كان موضوع علم الأصول هو الكلّي - على ما هو مختار المصنف - أم خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ كما هو المشهور، فقد وقع الخلاف في حجية خبر الواحد، «فالمحكي عن السيد» المرتضى، «و القاضي» ابن البراج، «و ابن زهرة، والطبرسي، و ابن إدريس»، و بعض آخر أي: فالمحكي عن هؤلاء «عدم حجية الخبر، و استدلالهم» بالأدلة الثلاثة وهي الكتاب والسنة والإجماع.

### الاستدلال بالآيات و الروايات على عدم حجية خبر الواحد

و أما الكتاب: فقد استدل بالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم كقوله تعالى:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)، وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (2)، وغير ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعدم الاعتماد عليه.

و أما السنة: فهناك أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر غير معلوم الصدور، ورد ما لم يعلم أنه من قولهم «عليهم السلام» إليهم.

### و الروايات المانعة عن العمل بغير العلم على طوائف:

ص: 261

1-الإسراء: 36.

2-النجم: 28.

عدم حجبية الخبر واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، و الروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم أنه قولهم «عليهم السلام»، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، و نكتفي بذكر رواية واحدة من كل طائفة:

=====

1 - الرواية الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم «عليهم السلام»، مثل: ما رواه في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال: «أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث «عليه السلام» و جوابه بخطه «عليه السلام»، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب «عليه السلام» بخطه و قرأته: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموه فردوه إلينا»(1).

2 - الرواية الدالة على رد ما «لم يكن عليه شاهد من كتاب الله(2) أو شاهدان».

مثل ما رواه في الوسائل مسندا عن أبي جعفر «عليه السلام» في حديث قال: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم»(3).

3 - الرواية الدالة على رد ما «لم يكن موافقا للقرآن إليهم»، مثل: قول أبي جعفر «عليه السلام»: «انظروا أمرنا و ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، و إن لم تجدوه موافقا فردوه، و إن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»(4).

4 - الرواية الدالة «على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله» مثل: قول الإمام الصادق «عليه السلام»: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»(5).

5 - الرواية الدالة «على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف»، كقول الصادق «عليه السلام»: «كل شيء مردود إلى كتاب الله و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»(6).

ص: 262

1- بصائر الدرجات 26/544.

2- المحاسن 1: 145/235، بحار الأنوار 2: 43/243.

3- الكافي 2: 4/222، بحار الأنوار 72: 21/73.

4- أمالي الطوسي: 231 /ذيل ح 410، بحار الأنوار 2: 239 /ذيل ح 21.

5- المحاسن 1: 229/221، بحار الأنوار 2: 38/242.

6- المحاسن 1: 228/220، بحار الأنوار 2: 37/242.

أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك (1).

و الإجماع المحكي عن السيد (2) في مواضع من كلامه، بل (3) حكى عنه: أنه جعله 6 - الرواية الدالة «على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة»، مثل صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق الكتاب و السنة، أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد «لعنه الله» دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها، فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنة نبينا» (1).

=====

(1) كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله و سنة نبيه، و الأخبار بهذا المضمون كثيرة جدا.

و حاصل الكلام في المقام: أن هذه الروايات بألسنتها المتشتمة تنفي اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المزبورة فيها من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فإن الرد كناية عن عدم الحجية.

قال الشيخ الأنصاري في تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة: - «و المراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب و السنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي؛ بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذابين عليهم «عليهم السلام» ما يباين الكتاب و السنة كلية؛ إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة «عليهم السلام» في مخالفة ظواهر الكتاب و السنة». راجع «دروس في الرسائل، ج 1، ص 445».

(2) أما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى «قدس سره» في مواضع من كلامه حيث قال: على ما حكى عنه: إن أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد - إلى أن قال - إن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى إن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجة؛ بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس، حيث يكون ترك العمل به معروفا من مذهب الإمامية؛ كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم (2).

(3) إضراب عن حكاية الإجماع، و الغرض جعل بطلان العمل بخبر الواحد فوق كونه إجماعيا؛ بل من المسلمات.

ص: 263

1- اختيار معرفة الرجال 2: 401/489، بحار الأنوار 2: 62/249.

2- انظر جواب المسائل التباينات: رسائل المرتضى 1: 44، أيضا حكاها في معالم الدين، 194.



بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

و الجواب: أما عن الآيات (1): فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو: اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية؛ لا ما يعم الفروع الشرعية. و لو سلّم عمومها لها؛ فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار.

و أما عن الروايات (2): فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد.

=====

(1) قد أجاب المصنف «قدس سره» عن الاستدلال بالأدلة الثلاثة: و أما عن الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم: فقد أجاب بوجوه ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فبأن الظاهر»، الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو المتيقن من إطلاقاتها». و الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلّم عمومها».

أما الوجه الأول: فحاصله: أن ظاهر الآيات الناهية بقرينة المورد هو اختصاص النهي عن اتباع غير العلم بأصول الدين و الأمور الاعتقادية، فإن قوله تعالى - في مقام ذم الكفار: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ -** ورد عقب قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسَ مُؤْنِ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى \* وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ (1)** إلى قوله تعالى:

**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (2)**. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة.

و أما الوجه الثاني: فحاصله: أن المورد إن لم يكن قرينة موجبة لظهور الآيات في الاختصاص بأصول الدين؛ فلا أقل من كونه موجبا لإجمالها من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فلا بد حينئذ: من الأخذ بالقدر المتيقن من إطلاقها، و هو خصوص أصول الدين، فالآيات الناهية أجنبية عن محل الكلام، و هو حجية الظن في الأحكام الفرعية.

و أما الوجه الثالث: فحاصله: أنه - بعد تسليم عمومها للفروع، و بعد عدم كون موردها أعني: أصول الدين قرينة موجبة لظهورها في الاختصاص بأصول الدين، و لا موجبة لإجمالها - يمكن أن يقال: إن ما دلّ على حجّية خبر الواحد أخص من تلك الآيات فيخصص به عموم الآيات، فيخرج خبر الواحد في الفروع عن عموم الآيات الناهية بالتخصيص، و لازم ذلك: عدم حجّية خبر الواحد في أصول الدين بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

(2)

**قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالروايات بوجوه:**

ص: 264

1- النجم: 27 و جزء من 28.

2- النجم: 28.

الأول: أنها أخبار آحاد، فالاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد ليس إلا من باب المصادرة بالمطلوب، وهو جعل نفس المدعى دليلاً.

الثاني: أن الاستدلال بها بعد فرض كونها أخبار الآحاد مستلزم للمحال، وهو الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال وباطل.

الثالث: أن هذه الأخبار ليست حجة، لا عند المثبتين ولا عند النافين. وأما عدم حجيتها عند المثبتين فلأنهم يرون حجية أخبار الآحاد، فلا بد لهم من القول بعدم حجية أخبار الآحاد الدالة على عدم حجية أخبار الآحاد.

وأما عدم حجيتها عند القائلين بعدم حجية أخبار الآحاد: فواضح؛ لأنهم لا يقولون بحجية أخبار الآحاد، فكيف يستدلون بها على عدم حجية أخبار الآحاد؟

الرابع: أن الأخبار المذكورة على اختلاف مضامينها «هي بين ما لا يقبل التخصيص»، مثل: قول المعصوم «عليه السلام»: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، أو «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، أو «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»، أو «ما جاءكم عني يخالف كتاب الله فلم آله».

«و بين ما يقبل التخصيص»، مثل: قوله «عليه السلام»: «و ما لم تعلموه فردوه إلينا»، أو «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به؛ وإلا فقفوا عنده حتى يتبين لكم»، أو «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة».

إذا عرفت كون الأخبار المذكورة على طائفتين فاعلم: أن الطائفة الأولى يجب حملها على ما خالف نص الكتاب؛ إذ قد علم بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب عن الأئمة «عليهم السلام».

و أما الطائفة الثانية القابلة للتخصيص: فهي محمولة على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب، جمعاً بين هذه الطائفة من الأخبار، وبين ما سيأتي من الأخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة المأمون عن الكذب، من غير تقييد فيها بشيء مع ورودها في مقام البيان فانتظر.

و أن اعتبار العلم بأنه قولهم «عليهم السلام»، أو اعتبار موافقة الكتاب والسنة إنما هو في ظرف عدم كون الراوي ثقة مأموناً على الدين والدنيا؛ كزرارة و محمد بن مسلم.

لا يقال (1): إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى؛ إلا إنها متواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

=====

(1) المقصود من هذا الإشكال هو: الرد على ما ادعاه المصنف من عدم جواز الاستدلال النافين بالأخبار المذكورة، المانعة عن العمل بأخبار الآحاد، نظراً إلى كونها أخبار آحاد.

وحاصل الرد: أن مجموع تلك الروايات؛ وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم تطابقها على لفظ ولا على معنى، ولكنها متواترة إجمالاً بمعنى: حصول العلم بصدور بعض هذه الأخبار من المعصوم «عليه السلام».

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين أقسام التواتر.

### و حاصل الفرق:

أن التواتر اللفظي: عبارة عن إخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم مثل قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إنما الأعمال بالنيات».

التواتر المعنوي: عبارة عن إخبار جماعة بألفاظ مختلفة، مع اشتمال كل منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقية كالإخبار بأن «الهرة طاهرة»، أو «أنها نظيفة»، أو «السنور نظيف»، وهكذا حيث إن التواتر في كل قضية هو معناها المطابقي أعني: طهارة الهرة.

أم بالدلالة الالتزامية كالأخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين «عليه السلام» و حروبه، فإن كل واحد من تلك الحكايات خبر واحد؛ لكن اللازم المترتب على مجموعها وهي شجاعته «عليه السلام» متواتر بالتواتر المعنوي.

التواتر الإجمالي: عبارة عن العلم بصدور بعض الروايات عن المعصوم «عليه السلام»، واستحالة أن يكون كلها كاذبة عادة، والضابط في التواتر الإجمالي: أن يؤخذ بأخص الأخبار التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكل.

فالمتحصل: أن التواتر الإجمالي هو صدور جملة من الأخبار، مع اختلافها عموماً و خصوصاً، والعلم إجمالاً بصدور بعضها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأخبار المتقدمة وإن لم ينطبق عليها حد التواتر اللفظي ولا المعنوي؛ ولكن تندرج في التواتر الإجمالي للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكل، وهو ما هو أخص مضمونها؛ كعنوان المخالف للكتاب الذي تضمنه جميع الطوائف المتقدمة، فليست تلك الأخبار بالنسبة إلى هذا القدر

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك (1)؛ إلا إنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو الجامع أخبارا آحادا، حتى يتجه إشكال إثبات عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد، وعليه: فالمقام ليس من قبيل إنكار حجية خبر الواحد بخبر الواحد؛ بل من باب إنكار حجية ما لا يفيد إلا الظن بما يفيد العلم.

=====

قوله: «للعلم الإجمالي» تعليل لقوله: «أنها متواترة إجمالا».

(1) أي: متواترة إجمالا.

توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن استدلال المنكرين لحجية خبر الواحد يتوقف على مقدمة، وهي: أن مقصود المنكرين تارة: يمكن على نحو السلب الكلي أي:

ليس شيء من خبر الواحد بحجة، وأخرى: يمكن على نحو السلب الجزئي أي: بعض خبر الواحد ليس بحجة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقصود المنكرين هو إثبات السلب الكلي لا السلب الجزئي، فحينئذ يقال: إن إشكال كونها أخبارا آحادا وإن كان مندفا يعني: ليس الاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد من الاستدلال بأخبار الآحاد حتى يقال بأنه لا يجوز الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية خبر الواحد؛ إلا إنها لا تفيد المنع عن حجية مطلق خبر الواحد على نحو السلب الكلي، كما هو مراد المنكرين فلا يثبت مراد المنكرين؛ إذ مضمون هذه الأخبار أخص من مدعاهم، فيكون دليلهم أخص من مدعاهم؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها: هو الأخذ بالمتيقن منها، وهو أخصها مضمونا، وهو المخالف للكتاب والسنة معا. وهذا لا يضر بمدعى المثبتين الذي هو اعتبار خبر الواحد في الجملة، أي: بنحو الإيجاب الجزئي، فيكفي لهم القول بحجية ما عدا المخالف للكتاب والسنة، فالالتزام بعدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة ليس بضائر؛ إذ لا منافاة بين ما دل على عدم حجية خبر الواحد على نحو السلب الجزئي، وبين ما دل من الروايات على حجية خبر الواحد بنحو الإيجاب الجزئي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول في «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف للكتاب والسنة معا؛ إذ هو الذي توافقت الأخبار المتقدمة على عدم حجيته بنحو السلب الجزئي.

«و هو غير مفيد» أي: و ما توافقت الأخبار عليه غير مفيد في إثبات المدعى، وهو عدم حجية أخبار الآحاد مطلقا، وقد عرفت وجه عدم الفائدة، وهو كون الدليل أخص من المدعى.

غير مفيد في إثبات السلب كليا، كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، وإنما تقييد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة، و الالتزام به (1) ليس بضائر؛ بل لا محيص عنه (2) في مقام المعارضة.

و أما عن الإجماع (3): فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه للاستدلال غير «كما هو محل الكلام»، يعني: كما أن السلب كليا محل الكلام و مورد البحث.

=====

(1) أي: و الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة ليس بضائر؛ لما عرفت:

من عدم المنافاة بين ما دل على عدم الحجية بنحو السلب الجزئي، و بين ما دل من الروايات على الحجية بنحو الإيجاب الجزئي.

(2) أي: لا محيص عن عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة عند المعارضة.

يعني: أنه لا بد للقاتل بحجية خبر الواحد من الالتزام أيضا بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة في صورة التعارض؛ لما سيأتي في باب التعادل و الترجيح من تسالمهم على تقديم الخبر الموافق للكتاب و طرح المخالف له، و عليه: فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه، سواء قلنا بحجية خبر الواحد في الجملة أم لم نقل، و قد اتضح وجه الإضراب عن قوله: «و الالتزام به ليس بضائر»، و أن وجهه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فإنه مما لا محيص عنه هناك.

فالمتحصل من الجميع: أن الالتزام بالتواتر الإجمالي في الأخبار المشار إليها، الدالة على عدم حجية خبر الواحد غير قادح بحجيته في الجملة.

(3)

### و قد أجاب عن دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «فبأن المحصل...» الخ.

و حاصل الكلام في هذا الوجه: أن الإجماع المدعى إما محصل و إما منقول.

أما المحصل: فغير حاصل، لوجهين: الأول: أنه يمتنع تحصيل الإجماع مع مخالفة جمع من الأساطين.

الثاني: أنه بعد فرض تحقق الإجماع لا يمكن الاستناد إليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة المستدل بها على عدم حجية خبر الواحد؛ إذ الإجماع حينئذ يصير مدركيا و لو احتمالا، و الإجماع المدركي لا يكون حجة.

و أما الإجماع المنقول: فلا يصلح للاستدلال به في شيء من المقامات لعدم حجيته رأسا هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «خصوصا في المسألة»، و هذا إشكال على خصوص



قابل، خصوصا في المسألة، كما يظهر وجهه (1) للمتأمل. مع أنه (2) معارض بمثله، و موهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدلل للمشهور بالأدلة الأربعة:

=====

الإجماع المنقول، بتقريب أنه لا يمكن الالتزام بحجتيه في خصوص المقام لو سلمنا حجتيه في بعض المقامات؛ وذلك للزوم المحال على كلا تقديري حجية خبر الواحد وعدم حجتيه.

أما على تقدير عدم حجية خبر الواحد: فواضح؛ لأن هذا الإجماع المنقول به أيضا من أفراد، فلا يكون حجة؛ إذ البناء على عدم حجية خبر الواحد معناه الالتزام بعدم حجية الإجماع المنقول به أيضا، فكيف يثبت هو عدم حجية خبر الواحد؟!

وبعبارة أخرى: إثبات عدم حجية خبر الواحد بالإجماع المنقول به - على هذا التقدير - تحصيل للحاصل وهو محال.

و أما على تقدير حجية خبر الواحد: فلأنه يلزم حينئذ حجية الإجماع المنقول؛ لكونه من أفراد خبر الواحد، فيثبت بحجتيه حجية كل خبر واحد ومنه نفس هذا الإجماع، فالتمسك به - على هذا التقدير - مبطل لنفسه وهو محال أيضا.

و المتحصل: أن التمسك بالإجماع المنقول بالخبر الواحد لإثبات عدم حجية خبر الواحد باطل على كل تقدير؛ لأنه مبطل لنفسه.

(1) أي: وجه عدم قابلية الإجماع للاستدلال به في خصوص المسألة، كما عرفت.

(2) أي: مع أن الإجماع الذي ادعاه السيد وغيره معارض بمثله، وهذا هو وجه الثالث من وجوه الجواب عن الإجماع، بتقريب: وهن هذا الإجماع بسبب معارضته بالإجماع الذي نقله الشيخ وجماعة على حجية خبر الواحد، فلو كان الإجماع المنقول حجة في نفسه لم يكن حجة في المقام لأجل المعارضة كما لا يخفى.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تحرير محل النزاع وهو يتوقف على أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من خبر الواحد.

الثاني: المقصود حجية خبر الواحد بنحو الموجبة الجزئية؛ لا الموجبة الكلية.

الثالث: بيان كيفية إدراج مسألة خبر الواحد في مسائل علم الأصول.

و أما الأمر الثاني: فلا يحتاج إلى البيان.

و أما المراد من خبر الواحد: فهو ما يكون مقابلا للمتواتر.

و أما كيفية إدراج مسألة خبر الواحد في علم الأصول: فهو واضح على ما هو مختار المصنف، من عدم حصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة.

2 - الأقوال في موضوع علم الأصول ثلاثة:

الأول: هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، كما هو المشهور.

الثاني: هي ذوات الأدلة الأربعة، كما عليه صاحب الفصول.

الثالث: هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسانله، كما هو مختار المصنف «قدس سره»، فلا يرد عليه ما يرد على القولين.

فهناك إشكال مشترك بين القولين، وإشكال خاصّ على قول المشهور، وهو أن وصف الدليلية جزء الموضوع، فيكون البحث عنه داخلا في المبادئ لا في المسائل.

و أما الإشكال المشترك بينهما: فلأن البحث عن دليية خبر الواحد على قول المشهور، و عن حجّيته على قول صاحب الفصول بحث في الحقيقة عن أحوال حاكي السنة؛ لا عن أحوالها، فلا يكون البحث عن حجّية خبر الواحد من المسائل الأصولية على كلا القولين.

و أما على قول المصنف: فيكون البحث عن حجّية خبر الواحد من المسائل الأصولية كما عرفت.

3 - جواب الشيخ الأنصاري عن الإشكال الثاني على المشهور غير مفيد في دفع الإشكال المذكور عن المشهور.

فلا بد أولا: من بيان جواب الشيخ عن الإشكال المذكور و ثانيا: بيان ما يرد على جواب الأنصاري «قدس سره».

و خلاصة جواب الشيخ «قدس سره»: إن البحث عن حجّية خبر الواحد بحث عن عوارض السنة؛ لأن معنى قولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا؟» هو «هل تثبت السنة به أم لا؟». و من المعلوم: أن ثبوت السنة به و عدم ثبوتها من حالات السنة و عوارضها، فيكون البحث عن حجّية خبر الواحد من المسائل الأصولية، فلا يلزم خروج مسألة خبر الواحد من المسائل الأصولية.

و أما خلاصة الإيراد عليه: فلأن ضابط المسألة الأصولية هو: ما يكون محمول المسألة من عوارض موضوع علم الأصول، و موضوع علم الأصول هو السنة الواقعية، و البحث عن حجّية خبر الواحد بمعنى: ثبوت السنة هو من عوارض السنة المشكوكة،



فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، حتى يكون من مسأله. هذا أولاً.

و ثانياً: أن الملاك الذي تعد به المسألة من مسائل العلم هو: كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع؛ لا- أن يكون لازمه من العوارض، و المقام من قبيل اللازم، فإن المبحوث عنه هو حجية الخبر، و من لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر نفس المبحوث عنه؛ بل لازمه، فلا يكون بحث حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية.

4- استدلال المنكرين لحجية أخبار الآحاد بالكتاب و السنة و الإجماع.

أما الكتاب: فقد استدلوا بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، مثل: قوله تعالى:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.

و أما السنة: فهي طوائف من الأخبار تنفي اعتبار خبر الواحد بألستها المشتتة، مثل رد ما لم يعلم أنه من قول الأئمة «عليهم السلام».

و مثل رد ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله إليهم «عليهم السلام».

و مثل رد ما لم يكن موافقاً للقرآن إليهم «عليهم السلام».

و مثل ما دل على بطلان ما لم يصدقه كتاب الله.

أو ما دل على أن ما لم يوافق كتاب الله زخرف.

و أما الإجماع: فقد ادعاه السيد المرتضى، حيث قال على ما حكى عنه: إن أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد. إلى أن قال: بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس، حيث يكون ترك العمل به معروفاً.

5- الجواب:

أما عن الآيات الناهية فبوجه:

الأول: أن الظاهر منها بقرينة المورد هو اختصاص النهي عن العمل بغير العلم بأصول الدين لا الأحكام الفرعية.

الثاني: أن المتيقن من إطلاقها هو خصوص أصول الدين.

الثالث: أن عموم الآيات الناهية يخصص بما دل على حجية خبر الواحد، فيخرج خبر الواحد في الفروع عن عمومها بالتخصيص، و لازم ذلك: عدم حجية خبر الواحد في أصول الدين فقط.

ص: 271

و أما الجواب عن الاستدلال بالروايات: فأیضا بوجه:

الأول: أنها أخبار آحاد، فالاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد ليس إلا من باب المصادرة بالمطلوب، و هو جعل المدعى دليلا.

الثاني: الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد مستلزم للمحال؛ إذ الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

الثالث: أن ما لا يقبل التخصيص منها يحمل على ما يكون مخالفا لنص الكتاب، و ما يقبل التخصيص منها يحمل على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب.

6- و ما يقال: من أن الاستدلال بالأخبار المذكورة ليس من الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد؛ بل من الاستدلال بالأخبار المتواترة؛ لأنها متواترة إجمالا، بمعنى: حصول العلم بصدور بعضها من المعصوم «عليه السلام»؛ مدفوع بأن كونها متواترة إجمالا لا يفي بما هو مقصود المنكرين من السلب الكلي أعني: «لا شيء من خبر الواحد بحجة»؛ بل ما يثبت بها هو السلب الجزئي أعني: «بعض خبر الواحد ليس بحجة»، مثل خبر الواحد المخالف للكتاب مثلا.

هذا لا يضر بما هو مدعى المثبتين، و هو اعتبار خبر الواحد بنحو الإيجاب الجزئي.

و أما الجواب عن الاستدلال بالإجماع: فالمحصل منه غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول؛ لأنه لا يكون حجة.

و أما عدم حصول الإجماع المحصل: فلأجل مخالفة جمع من الأساطين، و أما عدم حجية الإجماع المنقول: فلأن الإجماع المنقول إذا كان مدركيا لا يكون حجة، و المقام من هذا القبيل؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة المستدل بها على عدم حجية خبر الواحد.

هذا مضافا إلى كونه موهونا؛ لأجل معارضته بمثله و هو الإجماع الذي نقله الشيخ و جماعة على حجية خبر الواحد.

7- رأي المصنف «قدس سره»:

1- بحث خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية من دون إشكال أصلا.

2- خبر الواحد حجة بنحو الموجبة الجزئية.

فصل في الآيات التي استدلت بها:

فمنها: آية النبأ، قال الله «تبارك و تعالی»: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا(1)**.

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه (1): أظهرها: أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن

=====

## فصل في الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد

### في آية النبأ

#### تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط

(1) منها: أن التبين المأمور به بقوله تعالى: **فَتَبَيَّنُوا** هو التبين العرفي المفيد للاطمئنان؛ وإن لم يفد القطع الوجداني بالواقع، و من المعلوم: أن خبر العادل - بما أنه خبر العادل - مفيد للاطمئنان، و معه فلا يبقى موضوع لوجوب التبين عرفاً بالنسبة إليه، فكأنه قيل: «إن أخبركم من لا يفيد قوله: الاطمئنان **فَتَبَيَّنُوا**»، فيكون مفهومه «إن أخبركم من يفيد قوله الاطمئنان - وهو خبر العادل - لم يجب التبين فيه»، فالآية المباركة حينئذ: تكون في مقام وجوب التبين في خبر الفاسق، لأجل تحصيل الاطمئنان بصدق خبره، و عدم وجوبه في خبر العادل؛ لأن الاطمئنان بصدق خبره حاصل، فلا موضوع لوجوب التبين في خبر العادل؛ بل هو تحصيل ما هو حاصل.

و منها: من جهة التعليل في الآية الشريفة بخوف الوقوع في الندم، فإنه يقتضي اعتبار خبر العادل؛ إذ لا يترتب الندم إلا على ما لا يحسن ارتكابه عند العقلاء، و منه الاعتماد على خبر الفاسق بدون التبين.

و هذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدونه، فإنه ليس مما لا يحسن ارتكابه، حتى إذا انكشف خطؤه؛ إذ لا يزيد خبر العادل على العلم الذي يعتمد عليه العالم، ثم ينكشف خطؤه، فكأنه قيل: «إن أخبركم من لا يوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع في الندم - وهو العادل - فلا يجب التبين عنه».

و منها: من جهة مفهوم الوصف على القول به، بأن يقال: إن تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجاني الفاسق يقتضي انتفاء عند انتفاء وصف الجاني، أعني: فسقه،

ص: 273

فكأنه قيل: «خبر الجائي الفاسق يجب التبين عنه»، فيكون مفهومه: «أن خبر الجائي غير الفاسق - هو العادل - لا يجب التبين عنه».

ومنهما: من جهة مفهوم الشرط. هذا ما أشار إليه بقوله: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط.

وتركنا ما في الوجوه المذكورة من النقص والإبرام رعاية للاختصار في المقام.

وقبل الخوض في بيان الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر الواحد ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: بيان شأن نزول الآية.

وثانيهما: بيان ما هو محل الكلام في مفهوم الشرط.

وأما الأمر الأول: ففي مجمع البيان قال الطبرسي فيه: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به - وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية - فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» وقال: إنهم منعوا صدقاتهم - وكان الأمر بخلافه - فغضب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية. ثم ذكر قولاً آخر في شأن نزولها (1).

وأما الأمر الثاني - وهو بيان محل الكلام في مفهوم الشرط - فيتوقف على مقدمة وهي: بيان ضابط به يتميز ما يكون الشرط محققاً للموضوع عما يكون من حالاته وأوصافه. وحاصله: أن القضايا الشرطية - مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، يشتمل على موضوع وهو: زيد، وشرط وهو: المجيء، وجزاء وهو: «أكرمه».

ثم الفرق بين الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وبين الشرط الذي يكون من أوصافه وحالاته هو أن الموضوع لو كان باقياً مع عدم الشرط وانتفائه - مثل: زيد في المثال المزبور - فالشرط يعد من حالات الموضوع وأوصافه، فهذه القضية الشرطية تعد من القضايا ذات المفهوم عند القائل بدلالاتها عليه.

وأما إذا كان الموضوع غير باق لدى ارتفاع الشرط كما في قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فإن رزق الولد ليس شيئاً زائداً وراء وجود الولد، فينعدم الولد بانعدامه، فالشرط

ص: 274

حينئذ: يعد محققا للموضوع، فلا مفهوم للقضية الشرطية؛ لأن مفهومها قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هي القضية الشرطية التي ليست مسوقة لبيان الموضوع.

وبعبارة أخرى: أن محل الكلام ما إذا كان تعليق الحكم على الشرط - في القضية الشرطية - شرعيا لا عقليا، كقوله: «إن رزقت ولدا فاخنته».

وكيف كان؛ فتقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط يتوقف على مقدمة وهي: بيان بعض الوجوه و الاحتمالات في تقرير مفهوم الشرط في الآية الكريمة في مقام الثبوت.

الأول: أن يكون الموضوع هو النبأ المفروض وجوده على نحو القضية الحقيقية، كما هو ظاهر كلام المصنف حيث قال: «وإن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق»، فالموضوع هو النبأ الذي جيء به، و الشرط مجيء الفاسق به، و الجزاء وجوب التبين.

فيكون المعنى: النبأ المفروض وجوده «إن جاء به الفاسق فيتبين عنه». و مفهومه: «إن لم يجىء به الفاسق فلا يتبين عنه»، فالمفهوم يصدق على خبر العادل؛ لأنه خبر لم يجىء به الفاسق، فيجب العمل به من دون التبين عنه و هو المطلوب.

وبعبارة أخرى: إن الموضوع هو النبأ، و له حالتان:

إحدهما: كون الجائي به فاسقا.

و الأخرى: عدم كون الجائي به فاسقا.

و وجوب التبين حيث علق على إتيان الفاسق به ينتفي بانتفائه، فتكون القضية الشرطية ذات مفهوم؛ لكون تعليق الحكم على الشرط شرعيا لا عقليا.

الثاني: أن يكون الموضوع هو «الجائي بالنبأ»، فكأنه قيل: «الجائي بالنبأ إن كان فاسقا وجب التبين عن خبره»، و مفهومه: «إن لم يكن فاسقا فلا يجب التبين عنه».

الثالث: أن يكون الموضوع هو: «نبأ الفاسق» كما هو المشهور، فكأنه قيل: «إن جاءكم نبأ الفاسق فتبينوا»، و مفهومه: «إن لم يجئكم نبأ الفاسق فلا تبينوا»، ثم مجيء الخبر عبارة أخرى عن الإخبار لأنه شيء آخر غير النبأ، فمعنى الآية الشريفة حينئذ: «إن أخبركم فاسق فتبينوا»، و مفهومه: «إن لم يخبركم فاسق فلا تبينوا».

تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى: أنه على هذا التقرير لا يرد (1): أن الشرط في القضية لبيان تحقق إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مفهوم للشرط على الاحتمال الثالث؛ لأن القضية الشرطية - على هذا الاحتمال - مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فيكون انتفاء وجوب التبين لأجل انتفاء موضوعه وهو مجيء الفاسق بنبأ. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

=====

وأما في مقام الإثبات: فالظاهر من هذه الاحتمالات: هو الاحتمال الثالث - وهو الاحتمال الأخير - وذلك لأن وقوع مجيء الفاسق موقع الفرض والتقدير فهو المعلق عليه لوقوعه تلو أداة الشرط.

وعليه: فتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، نظير «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، و«إن أعطاك زيد درهما فتصدق به».

وأما على الاحتمال الأول - وهو مختار المصنف - فالقضية الشرطية ذات مفهوم، ولا يرد عليه ما قيل من أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع.

(1) وجه عدم الورد: إن الموضوع - بناء على هذا التقرير - هو النبأ بما هو نبأ، وهو باق بعد انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق؛ لا إنه النبأ الذي جاء به الفاسق حتى يكون الشرط - أعني: مجيء الفاسق - جزء الموضوع ومحققاً له لينتفي الموضوع بانتفائه، ولا يثبت له مفهوم، أو يكون مفهومه قضية سالبة بانتفاء الموضوع. كما أشار إليه بقوله: «فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع»، يعني: بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، فلا يبقى للآية دلالة على المفهوم؛ لأن المفهوم عبارة عن نفي المحمول - هو الحكم - عن الموضوع المذكور في القضية إذا لم يتحقق الشرط مثلاً، كنفي وجوب الإكرام عن زيد عند عدم تحقق الشرط - وهو المجيء - في قولنا: «إن جاء زيد وجب إكرامه»، الراجع على قولنا: «زيد واجب الإكرام إن جاء»، فإن مفهومه «زيد غير واجب الإكرام إن لم يجئ».

وعلى هذا: فالآية المباركة لا تدل على المفهوم؛ لأن الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق على الاحتمال الثالث - وهو منتف - لا طبيعة النبأ حتى يكون باقياً لتدل القضية الشرطية على المفهوم كما هو مختار المصنف.

الموضوع، فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع. فافهم (1).

نعم (2)؛ لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به: كانت (3) القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية و لو كانت مسوقة (4) لذلك؛ إلا- إنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي (5) انتفاء

=====

(1) لعله إشارة إلى أنه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع تعين أن لا يكون له مفهوم؛ لا الترديد بينه وبين أن يكون له مفهوم، و هو قضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ لعدم انطباق ضابط المفهوم على السالبة بانتفاء الموضوع كما عرفت.

(2) استدراك على قوله: «لا يرد». و حاصله: - على في «منتهى الدراية، ج 4، ص 444» - أنه بناء على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبأ و مجيء الفاسق به - كما عليه شيخنا الأعظم - يرد إشكال كون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، و أن مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع، فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجية خبر العادل؛ لأنه نظير:

«إن رزقت ولداً فاختنه» حيث إن عدم وجوب الختان لأجل عدم موضوعه - وهو الولد - فبناء على تقرير الشيخ «قدس سره» من تركيب موضوع وجوب التبين من النبأ، و مجيء الفاسق به يكون الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق؛ لا مطلق النبأ حتى لا يجب التبين فيما إذا جاء به العادل، فإذا انتفى أحد جزأي الموضوع - وهو مجيء الفاسق به - انتفى الموضوع رأساً، فلا ينعقد للقضية مفهوم؛ لأنها حينئذ: من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لانتهاء المركب بانتفاء أحد جزئيه، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه.

(3) جواب «لو كان».

(4) يعني: مسوقة لبيان تحقق الموضوع. كما يقول الشيخ الأنصاري «قدس سره»: «إلا إنها» مع ذلك تقييد حجية خبر العادل بالمفهوم، فالغرض من هذا الكلام: إثبات المطلوب - أعني: حجية خبر العادل - حتى بناء على كون الشرط محققاً للموضوع، بأن يقال: إن الشرط في القضية المسوقة لتحقيق الموضوع يستفاد منه التعليق و الانحصار، و إن الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نبأ الفاسق، فينتفي عند انتفائه و وجود موضوع آخر و هو نبأ العادل، فإن القضية الشرطية في قوله تعالى: «أَنْ جَاءَكُمْ \*» (ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق). و معنى ذلك أنه ليس مجال للتبين إذا انتفى هذا الموضوع، و وجود موضوع آخر الذي هو نبأ العادل.

(5) أي: فيقتضي انحصار السبب - وهو الفسق - «انتفاء وجوب التبين عند انتفائه...» الخ.

وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر (1).

ولكنه يشكل (2): بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم؛ لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.

=====

(1) لعله إشارة إلى أن الظاهر من القضية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع هو: كون الغرض بيان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع حينئذ بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على الانحصار أصلا.

ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم انطباق ضابط المفهوم على القضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع؛ لأن المفهوم هو نقيض المنطوق، فلا بد أن يكون الجزاء ونقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان نقيض الجزاء ثابتا لغير الموضوع المذكور في المنطوق لم يكن ذلك من المفهوم.

(2) مجمل الكلام في الإشكال قبل التفصيل: أن المفهوم في الآية الشريفة على تقدير ثبوته وإن كان دالا على حجية خبر العادل الغير المفيد للعلم؛ إلا أنه معارض لعموم التعليل - أعني: قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ - فإن مقتضى عموم التعليل عدم حجية الخبر، الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به ولو كان المخبر عادلا؛ لأن الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع مشترك بين خبري العادل والفاسق، ومن المعلوم: أن عموم التعليل يقدم على المفهوم؛ لكونه أقوى منه وآيبا عن التخصيص وكونه منطوقا لا مفهوما.

و أما تفصيل الكلام فيه: فيتوقف على مقدمة وهي: أن الحكم إذا كان معللا بعلة:

كان يدور مدارها وجودا وعلما، فالعلة قد تعمم، كما أنها قد تخصص، ففي مثل قول الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان لأنه حامض» تعمم العلة، وتشمل غير الرمان، فلا يجوز أكل كل حامض رمانا كان أو غيره، وتخصص: فيخرج الرمان الحلو، فهذه العلة كانت تخصص فيخرج الرمان الحلو، وتعمم فيدخل الحامض من غيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الله تعالى قد حكم في صدر الآية المباركة بوجود التبين في خبر الفاسق، ثم علله باحتمال الوقوع في الندم، وهذا التعليل يجري في خبر العادل الغير المفيد للعلم، فيقتضي وجوب التبين فيه كخبر الفاسق، لما عرفت من: أن الحكم يدور مدار علته سعة وضيقا، فالحكم بوجود التبين يجري في خبر العادل لوجود علته فيه، فلا يكون حجة، والمفهوم الدال على الحجية يكون معارضا مع عموم التعليل،



و لا يخفى: أن الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة (1) بمعنى عدم العلم، مع أن فيقدم عموم التعليل على المفهوم؛ لأن دلالة على عدم الحجية يكون بالمنطوق، و من المعلوم: أن المنطوق أقوى من المفهوم فيقدم عليه.

=====

قوله: «لأن التعليل بإصابة القوم...» الخ تعليل لقوله: «يشكل»، و تقريب للإشكال، و قد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(1) غرض المصنف من هذا الكلام: هو دفع الإشكال المذكور، و إثبات المفهوم للآية، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الجهالة تارة: تكون بمعنى الجهل المقابل للعلم، و أخرى: تكون بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مبنى الإشكال المذكور على أن تكون الجهالة المذكورة في الآية بمعنى: عدم العلم كما هو مقتضى مادة الاشتقاق لغة كالجهل؛ إذ يكون عدم العلم مشتركا بين خبر العادل و الفاسق. و أما إذا كانت بمعنى السفاهة: فلا يرد الإشكال؛ لاختصاص التعليل حينئذ بخبر الفاسق؛ لأنه الذي يكون الاعتماد عليه بدون تبين عملا سفهيا؛ لاحتمال تعمد الكذب، و هذا بخلاف خبر العادل: فإن الاعتماد عليه لا يكون سفهيا؛ لعدم احتمال تعمد الكذب؛ بل نعلم بعدم تعمد له، فالركون إليه بلا تبين لا يكون سفهيا.

و كيف كان؛ فالجهالة في الآية و إن كانت ظاهرة بمعنى: عدم العلم؛ لأنها من الجهل المقابل للعلم إلا إنها في الآية لم تكن بمعنى الجهل؛ بل تكون بمعنى: السفاهة، و هي فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، فالجهالة حقيقة عرفا في السفاهة، و من المعلوم: تقدم المعنى العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، و الشاهد على كون المراد من الجهالة السفاهة هو: قوله تعالى: فَتَصَّ بِحُؤَالِي مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ؛ لأن الوقوع في الندم إنما يكون في العمل عن سفاهة لا في العمل عن جهل، فإن أعمال الناس يوميا يكون أكثرها عن جهل و لا ندامة فيها، فالتعليل لا يشمل خبر العادل؛ لأن العمل بخبره ليس عن سفاهة، فيرتفع التعارض بين المفهوم و التعليل.

فالمتحصل: أن مرجع مفاد الآية إلى أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين يكون من أفعال السفهاء، فيجب التبين فيه؛ لئلا يكون العمل به عن سفاهة، فيكون المفهوم: أن العمل بخبر العادل لا يعد عند العقلاء عملا عن السفاهة؛ و إن لم يتبين أصلا، فيكون حجة من دون التبين بمقتضى المفهوم.

دعوى أنها (1) بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل (2): ربما أشكل شمول مثلها (3) للروايات الحاكية لقول الإمام «عليه السلام» بواسطة (4) أو وسائط، فإنه

=====

(1) أي: مع أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهة غير بعيدة.

(2) أي: بناء على ما هو مختار المصنف «قدس سره» من أن موضوع وجوب التبين هو نفس النبأ - لا نبأ الفاسق - حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر العادل.

### الإشكال على عدم شمول الآية للروايات مع الوسطة

(3) أي: مثل آية النبأ من أدلة حجية خبر الواحد، وهذا إشكال آخر على الاستدلال بجميع أدلة حجية خبر الواحد، من دون اختصاص له بآية النبأ، وقد أشار إلى عدم اختصاص هذا الإشكال بآية النبأ بقوله: «مثلها».

(4) إشارة إلى مورد الإشكال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي إن الخبر على قسمين:

1 - بلا واسطة، كما إذا أخبر الصفار عن الإمام العسكري «عليه السلام» أنه قال بوجوب نفقة الزوجة على الزوج.

2 - بواسطة، من دون فرق بين الوسطة الواحدة أو الوسائط المتعددة، كما أخبر محمد بن مسلم بأن زرارة روى عن الإمام الصادق «عليه السلام» حرمة لحم أرنب مثلاً، ومثال الوسائط كما إذا أخبر الشيخ الطوسي عن الشيخ المفيد، وهو أخبر عن الشيخ الصدوق، وهو يروي عن الصفار، و الصفار عن المعصوم «عليه السلام» يروي وجوب نفقة الزوجة على الزوج.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود من حجية خبر الواحد هو إثبات السنة بالأخبار التي وصلت إلينا عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام» بواسطة أو وسائط؛ كالأخبار المتداولة بيننا، فإنها أخبار عن الحكم الصادر عن الإمام «عليه السلام» بوسائط عديدة.

و كيف كان؛ فيمكن تقرير الإشكال على الخبر مع الوسطة بوجهه، قد ذكرها الشيخ الأنصاري في الرسائل فراجع «دروس في الرسائل، ج 2، ص 42-43».

وقد أشار المصنف إلى وجهين منها، وهما لزوم اتحاد الحكم والموضوع، وكون الحكم مثبتاً لموضوعه.

وتوضيح الوجه الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن قصارى مفاد أدلة الحجية على

كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به اختلافها هو: قضية واحدة، وهي «صدق العادل»، ثم هذه القضية تنحل إلى حكم وهو: الوجوب، و موضوع وهو: تصديق العادل، ولا إشكال فيما إذا كان خبر العادل بلا واسطة، ويترتب عليه أثر شرعي؛ إذ معنى وجوب التصديق هو: ترتب الأثر الشرعي الثابت في المرتبة السابقة عن هذا الحكم على المخبر به بخبر العادل؛ إذ لو لم يكن له أثر شرعي كذلك كانت حجيته لغوا، فإذا أخبر العادل مثلاً بعدالة زيد يترتب على المخبر به وهو عدالة زيد الأثر الشرعي، الثابت قبل الإخبار بالعدالة، وهو جواز الاقتداء به، وصحة الطلاق عنده، فوجوب تصديق العادل في إخباره عن عدالة زيد لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي الثابت شرعاً، مع قطع النظر عن الحكم بوجوب التصديق؛ كما في المثال المذكور.

=====

و حينئذ: فوجوب التصديق المستفاد من دليل حجية الخبر حكم والمخبر به وهو عدالة زيد موضوع، و جواز الاقتداء أو الطلاق عنده أثر شرعي، فلا يرد عليه إشكال أصلاً؛ إذ لا يلزم اتحاد الحكم مع الأثر، ولا اتحاد الحكم والموضوع. إذ في المثال المذكور: وجوب التصديق المستفاد من دليل حجية الخبر حكم، والمخبر به وهو عدالة زيد، وأثره الشرعي وهو جواز الاقتداء به موضوع، و من المعلوم: لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه، و عدم إمكان اتحادهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجية الخبر - كما هو الحال في الخبر إذا كان مع واسطة أو وسائط - لم يمكن ترتيب هذا الأثر على وجوب تصديق المخبر؛ لأنه يلزم اتحاد الحكم والموضوع؛ إذ يلزم أن يكون وجوب التصديق بلحاظ وجوب التصديق، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، مع أنه يعتبر تغايرهما كما عرفت.

و كيف كان؛ فيلزم اتحاد الحكم والموضوع فيما إذا كان الخبر مع الواسطة أو الوسائط، وذلك إذا أخبر الشيخ عن المفيد، و المفيد عن الصدوق، و الصدوق عن الصفار، و الصفار عن الإمام «عليه السلام» لم يترتب على المخبر به أعني: إخبار المفيد سوى وجوب التصديق؛ لأن نفس السنة - وهو قول الإمام «عليه السلام» - أثر للخبر الأخير الذي يكون بلا واسطة وهو خبر الصفار مثلاً، و حينئذ: فوجوب تصديق خبر الشيخ بمقتضى أدلة الحجية حكم، و نفس خبر الشيخ و المخبر به وهو خبر المفيد و أثره الشرعي - وهو وجوب تصديقه - موضوع؛ إذ المفروض: وجوب تصديق خبر المفيد أيضاً بمقتضى

أدلة الحجية، وأنه لا أثر لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع؛ إذ موضوع الحكم هو: تصديق العادل المقيد بكونه بلحاظ أثر، وهو ليس إلا وجوب التصديق، فيلزم ما ذكرنا من اتحاد الحكم والموضوع وهو باطل؛ بل محال؛ لكونه مستلزما لتقدم الحكم على الموضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه. هذا تمام الكلام في الإشكال الأول.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال...» الخ، وهو لزوم إيجاد الموضوع بالحكم مع أنه لا بد من وجود الموضوع قبل الحكم؛ لئلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع.

توضيح ذلك من طريق الاستدلال بالقياس الاستثنائي بأن يقال: لو شمل دليل الحجية - أي: صدق العادل - الوسطة لزم تقدم الحكم على موضوعه، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن خبر المفيد في المثال المذكور يتحقق بسبب وجوب تصديق خبر الشيخ عن المفيد، ثم يصير خبر المفيد عن الصدوق موضوعا لوجوب التصديق بعد تحققه به، فيكون الحكم سببا و محققا لموضوعه، فيلزم كونه متقدما على الموضوع، حتى يكون سببا لتحقيقه وهو نفس تقدم الحكم على الموضوع، وهو تال باطل، وبطلانه لا يحتاج إلى بيان، إذ الحكم يجب أن يكون متأخرا عن الموضوع تأخر المعلول عن علته، فيكون تقدمه على الموضوع مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وهو محال باطل.

وهناك وجه ثالث، وهو: لزوم اتحاد الحكم والأثر؛ إذا لو شمل دليل الحجية خبر الشيخ عن المفيد لكان معناه: وجوب ترتب الأثر على ما أخبر به الشيخ وهو خبر المفيد، والمفروض: أنه ليس هناك أثر سوى وجوب تصديق المفيد، فيلزم اتحاد الحكم والأثر وهو باطل؛ لما عرفت من أن الأثر الشرعي يجب أن يكون موجودا قبل الحكم بوجوب التصديق؛ ليكون الحكم لأجل ذلك الأثر، وليس هناك أثر شرعي في سلسلة الرواة؛ إلا للخبر الأخير وهو خبر الصفار عن الإمام «عليه السلام» بوجوب شيء أو حرمة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى «الدراية».

قوله: «بواسطة» خطأ، والصواب أن يقال: «بواسطتين أو وسائط»؛ وذلك لأن مناط الإشكال في أخبار الوسائط، وهو عدم الأثر الذي هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود في خبر الوسطة كزرارة الراوي عن الإمام «عليه السلام»؛ لأنه إذا نقل زرارة كلامه «عليه

من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما (1) كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؟ لأنه (2) وإن كان أثرا شرعيا لهما، إلا إنه (3) بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم (4)؛ لو أنشئ هذا الحكم ثانيا؛ فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضا، حيث إنه السلام» للصفار مثلا، فيكون لخبر زرارة أثر شرعي، وهو قول الإمام «عليه السلام»، فيشملة دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف، كسائر الموضوعات ذوات الآثار.

=====

إلا أن يقال: إن المراد هو الوساطة بين الراوي عن الإمام «عليه السلام» وبيننا؛ لا بينه «عليه السلام» وبيننا.

(1) متعلق بالحكم في قوله: «كيف يمكن الحكم؟» أي: كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب في مورد يكون المخبر به خبر العدل أو عدالة الراوي؟

وبعبارة أخرى: إذا كان المخبر به خبر عدل كالمفيد، أو عدالة مخبر، فلا يمكن ترتيب هذا الأثر عليه، بمعنى: الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر - الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر - وذلك كخبر الصدوق الثابت بقول المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثني المفيد»، فإن المخبر به هو قول المفيد: «حدثني الصدوق»، وهذا خبر عدل لا أثر له إلا وجوب التصديق الثابت، هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر وهو الشيخ «قدس سره».

«أو عدالة المخبر»، كما إذا أخبر معلوم العدالة بعدالة بعض المؤرخين كصاحب ناسخ التواريخ، أو أبي مخنف أو نحوهما، فإن عدالة أمثالهما لا أثر لها إلا وجوب التصديق والبناء على صدقهم في نقلهم.

(2) أي: لأن وجوب تصديق خبر العدل وإن كان أثرا شرعيا لخبر العدل و عدالة المخبر، إلا إنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

(3) أي: إلا إن وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل، المستفاد من أدلة الحجية.

والمتمحصل: أنه يلزم أن يكون وجوب التصديق موضوعا و حكما، وهذا هو معنى اتحاد الحكم والموضوع.

(4) استدراك على لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

و حاصل الاستدراك: أن محذور وحدة الحكم والموضوع يندفع فيما إذا تعدد

صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر.

=====

الإنشاء، حيث إن وجوب التصديق الذي أنشئ أولاً- يصير موضوعا للوجوب المنشأ ثانيا، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع. نعم، يلزم اتحادهما نوعا و هو غير قادح.

### و لإثبات اختلاف الحكم عن الموضوع ثلاثة طرق:

1 - بالقضية الخارجية: بأن يكون «صدق العادل» قضية خارجية، بتقريب: أنه ينشأ وجوب التصديق لخبر الشيخ، حيث قال: «حدثني المفيد»، فيقال: «صدق العادل» أعني:

الشيخ، ثم ينشأ وجوب التصديق لخبر المفيد عن الصدوق، فيقال: «صدق العادل» أعني: المفيد، ثم ينشأ وجوب التصديق لخبر الصدوق فيقال: «صدق العادل» أعني:

الصدوق إلى آخر السلسلة، فلا- يلزم اتحاد الحكم و الموضوع لتعدد كل منهما؛ إذ كل حكم لاحق يكون أثرا و موضوعا للحكم السابق؛ لأن الحكم السابق إنما هو بلحاظ الحكم اللاحق، فوجوب تصديق خبر الشيخ إنما هو بلحاظ ترتب وجوب التصديق على ما هو المخبر به بخبره، و هو خبر المفيد. و هكذا.

2 - بالقضية الحقيقية: بأن يكون «صدق العادل» قضية حقيقية، بتقريب: أن الموضوع في القضية الحقيقية هو مفروض الوجود في طول الزمان، فمعنى «صدق العادل» «كلما وجد خبر و كان مخبره عادلا و جب تصديقه»، فينحل الحكم - و هو:

وجوب التصديق - إلى أحكام متعددة بمقدار تعدد موضوعاتها، فهناك وجوبات متعددة بعدد الأخبار و هي الوسائط، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ ما أخبره المفيد، فيصير خبر المفيد موضوعا لوجوب التصديق، و يثبت بوجوب تصديق المفيد ما أخبره الصدوق، فيصير خبر الصدوق موضوعا لوجوب التصديق. و هكذا إلى أن ينتهي إلى قول المعصوم «عليه السلام»، حيث يترتب الحكم الشرعي على وجوب تصديق الخبر الأخير، و هو خبر الصفار عن الإمام «عليه السلام».

3 - بالقضية الطبيعية: بأن يكون «صدق العادل» قضية طبيعية؛ بأن يكون الملحوظ في كل من الموضوع و الأثر هو الطبيعة أعني طبيعة الأثر و طبيعة الخبر، فيكون الملحوظ موضوعا لوجوب التصديق هو طبيعة الأثر المتقدمة رتبة على الوجوب المدلول عليه بأدلة الحجية و منها: آية النبأ. فإذا صارت الطبيعة موضوع الأثر سرى حكمها - و هو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - إلى أفرادها التي منها نفس وجوب التصديق، فليس الملحوظ موضوعا فرد الطبيعة - أعني: نفس وجوب التصديق - حتى يتحد

الموضوع و الحكم، فالمتقدم هو الطبيعة، و المتأخر هو الفرد.

فقضية «صدق العادل» نظير «كل خبري صادق»، فإن هذه القضية طبيعية شاملة لنفس هذه الجملة أيضا؛ إذ المراد ب «كل خبري» طبيعة الخبر، و من المعلوم: شمولها لنفس هذه القضية كشمولها لسائر إخباراته.

و الحاصل: أن إشكال اتحاد الحكم و الموضوع إنما يلزم إذا جعل «صدق العادل» قضية خارجية واحدة، ترتب الحكم الواحد فيها على خصوص أفراد الموضوع الموجودة في الخارج فعلا بلحاظ نفس ذلك الحكم.

و أما إذا جعل قضية حقيقية: ترتب الحكم فيها على طبيعة الموضوع - و منها يسري إلى أفرادها الخارجية المحققة أو المقدرة - فلا يلزم الإشكال المذكور. هذا ما أشار إليه بقوله: «و يمكن الذب عن الإشكال». الصواب أن يقال: و يمكن دفع الإشكال؛ لأن الذب عن الشيء هو حفظه و الدفع عنه؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 458».

بقي الكلام في الجواب عن إشكال كون الحكم مثبتا و محققا لموضوعه.

توضيح ذلك بعد مقدمة: و هي أن ثبوت الحكم لفرد من العام تارة: يكون واسطة في الثبوت لفرد آخر منه، و أخرى: يكون واسطة في الإثبات.

و الأول: مثل قول القائل بعد إخباره بألف خبر: «كل خبري صادق»، فيشمل هذا الخبر كل ما أخبره قبله، و لا يشمل نفسه؛ لأن الحكم فيه و هو «صادق» يكون واسطة في الثبوت لهذا الخبر، أي: يكون علة له؛ إذ الخبر المركب من الموضوع و المحمول لا يتحقق إلا بهما معا؛ لا بالموضوع فقط، فلا بد من ضم المحمول و هو «صادق»، فيلزم من شموله نفسه تقدم الشيء على نفسه.

الثاني: ما إذا كان الحكم لبعض الأفراد واسطة في الإثبات لفرد آخر - كما نحن فيه، حيث يكون ثبوت الحكم لخبر الشيخ سببا للعلم بفردية خبر المفيد - لكان شاملا لفرد آخر أيضا.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن ثبوت الحكم - أعني: وجوب التصديق - لخبر الشيخ يكون سببا للعلم بفردية خبر المفيد من دون أن يكون سببا لفرديته و تحققه في الواقع، و يكون الواسطة في الإثبات لا في الثبوت، فلا يلزم من شمول الحكم خبر المفيد محذور إيجاد الموضوع بالحكم؛ إذ خبر المفيد يكون ثابتا في الواقع، مع قطع النظر عن الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ، فيكون الموضوع - و هو خبر المفيد - ثابتا في الواقع

ويمكن الذب (1) عن الإشكال: بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر؛ بل بلحاظ أفراده، وإلا (2) فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية (3) حكم الطبيعة إلى أفراده (4)، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافا إلى القطع (5) بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أي:

=====

قبل الحكم، فلا يلزم كون الحكم مثبتا للموضوع.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة إلى أن الإشكال إنما هو في الإنشاء الأول؛ إذ لا مصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر إلا نفس وجوب التصديق الجائي من قبل مثل الآية؛ وإلا فلو فرض صحته فلا مانع من شمول الوجوب الثاني له، وبه يندفع إشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبة إلى خبر الوساطة والخبر الحاكي عنه، ضرورة: أن وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذ غير وجوب تصديق الخبر المحكي به، فلا يلزم الاتحاد؛ كما في «منتهى الدراية»، ج 4، ص 458.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

## دفع الإشكال

(1) هذا جواب عن إشكال لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

وحاصل ما أجاب به عنه: أن الأثر الشرعي الملحوظ موضوعا لوجوب التصديق ومصححا له إن كان مصاديق الأثر وأفراده، توجه الإشكال المذكور؛ إذ لا يمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه؛ لأن هذا الوجوب الشخصي الملحوظ موضوعا لا يتأتى إلا من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعا وحكما لنفسه؟ وإن كان هو طبيعة الأثر فلا يرد الإشكال كما عرفت توضيح ذلك.

(2) أي: وإن لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر - بل كان بلحاظ الطبيعة - لم يلزم إشكال اتحاد الحكم والموضوع.

(3) مفعول مطلق نوعي لقوله: يسري، وضمير «إليه» راجع على الأثر المراد به الحكم بوجوب التصديق، وحاصله: أنه يسري حكم طبيعة وجوب التصديق إلى أفراد وجوب التصديق سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها، يعني: أن كل فرد من أفراد وجوب التصديق يصير موضوعا لوجوب تصديق العادل؛ لسراية حكم الطبيعة - وهو الموضوعية - إلى أفرادها، وهي الآثار التي يكون وجوب التصديق منها.

(4) الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى «الطبيعة».

(5) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الإشكال المذكور حسب ما هو ظاهر كلام المصنف.



وجوب التصديق - بعد تحققه (1) بهذا الخطاب؛ وإن كان (2) لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم (3) القول بالفصل بينه (4) وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو (5) خبر العدل ولو (6) بنفس الحكم في الآية. فافهم (7).

=====

و توضيحه: أن المناط في شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعي، من دون تفاوت بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غاية الأمر: أن دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأول - أعني: وجوب التصديق - لفظاً؛ للزوم محذور الاتحاد، ولكن يشمله مناطاً، ومن المناط يستكشف تعدد الإنشاء كاستكشافه من كون القضية طبيعية؛ كما هو مقتضى الوجه الأول، ومن المعلوم: أن المناط في شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعي.

(1) أي: بعد تحقق الأثر - وهو وجوب التصديق - بآية النبا الدالة على اعتبار خبر العادل.

(2) وإن كان لا يمكن أن يكون الأثر - وهو وجوب التصديق - ملحوظاً وشاملاً لوجوب التصديق لفظاً؛ لأجل محذور اتحاد الحكم والموضوع؛ ولكن يشمله مناطاً كما عرفت.

(3) إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإشكال.

وحاصله: أنه لم يوجد قول بالفصل بين وجوب التصديق وبين غيره من الآثار في وجوب ترتيبه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعي على خبره؛ وإن كان هو وجوب تصديقه.

(4) أي: بين الأثر المذكور - وهو وجوب التصديق - وبين سائر الآثار؛ كجواز الائتمام وتحمل الشهادة وقبولها عند أدائها، وغيرها من آثار العدالة.

(5) أي: الموضوع الذي صار أثره الشرعي وجوب التصديق هو خبر العدل.

(6) قيدل «صار أثره»، أي: لو كانت صيرورة أثره الشرعي وجوب التصديق بسبب نفس وجوب التصديق، المستفاد من الآية الشريفة، فوجوب التصديق الذي صار موضوعاً يكون نظير جواز الائتمام بالعدل في موضوعيته؛ لوجوب تصديق العادل الذي أخبر بعدالة زيد، ولا فرق في وجوب ترتيب هذه الآثار بين أثر وأثر آخر.

(7) لعله إشارة إلى أن عدم القول بالفصل راجع على الإجماع، والإجماع، غير حجة في المقام؛ لاحتمال كون مدركه أحد الوجهين المتقدمين أو العلم به، فلا يكون دليلاً على حدة.

و لا يخفى: أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك (1) للإشكال (2) في خصوص الوسائط (3) من الأخبار؛ كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً، بأنه (4) لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد.

فكيف (5) يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له.....

=====

وبعبارة أخرى: أن الإجماع إذا كان مدركياً لا يكون حجة. أو إشارة إلى أن أدلة الحجية أعني: «صدق العادل» يدل على وجوب ترتيب الأثر الشرعي، الثابت للمخبر به الواقعي قبل هذا الأثر، أعني: وجوب تصديق العادل لا ترتيب هذا الأثر.

(1) أي: بما ذكر من الوجوه الثلاثة المتقدمة في دفع الإشكال.

(2) «للإشكال» متعلق بقوله «لا مجال».

(3) يعني: - بعد دفع الإشكال المذكور عن الأخبار الواسطة بجميع مراتبها - لا مجال لإيراده على خصوص الوسائط، دون مبدأ سلسلة السند ومنتهاها؛ بأن يقال: إن الإشكال لا يرد على مبدأ السلسلة كالشيخ الطوسي «قدس سره»؛ لأنه يخبرنا عن حس، و لا على منتهاها كالصفار لترتب الأثر الشرعي - وهو حكم الإمام «عليه السلام» - عليه؛ بل يرد على ما بين المبدأ والمنتهى، فهو مختص بالوسائط، وهم ما بين من روى عن الإمام «عليه السلام» كالصفار مثلاً، وبين الشيخ الطوسي «قدس سره»، فإن ثبوت خبر المفيد وغيره إنما هو بالتعبد - أي بوجوب تصديق خبر الشيخ - فيتحد الحكم والموضوع، كما أنه لا أثر له غير وجوب التصديق الآتي من قبل الآية الشريفة.

(4) متعلق ب «للإشكال» وبيان له، وضميره راجع على خبر الصفار.

وحاصل الإشكال: أن أدلة الحجية - كآلية ونحوها - لا تشمل الخبر مع الواسطة؛ إذ بوجوب تصديق الشيخ المستفاد من «صدق العادل» - المدلول عليه بآية النبأ - يثبت «حدثني المفيد» تعبداً، فهذه الجملة - أعني: «حدثني المفيد» قد تولدت من «صدق العادل»، فهي متأخرة عنه، فلا يمكن أن يشملها «صدق العادل»؛ لأن مقتضى شموله لها ترتبه عليها، وهو يقتضي تقدمها عليه؛ لأنها تكون بمنزلة الموضوع للحكم المستفاد من «صدق العادل»، والموضوع مقدم رتبة على الحكم، فلو شمل «صدق العادل» المستفاد من الآية الأخبار الواسطة لزم تقدم الحكم على الموضوع، ومن المعلوم: استحالته؛ لتأخر الحكم عن الموضوع رتبة.

(5) هذا هو منشأ الإشكال، وهو استحالة تولد الموضوع - أعني نفس خبر العدل كخبر المفيد - من الحكم، أعني: وجوب التصديق، فالإشكال حينئذ يكون من جهة

أيضا (1)، و ذلك (2) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت: من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو (3) القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطا (4)؛ وإن لم يشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل (5)، فتأمل جيدا.

ومنها: آية النفر، قال الله «تبارك وتعالى»: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ عَلَيْهِمُ الْحُكْمُ لَوْجُدَ الْمَوْضُوعُ وَلَوْ تَعَبَدَا، وَمَا يَتَوْلَدُ مِنْهُ الْمَوْضُوعُ كَيْفَ يَكُونُ حَكْمًا لَهُ؟ وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: كَيْفَ يَكُونُ «صَدَقَ الْعَادِلُ» حَكْمًا لَمَا يَتَوْلَدُ مِنْهُ وَهُوَ «حَدَّثَنِي الْمَفِيدُ»؟»

=====

(1) يعني: ككونه محققا لموضوعيته، وبتعبير آخر: وجوب التصديق - الذي يحقق خبرية خبر الصفار مثلا ويجعله موضوعا - لا يمكن أن يكون بنفسه حكما له أيضا، وحق العبارة أن تكون هكذا: «المحقق لخبر الصفار مثلا حكما له تعبدا أيضا».

(2) تعليل لقوله: «لا مجال»، ودفع للإشكال المزبور على خصوص الوسائط وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 464» - أن ما تقدم من الوجوه الثلاثة في الجواب عن الإشكال المزبور جار بعينه هنا؛ لأن منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعا لوجوب التصديق، دون ما إذا كان الملحوظ طبيعة الأثر، فإذا لوحظت طبيعة الأثر موضوعا لم يرد الإشكال؛ لأن طبيعة الأثر لا تكون ناشئة من نفس الحكم بوجوب التصديق، حتى يلزم محذور اتحاد الحكم والموضوع.

كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبة على ما أخبر به العادل، وبين هذا الأثر أعني: وجوب التصديق. هذا مضافا إلى عدم القول بالفصل في ترتيب الآثار بين أثر وأثر آخر.

(3) متعلق بقوله: «الحاكي»، والمراد بالخبر هنا: «صدق العادل» المستفاد من آية النبأ.

(4) أي: شمول الحكم في الآية للخبر الحاكي مناطا؛ وإن لم يشمل الخبر الحاكي لفظا كما هو مقتضى الوجه الثاني.

(5) كما هو مقتضى الوجه الثالث. و حاصل عدم القول بالفصل: أنه كل من قال بحجية أحدهما قال بحجية الآخر، فالتفكيك بينهما بأن يكون الخبر بدون الوسطة حجة، والخبر مع الوسطة ليس حجة خرق للإجماع المركب.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان أمرين أحدهما: شأن نزول الآية. قال الطبرسي «قدس سره»: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله «صلى الله عليه وآله» في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به، فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله»، وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب رسول الله «صلى الله عليه وآله» وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية.

و ثانيهما بيان محل النزاع في مفهوم الشرط فيقال: إن للشرط مفهوم إذا لم يكن مسوقاً لبيان تحقق الموضوع؛ بأن يكون الموضوع في القضية الشرطية باقياً عند انتفاء الشرط، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه».

هذا بخلاف الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فلا مفهوم له، فمحل النزاع هو القسم الأول لا القسم الثاني.

2 - تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر الواحد هو: أن يكون الموضوع هو النبا المفروض وجوده على نحو القضية الحقيقية، و الشرط مجيء الفاسق به، و الجزاء وجوب التبين، فلا يكون الشرط حينئذ مسوقاً لبيان تحقق الموضوع؛ إذ لا ينتفي الموضوع عند انتفاء الشرط. فلا يرد عليه ما قيل: من أن الشرط في هذه القضية الشرطية لبيان تحقق الموضوع.

هذا بخلاف ما إذا كان الموضوع هو نبا الفاسق كما هو المشهور، فلا مفهوم له لكونه مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم صحة التردد بين عدم مفهوم للشرط - حين كونه لبيان تحقق الموضوع - وبين كون مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع؛ بل المتعين هو عدم المفهوم للشرط.

و يمكن أن يكون للشرط مفهوم حتى على فرض كونه مسوقاً لبيان تحقق الموضوع بأن يقال: إن وجوب التبين منحصر في خبر الفاسق، فينتفي عند وجود موضوع آخر و هو خبر العادل.

«فتدبر» لعله إشارة إلى أن الظاهر من القضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع هو: بيان الموضوع فقط، فتكون بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على المفهوم.

3 - الإشكال على مفهوم آية النبأ: بعموم التعليل فيقال في تقريب الإشكال: إن المفهوم في الآية الشريفة على تقدير ثبوته وإن كان دالا على حجية خبر الواحد الغير المفيد للعلم؛ إلا أنه معارض لعموم التعليل أعني: قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، فإن مقتضى عموم التعليل عدم حجية الخبر الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به؛ ولو كان المخبر عادلا؛ لأن الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع مشترك بين خبري العادل والفاسق، وعموم التعليل يقدم على المفهوم؛ لكونه أقوى منه لأجل كونه منطوقا، والمنطوق أقوى من المفهوم.

و حاصل الجواب عن هذا الإشكال: هو أن مبنى الإشكال المذكور على أن تكون الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع المشترك بين خبري العادل والفاسق، وأما إذا كانت الجهالة بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل: فلا يرد الإشكال؛ لأن العمل بخبر العادل ليس عن سفاهة، فلا يجب التبين، فيكون حجة من دون التبين، والعمل بخبر الفاسق من دون التبين يكون عن سفاهة، فلا يجوز من دون التبين.

4 - إشكال عدم شمول أدلة حجية أخبار الآحاد للروايات الحاكية لقول الإمام «عليه السلام» بواسطتين أو وسائط: بتقريب: أن قسارى مفاد أدلة الحجية على اختلافها هي قضية واحدة، وهي: «صدق العادل»، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع في الوسائط؛ إذ يلزم أن يكون وجوب التصديق بلحاظ وجوب التصديق، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد، والمفيد عن الصدوق، والصدوق عن الصفار، والصفار عن الإمام «عليه السلام» لم يترتب على المخبر به بخبر الشيخ - وهو خبر المفيد - سوى وجوب التصديق؛ لأن قول الإمام وهو السنة أثر للخبر الأخير، وحينئذ: فوجوب تصديق خبر الشيخ بمقتضى «صدق العادل» حكم، ونفس خبر الشيخ والمخبر به - وهو خبر المفيد - وأثره الشرعي - وهو وجوب تصديقه - موضوع، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع، وهو باطل لكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه.

5 - إشكال لزوم إيجاد الموضوع بالحكم: لأن خبر المفيد إنما يتحقق بوجوب تصديق خبر الشيخ، ثم يصير موضوعا لوجوب التصديق، و ليس هذا إلا إثبات الموضوع بالحكم.

و الجواب عن كلا الإشكاليين حاصل بعد فرض «صدق العادل» قضية حقيقية، التي يكون موضوعها مقدر الوجود، فالحكم فيها ينحل إلى أحكام متعددة بمقدار عدد

طَائِفَةٌ (1) الآية، وربما يستدل بها (1) من وجوه:

أحدها: إن كلمة «لعل» وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا إن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن الوسائط، فهناك وجوبات متعددة، فمع تعدد كل من الحكم والموضوع لا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، ولا إيجاد الموضوع بالحكم.

=====

وإن شئت فقل في الجواب عن الإشكال الثاني وهو إيجاد الموضوع بالحكم: بأن خبر الشيخ واسطة في الإثبات بالنسبة إلى خبر المفيد، يعني: سبب للعلم به ولا واسطة في الثبوت، أي: علة ثبوته وجوده في الواقع؛ إذ خبر المفيد موجود في الواقع قبل الحكم.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بمفهوم آية النبأ على حجية خبر الواحد للإشكال عليه. وما ذكره المصنف من وجوه الجواب لا يتجاوز عن الفرض والتقدير.

## في آية النفر

### تقريب الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد

(1) أي: يستدل بآية النفر من وجوه.

والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على أمور:

منها: أن يكون المراد من النفر: النفر إلى طلب العلم، وتعلم الأحكام الشرعية؛ لا النفر إلى الجهاد.

ومنها: أن يكون المراد من الإنذار: إنذار كل واحد من النافرين قومه؛ لا إنذار مجموعهم - مجموع القوم - حتى يقال: إن إخبار المجموع للمجموع يفيد العلم، فيخرج عن محل الكلام.

ومنها: أن يكون المراد من الحذر: الحذر العملي لا مجرد الخوف النفساني، بمعنى:

وجوب التحذر والعمل على كل شخص عقيب إنذار كل منذر، سواء حصل من قوله العلم أم لا، فيثبت حجية قول المنذر.

ومنها: أن يكون الحذر بالمعنى المذكور واجبا عند إنذار المنذر. وتحقق هذه الأمور غير الأمر الأخير واضح.

أما الأمر الأول: فقد صرح به بعض المفسرين، حيث قال: إن المراد بالنفر: هو النفر إلى طلب تعلم الأحكام الشرعية.



و أما الثاني: فلأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، أي: تقسيم الأفراد على الأفراد، فمثلا: إذا جاء أمر لألف رجل مسلم بقتل ألف رجل كافر: كان معناه أن كل رجل مسلم يقتل كافرا، فيكون معنى قوله تعالى: لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ أَي: لينذر كل واحد من النافرين قومه، كما هو مقتضى العادة؛ لأن النافرين للتفقه بعد تعلّم الأحكام لا يجتمعون عادة في محل واحد ليرشدوا الناس مجتمعين؛ بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يخصه من البلد و الوطن، ثم يرشد من حوله من الناس.

و أما الأمر الثالث: فلأن ظاهر الحذر: هو أخذ المأمّن من الهلكة والعقوبة، و هو العمل لا مجرد الخوف النفساني، فيكون المراد من الحذر: هو العمل، و إنما الكلام في الأمر الرابع، و هو إثبات وجوب الحذر، و قد أشار إليه بقوله: أحدها، ثانيها، ثالثها.

و حاصل الكلام في المقام: أن إثبات وجوب الحذر يمكن بأحد وجوه:

الوجه الأول: من جهة كلمة «لعل».

الوجه الثاني: من جهة لزوم لغوية وجوب الإنذار لو لا وجوب الحذر.

الوجه الثالث: من جهة جعل الحذر غاية للواجب.

و أما توضيح الوجه الأول: فيتوقف على مقدمة و هي: إن كلمة «لعل» فيها قولان:

الأول: - و هو المشهور - أنها حقيقة في إنشاء الترجي الحقيقي، الذي معناه: إظهار الرغبة في الشيء مع الجهل بمستقبله، و عدم القدرة عليه فعلا، و هذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

الثاني: - و هو مختار المصنف - أنها حقيقة في الترجي الإيقاعي الإنشائي، غاية الأمر:

الاختلاف في مرحلة الداعي بمعنى: أن الداعي قد يكون هو الترجي الحقيقي، و قد يكون هو محبوبية العمل.

و أما إذا وقعت كلمة «لعل» في كلامه تعالى: فيستحيل أن يكون الداعي هو الترجي الحقيقي، فلا بد من أن يكون الداعي هو المحبوبة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كلمة «لعل» الواردة في آخر الآية في قوله تعالى:

لَعَلَّهُمْ يَحَذَرُونَ لا- يمكن أن يراد بها الترجي الحقيقي على كلا القولين؛ لما عرفت من: استحالته على الله تعالى، فيراد بها الدلالة على محبوبية العمل، فكلمة «لعل» حينئذ: تكون مستعملة بداعي محبوبية التحذر.

و إذا ثبتت محبوبية التحذر: ثبت وجوبه شرعا و عقلا.



يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا؛ لعدم الفصل، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه عدم حسنه؛ بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها (1): أنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية (لولا) التحضيضية، وجب التحذر؛ وإلا لغى وجوبه.

=====

«أما شرعا»: فلإجماع المركب، فإن كل من قال بمحبوبيته قال بوجوبه؛ لأن الأمة بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا، وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه، فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه قول بالفصل وخرق للإجماع المركب.

«و أما عقلا»: فلأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه؛ لأنه إما أن يكون هناك مقتض للعقاب أو لا، فإن كان مقتض للعقاب: وجب الحذر وإلا لم يحسن أصلا؛ بل لا يمكن الحذر بدون المقتضي أصلا. وهذا التقريب مشترك بين من يذهب إلى أن «لعل» موضوعة للترجي الحقيقي، كما هو ظاهر المشهور، وبين من يذهب إلى أنها موضوعة للترجي الإيقاعي الإنشائي؛ إلا إن الداعي هنا هو مجرد المحبوبة وكيف كان؛ فالنتيجة هي وجوب الحذر بمعنى العمل بقول المنذر. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فلأن النفر واجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضية، فإن التحضيض هو الطلب بعث وإزعاج؛ لأن حروف التحضيض - وهي لولا، لوما، هلا- إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحث والترغيب عليه، وإذا دخلت على الماضي - كما في الآية - أفادت الذم والتوبيخ على تركه، ومن المعلوم: إنه لا يحسن الذم والتوبيخ على ترك شيء إلا أن يكون واجبا، فلا بد من أن يكون النفر واجبا لتوجه الذم على تركه، فإذا وجب النفر وجب الإنذار؛ لكونه غاية للنفر الواجب.

وإذا وجب الإنذار وجب التحذر والقبول من المنذر؛ وإلا لغى وجوب الإنذار، فالحاصل هو: وجوب الحذر.

(1) أي: ثاني تلك الوجوه التي استدلت بها على حجية خبر الواحد من الآية الكريمة وقد ذكرنا توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

و أما الوجه الثالث: فلأن التحذر قد جعل غاية للإنذار في الآية الكريمة وهو واجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون التحذر واجبا.

«و الفرق» بين هذا الوجه وسابقه: أن في الوجه السابق أثبت المستدل وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، وأثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب

ثالثها (1): أنه جعل غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة ويشكل (2) الوجه التحذر والقبول؛ وإلا لغى وجوب الإنذار.

=====

وفي هذا الوجه قد أثبت وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، وأثبت وجوب التحذر أيضا؛ لكونه غاية للإنذار الواجب.

(1) أي: ثالث وجوه الاستدلال بأية النفر، وقد عرفت توضيح ذلك. وحاصل ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 470» من الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة: أن الوجه الأول:

ناظر إلى دعوى الملازمة بين محبوبة الحذر عند الإنذار، وبين وجوبه شرعا وعقلا.

و الثاني: ناظر إلى لزوم لغوية وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر.

و الثالث: إلى دعوى الملازمة بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر؛ لكونه غاية للإنذار؛ كوجوب نفس الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب.

وهذه الثلاثة ذكرها المصنف ثم استشكل فيها.

(2) توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجه الأول لإثبات وجوب الحذر يرجع إلى شقين:

الشق الأول: هو التلازم بين محبوبة الحذر وحسنه، وبين وجوبه عقلا.

و الشق الثاني: هو التلازم بينهما شرعا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الملازمة العقلية بينهما لا تكون ثابتة مطلقا؛ بل إذا كان الحذر عن العقوبة لا عن الملاك أعني: فوت المصلحة أو الابتلاء بالمفسدة؛ لأن الحذر عن العقوبة إنما هو لوجود المقتضي له وهو تنجز التكليف بقيام حجة على ثبوته، سواء كان علما أو علميا.

وأما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف: فالملازمة بين حسن الحذر و وجوبه عقلا ممنوعة؛ وذلك لعدم العقوبة عند عدم تنجز التكليف؛ لكون العقوبة حينئذ بلا بيان؛ إذ لا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبة المولى لها وإن كان حسنا؛ بل مقتضى البراءة العقلية في الشبهات البدوية عدم وجوب الحذر ولو علم العبد بالملاك؛ إذ مجرد علمه بالملاك لا يوجب الإتيان بما فيه الملاك.

و كيف كان؛ فمجرد حسن الحذر لا يلازم عقلا وجوبه؛ لكونه لازما أعم، ضرورة:

حسن الحذر في الشبهات البدوية، مع عدم وجوب الحذر فيها قطعا.

هذا تمام الكلام في ردّ الشق الأول، وهي الملازمة العقلية بين حسن الحذر و وجوبه.

وأما، رد الشق الثاني: وهي الملازمة بينهما شرعا، وهي عدم الفصل بين حسن الحذر

الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع، وعدم الوقوع في محذور مخالفته (1) من (2) فوت المصلحة، أو الوقوع في المفسدة حسن (3)، و ليس (4) بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، و لم يثبت هاهنا (5) عدم الفصل، غايته (6): عدم القول بالفصل.

و الوجه (7) الثاني و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تعبداً؛ و وجوبه: فعدم الفصل بين حسن الحذر و وجوبه غير ثابت فيما لم يتم حجة على التكليف، فإن الثابت في المقام عدم القول بالفصل لا عدم الفصل في الواقع؛ إذ لعل في الواقع فصل لم يقل به أحد.

=====

و كيف كان؛ فدعوى الملازمة الشرعية بين حسن الحذر و بين وجوبه كدعوى الملازمة العقلية بينهما ممنوعة جداً، فحينئذ: يكون الحذر - على تقدير عدم حجية قول المحذر - حسناً من دون أن يكون واجباً. هذا تمام الكلام في الإشكال في الوجه الأول.

(1) أي: مخالفة الواقع.

(2) بيان ل «محذور».

(3) خبر لقوله: «بأن التحذر...».

(4) أي: و ليس التحذر بواجب؛ إذا لم يكن هناك حجة على التكليف كموارد البراءة؛ لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع.

(5) أي: في صورة عدم قيام الحجة على التكليف. و هذا إشارة إلى نفي الملازمة الشرعية بين حسن الحذر و وجوبه، و اختصاص الملازمة بموارد قيام الحجة على التكليف.

(6) أي: غاية الأمر أو غاية ما ثبت هو: عدم القول بالفصل، و غرضه: أن المجدي في ثبوت الملازمة الشرعية بين حسن الحذر في صورة عدم الحجة على التكليف، و بين وجوبه هو الإجماع على عدم الفصل، و ليس ذلك ثابتاً في المقام؛ بل الثابت فيه هو:

عدم القول بالفصل، و هو غير مفيد؛ إذ ليس ذلك إجماعاً بل المجدي هو: ثبوت عدم الفصل.

و كيف كان؛ فالمحصل من الإجماع غير حاصل، و المنقول منه غير تام؛ بل لا يكون حجة خصوصاً فيما إذا كان محتمل الاستناد.

(7) عطف على الوجه الأول أي: و يشكل الوجه الثاني و الثالث.

و حاصل الإشكال: أن الملازمة بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر في الجملة؛ و إن كانت مسلمة، و لكنها بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر مطلقاً تعبداً، و لو لم يحصل العلم من قول المنذر ليكون مساوقاً لحجية خبر الواحد ممنوعة؛ إذ لا تنحصر فائدة الإنذار

لعدم (1) إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق (2)، ضرورة (3): أن الآية مسوقة لبيان بالتحذر تعبدا، ولعل وجوب الإنذار لأجل أن يكثُر المنذرون، فيحصل العلم من قولهم للمنذرين - بالفتح - فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين - بالكسر - تعبدا.

=====

فالمتحصل: أنه لا تنحصر فائدة الإنذار بوجوب التحذر تعبدا و لو لم يحصل العلم؛ بل يمكن أن تكون فائدته هو حصول التحذر و وجوبه عند حصول العلم بالمنذر به، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم هذا الإشكال مخصوص بالوجه الثاني، فإن المستدل لم يستدل في الوجه الثالث بالملازمة بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر؛ لئلا يكون الإنذار لغوا.

و ما ذكرنا من ترتب الفائدة عليه عند حصول العلم يكفي في عدم لغوية وجوب الإنذار.

و أما في الوجه الثالث: فقد استدل لوجوب الحذر بكونه غاية للإنذار الواجب، و غاية الواجب واجبة.

و يقال في تقريب الإشكال عليه: أنه لا إطلاق يقتضي وجوب التحذر مطلقا أي:

سواء حصل العلم أم لا؛ إذ ليس المتكلم في مقام بيان غايتية الحذر، كي يتمسك بإطلاق الكلام من هذه الجهة؛ بل في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في إثبات الإطلاق في الغاية؛ إذ انعقاد مقدمات الإطلاق من جهة لا ينفع في إثباته من جهة أخرى؛ إذ من المحتمل أن تكون الغاية هو الحذر عند حصول العلم.

هذا مع وجود القرينة على التقييد بحصول العلم؛ إذ الإنذار المطلوب هو الإنذار بأمور الدين التي تعلمها بواسطة النفر، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار وقع بالأمور الدينية من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) تعليل لعدم الانحصار و ضمير «وجوبه» راجع على «التحذر».

(2) يعني: سواء أفاد العلم أم لا حتى يدل على حجية خبر الواحد غير العلمي.

(3) تعليل لنفي الإطلاق، و إشارة إلى دفع توهم.

أما التوهم: فهو أن إطلاق الآية يقتضي عدم اختصاص وجوب الحذر بصورة إفادة الإنذار العلم، فيجب العمل بقول المنذر مطلقا - يعني: سواء حصل العلم بقوله للمنذر - بالفتح - أم لا.

و أما الدفع: فهو أنه لا إطلاق للآية من هذه الجهة، حتى يدل على حجية قول المنذر

وجوب النفر؛ لا لبيان غائية التحذر (1)، ولعل وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل (2) بكونه مشروطا به، فإن النفر (2) إنما يكون لأجل التفقه، وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين «صلى الله عليه وآله وسلم» كي يندروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين (4) في تفسير الآية؛ لكي يحذروا (5) إذا أُنذروا مطلقا؛ إذ الآية غير مسوقة لبيان غائية التحذر، حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة؛ بل مسوقة لبيان وجوب النفر، ومن المعلوم: أنه مع عدم إحراز الإطلاق من جهة لا يمكن التمسك به من تلك الجهة كما قرر في محله، فلعل وجوب الحذر كان مشروطا بما إذا أفاد الإنذار العلم كما هو واضح.

=====

(1) كي يجب التحذر مطلقا حتى في صورة عدم حصول العلم بصدق المنذر.

(2) هذا إشكال ثان على الاستدلال بالآية، تعرض له الشيخ الأعظم أيضا.

ومحصل هذا الإشكال: إحراز عدم الإطلاق في الآية، وظهورها في اشتراط وجوب الحذر بإفادة الإنذار للعلم.

توضيحه: أن ظاهر الآية هو الإنذار بما تفقهوا فيه من معالم الدين، فلا بد أن يكون وجوب الحذر مترتبا على هذا النحو من الإنذار، فما لم يحرز أن الإنذار إنذار بما تفقهوا فيه لم يجب الحذر، ولا يجوز الحكم بوجوبه - عند الشك في أنه إنذار بما تفقهوا فيه أم لا - تمسكا بهذه الآية، لأنه حينئذ تمسك بها مع الشك في الموضوع، وهو غير جائز على ما حرر في محله.

وبالجملة: فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما إذا علم المنذر - بالفتح - أن المنذر - بالكسر - أنذر بما علمه من الأحكام الشرعية، ومع الشك فيه لا يجب التحذر؛ لعدم إحراز موضوعه. وضمير «كونه» في قوله: «لو لم نقل بكونه مشروطا به» راجع على التحذر يعني: لو لم نقل بكون التحذر مشروطا بما أفاد العلم.

(3) بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بإفادة الإنذار للعلم.

(4) متعلق بمحذوف - أي: كأننا هذا التردد بين المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية - والوجهان أحدهما: إن المتفقهين رجَعُوا هم النافرون. والآخر إن المتفقهين هم المتخلفون، فعلى الأول: يرجع ضمير يتفقهون، ولينذروا، رجعوا إلى النافرين، وضمير إليهم، لعلهم إلى المتخلفين، وعلى الثاني، ينعكس الأمر إلا في رجعوا.

(5) أي: يحذر المتخلفون بناء على الوجه الأول، ويحذر النافرون بناء على الوجه

بها، وقضيته (1) إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها (2) كما لا يخفى.

ثم أنه أشكل (3) أيضا: بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا، فلا الثاني، وضمير «بها» راجع إلى معالم الدين.

=====

(1) أي: ومقتضى كون وجوب النفر لأجل التفقه في الدين أنه لا بد من إحراز أن الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذر، وليس هذا إلا اشتراط وجوب التحذر بحصول العلم بأن الإنذار إنذار بمعالم الدين.

(2) خبر «أن الإنذار»، وضميره راجع إلى معالم الدين.

(3) هذا إشكال على أصل الاستدلال بالآية بتقاربيها الثلاثة.

وتوضيحه، يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الإنذار والإخبار، وحاصله: أن الإنذار عبارة عن الإخبار المشتمل على التخويف، والمتوقف على فهم معنى للكلام؛ كي يخوف به، فالإنذار هو الإبلاغ مع التخويف كما في صحاح اللغة (1). هذا بخلاف الإخبار والحكاية من الراوي، فإنه عبارة عن نقل الرواية إلى غيره، من دون إنذار وتخويف.

ثم الإبلاغ مع التخويف يرجع إلى الاجتهاد والاستنباط؛ إذ لو لم يفهم من الخبر حكما تحريما أو وجوبيا لم يخوف عليه، فيختص بالمجتهد والواعظ، حيث صح أن يقال على وجه الافتاء أو الإرشاد: «يا أيها الناس اتقوا الله في شر الخمر، فإنه محرم يوجب استحقاق العقاب»، أو يقال: «من لم يصلّ كان جزاؤه جهنم».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الآية المباركة لا تصلح لإثبات حجية الخبر من حيث كونه خبرا، وإن سلمنا وجوب التحذر مطلقا، وإن لم يفد الإنذار علم المنذر - بالفتح - بصدق المنذر بالكسر - وذلك لأن شأن الراوي نقل الرواية إلى غيره، من دون إنذار وتخويف، والآية إنما تثبت حجية الخبر فيما إذا كان مع التخويف.

ومن المعلوم: أن التوعيد والتخويف شأن الواعظ الذي وظيفته الإرشاد، وشأن المجتهد بالنسبة إلى العوام، فالآية لا تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر؛ بل تدل على اعتباره بما هو إنذار.

فالأولى: الاستدلال بها على اعتبار الفتوى والوعظ والإرشاد، فالتخويف والتحذر يجب على المقلدين عقيب الإفتاء من المجتهدين، وعلى المتعظين والمسترشدين عقيب الوعظ والإرشاد.

ص: 299

دلالة على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمله؛ لا التخويف و الإنذار، إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت (1): لا- يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي «صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام» أو الإمام «عليه السلام» من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

و لا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة (2)، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه (3) أيضا؛ لعدم الفصل بينهما (4) جزما، فافهم (5).

=====

(1) جواب عن الإشكال المتقدم و حاصله: أن الرواة في الصدر الأول كانوا ممن يفهمون معاني الكلمات الصادرة عن المعصومين «عليهم السلام»، نظير نقلة الفتاوى في هذا العصر، فكما يصح التخويف من نقلة الفتاوى، فكذلك يصح من نقلة الروايات، فإذا كان نقل الرواية مع التخويف حجة كان نقلها بدونه حجة أيضا؛ لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الرواية يصير حجة مطلقا، سواء كان مع التخويف أو بدونه و هو المطلوب.

قوله: «كحال» خبر «ليس»، «و من الأحكام» بيان للموصول في «ما تحملوا»، يعني:

أن نقلة الروايات لا يخرجون عن كونهم نقلة؛ كعدم خروج نقلة الفتاوى عن عنوان النقلة بسبب الإنذار.

(2) أي: من غير الصدر الأول، و ضمير «منهم» راجع إلى نقلة الفتاوى.

(3) أي: بدون التخويف، و «أيضا» يعني: ككونه حجة مع التخويف.

(4) أي: بين نقل الراوي مع التخويف، و نقله بدون التخويف.

(5) لعله إشارة إلى إن مقوم الحجية إذا كان هو الإنذار بمدلول الخبر، مع النظر و إعمال الفكر، فلا مجال لتسرية الحكم إلى الخبر من حيث كونه خبرا لاختلاف الموضوع، نعم؛ إن كان التخويف ظرفا للحجية لا مقوما لها: فلا بأس بدعوى عدم الفصل بينهما، أو إشارة إلى أن التخويف أعم من أن يكون بالدلالة المطابقة أو الالتزامية، مثلا: إذا نقل الراوي أن الإمام «عليه السلام» قال: «تجب صلاة الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فإن هذا النقل واجد للإنذار بالدلالة الالتزامية؛ لأن الإخبار عن الملزوم - و هو الوجوب أو الحرمة - إخبار التزاما عن اللازم، و هو استحقاق العقوبة على المخالفة؛ لكنه أخص من المدعى، و هو حجية الخبر مطلقا، سواء كان مفاده حكما إلزاميا

ومنها: آية الكتمان: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا (1) الآية.

=====

أم غيره، و من المعلوم: أن الرواية التي لا- تتضمن حكما إلزاميا ليس فيها إخبار عن العقاب؛ حتى يكون إنذارا، أو إشارة إلى أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب؛ لا على مجرد صحة الإنذار، و من المعلوم: عدم وجوب الإنذار على الرواة من حيث إنهم رواة كعدم وجوبه على نقلة الفتاوى، و المفروض: وجوب الحذر في خصوص ما إذا وجب الإنذار؛ دون ما إذا صح وإن لم يكن واجبا.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - ما يتوقف عليه الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد و هو حسب ما يلي:

الأول: أن يكون المراد من النفر: هو النفر إلى طلب العلم لا إلى الجهاد.

الثاني: أن يكون المراد من الإنذار: إنذار كل واحد من النافرين قومه لا مجموعهم مجموع القوم حتى يفيد العلم.

الثالث: أن يكون المراد من الحذر: هو العمل بقول المنذر لا الخوف النفساني.

الرابع: أن يكون الحذر بمعنى العمل واجبا.

و هذه الأمور ثابتة إلا الأمر الرابع، و هو وجوب الحذر.

2 - إثبات وجوب الحذر بأحد وجوه:

الأول: أن كلمة «لعل» لا يمكن أن يراد بها الترجي الحقيقي في المقام؛ لاستحالتها على الله تعالى، فيراد بها الدلالة على محبوبة العمل، و عليه: فالآية تدل على محبوبة الحذر، و هو ملازم لوجوبه شرعا؛ لعد الفصل، فكلّ من قال بمحبوبيته قال بوجوبه.

وعقلا: لأنه إما أن يكون هناك مقتضى للعقاب أو لا.

فعلى الأول: وجب الحذر، و على الثاني: لم يحسن أصلا.

و هذا التقريب مشترك بين من يذهب إلى أن «لعل» موضوعة للترجي الحقيقي، و قد أريد بها هنا المحبوبة مجازا، كما هو المشهور، و بين من يذهب إلى أنها موضوعة للترجي الإيقاعي الإنشائي و الاختلاف إنما هو بحسب الداعي كما هو مختار المصنف.

الثاني: أن الإنذار واجب بظاهر الآية المباركة؛ لأنه غاية للنفر الواجب، فإذا لم يجب الحذر عند الإنذار كان وجوبه لغوا، فلا بد من الالتزام بوجوب الحذر؛ لئلا يكون الإنذار لغوا.





الثالث: أن التحذر قد جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون التحذر واجبا. هذا خلاصة الكلام في وجوب الحذر.

3 - الإشكال على الوجه الأول: هو منع الملازمة بين حسن الحذر ووجوبه عقلا وشرعا؛ لأن الملازمة عقلا إنما هي فيما إذا كان الحذر عن العقوبة بقيام الحجة على التكليف، فيكون منجزا حتى يكون على مخالفته عقوبة، والمفروض: عدم قيام الحجة على التكليف، فلا ملازمة عقلا بين حسن الحذر ووجوبه؛ وذلك لحسن الحذر من باب الاحتياط، من دون أن يكون واجبا.

وأما عدم الفصل بين حسن الحذر ووجوبه شرعا: فغير ثابت فيما لم يتم حجة على التكليف، فإن الثابت في المقام: هو عدم القول بالفصل؛ لا عدم الفصل في الواقع، ولعل في الواقع فصل لم يقل به أحد، فحينئذ: يكون الحذر حسنا من دون أن يكون واجبا.

4 - الإشكال على الوجه الثاني والثالث:

أما على الوجه الثاني: فلأنه لا تنحصر فائدة الإنذار بوجوب التحذر تعبدا، ولو لم يحصل العلم؛ بل يمكن أن تكون فائدته هو وجوب التحذر عند حصول العلم بالمنذر به.

وأما على الوجه الثالث: فلأنه لا إطلاق يقتضي وجوب التحذر مطلقا، سواء حصل العلم أم لا؛ إذ ليس المتكلم في مقام بيان غائية الحذر، كي يتمسك بإطلاق الكلام من هذه الجهة؛ بل في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في إثبات الإطلاق في الغاية؛ إذ من المحتمل أن تكون الغاية هو الحذر عند حصول العلم.

5 - الإشكال على جميع الوجوه الثلاثة: بأن غاية المدلول الآية المباركة هو حجية الإنذار، وهو الإبلاغ مع التخويف، هذا أجنبي عن حجية خبر الواحد بمعنى: مجرد نقل الرواية إلى الغير من دون أن يكون مشتتملا على التخويف، فالآية لا تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر؛ بل تدل على اعتباره بما هو إنذار، فالتوعيد والتخويف شأن الواعظ في مقام الإرشاد وشأن المجتهد في مقام الإفتاء. فالأولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى.

و خلاصة الجواب عن هذا الإشكال: أن الرواية في الصدر الأول كانوا نظير نقلة الفتاوى في هذا العصر، فكما يصح التخويف من نقلة الفتاوى، فكذلك يصح من نقلة الروايات.

و تقريب الاستدلال بها (1): أن حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا؛ للزوم لغويته بدونه.

=====

فإذا كان نقل الرواية مع التخويف حجة، كان نقلها بدونه حجة أيضا؛ لعدم القول بالفصل بينهما.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب؛ لا على مجرد صحة الإنذار، و من المعلوم: عدم وجوب الإنذار على الرواية من حيث إنهم رواة كعدم وجوبه على نقله الفتاوى، و المفروض: وجوب الحذر في خصوص ما إذا وجب الإنذار، دون ما إذا صح وإن لم يكن واجبا.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية دلالة الآية على حجية خبر الواحد، كما يظهر من وجوه الإشكال من دون الجواب المقنع.

### في آية الكتمان

(1) تقريب الاستدلال بآية الكتمان: يتوقف على أمور:

الأول: أن معاني القرآن عامة شاملة، لا تختص بطائفة دون طائفة، و لا تنحصر بعصر دون آخر، فهذه الآية المباركة و إن كان مورد نزولها علماء اليهود، الذين يكتمون ما كان موجودا في التوراة من البينات و الشواهد الدالة على نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه و آله و سلم»؛ إلا إن ما يستفاد منها من حرمة كتمان الحق لا يختص بهم.

الثاني: هو كون المراد من البينات و الهدى أعم من الأصول و الفروع.

الثالث: أن الروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» حق.

الرابع: أن حرمة الكتمان و وجوب الإظهار ملازم عقلا لوجوب القبول؛ و إلا كان وجوب الإظهار لغوا.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن تقريب هذه الآية على حجية خبر الواحد يكون نظير ما ذكر في آية النفر حيث قلنا هناك: بأن وجوب الإنذار كان يستلزم لوجوب الحذر و العمل بقول المنذر مطلقا، فيقال في تقريب هذه الآية: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار مطلقا، فالآية تدل على حرمة كتمان البينات و الهدى بعد العلم بها، و من جملة البينات و الهدى: هي الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»؛

ص: 303

و لا- يخفى: أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال (1) للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها (2) تنافيهما، كما لا يخفى.

لكنها (3) ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة؛....

=====

إذ المراد من الهدى: كل ما يوجب الهداية. و الأخبار الصادرة عنهم «عليهم السلام» تكون موجبة للهداية، و كذا الأخبار تكون شواهد على تكاليف العباد، فحينئذ: يحرم على الرواة كتمان الروايات بعد سماعها من الأئمة «عليهم السلام»، فيجب القبول و العمل بها مطلقاً عند إظهارهم بالنقل؛ إذ لو لا وجوب القبول عند الإظهار لكان وجوب الإظهار لغوا. هذا ما أشار إليه بقوله: «للزوم لغويته» أي: لغوية وجوب الإظهار، المستفاد من حرمة الكتمان «بدونه» أي: بدون قبول السامع؛ لأنه إنما أمر بالإظهار ليقبل السامع؛ وإلا فما فائدة الإظهار المأمور به.

(1) دفع لما أورده الشيخ - من الإشكاليين الأولين في آية النفر - على الاستدلال بهذه الآية، حيث قال: «و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول؛ و إن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، و لا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً و وجوب العمل بقوله؛ و إن لم يطابق الحق». «دروس في الرسائل، ج 2، ص 83».

و حاصل هذين الإيرادين: هو التشكيك في الإطلاق المثبت لحجية الخبر؛ و إن لم يفد العلم، كما هو المطلوب في حجيته و دعوى استظهار اشتراط الحجية بما إذا أفاد العلم.

و حاصل دفعهما: أنه - بعد تسليم الملازمة العقلية بين وجوب الإظهار و وجوب القبول - لا- مجال لدعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص؛ إذ لا يعقل الإهمال في موضوع حكم العقل؛ لأنه إذا أحرز موضوع حكمه حكمه بنحو الإطلاق؛ و إلا لم يحكم أصلاً.

(2) أي: الملازمة بين الإظهار، و بين وجوب القبول. «تنافيهما» أي: تنافي هذين الإشكاليين.

(3) أي: و لكن الملازمة التي هي قوام دلالة الآية على الحجية «ممنوعة»، و هذا إشكال من المصنف على الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد و حاصله: منع الملازمة؛ لعدم

لعدم (1) انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان (2) لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفتاه وبيّنه، لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة.

=====

انحصار الفائدة في القبول تعبدًا كما هو المطلوب لتثبيت الملازمة، ويتم الاستدلال بها على حجية الخبر غير العلمي؛ لإمكان أن تكون الفائدة في وجوب الإظهار إفشاء الحق وإتمام الحجة؛ لا لأجل حجيته تعبدًا.

(1) تعليل لعدم لزوم اللغوية، وقوله: «فإن اللغوية» تقريب لمنع الملازمة.

(2) الأولى أن يقال: «حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يتضح الحق...» الخ.

فالمتحصل: أنه يجب الإظهار حتى يوضح الحق ويعرفه الناس، وهذا غير قبول خبر الواحد كي يكون حجة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - ما يتوقف عليه الاستدلال بأية الكتمان على حجية خبر الواحد وهي أمور:

الأول: عدم اختصاص حرمة كتمان الحق بعلماء اليهود؛ وإن كان مورد نزول الآية ذمهم لأجل كتمانهم ما في التوراة من شواهد نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم».

الثاني: أن المراد من البيّنات والهدى أعم من الأصول والفروع، فالروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» تكون من البيّنات والهدى، ومن مصاديق الحق الذي يجب إظهاره.

الثالث: أن حرمة الكتمان ووجوب الإظهار ملازم عقلا لوجوب القبول؛ لئلا يكون الإظهار لغوا.

وتقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد - بعد هذه الأمور - أنه يحرم على الرواة كتمان الروايات، فيجب عليهم إظهارها بالنقل إلى غيرهم، ويجب على غيرهم القبول والعمل بها مطلقا؛ لئلا يلزم كون الإظهار بالنقل لغوا.

2 - دفع ما أورده الشيخ من الإشكاليين على الاستدلال بها على الحجية:

الإشكال الأول: الإهمال والسكوت في الآية، والإشكال الثاني: «اختصاص وجوب القبول بالأمر الذي يحرم كتمانها...» الخ.

و حاصل الإيرادين: التشكيك في الإطلاق المثبت لحجية الخبر وإن لم يفد العلم،

و منها: آية السؤال عن أهل الذكر: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1).

و تقريب الاستدلال بها (1) ما في آية الكتمان.

=====

و دعوى استظهار الحجية بما إذا أفاد العلم.

و حاصل الدفع: أنه لا يعقل الإهمال في حكم العقل، و المفروض: هي الملازمة عقلا بين الإظهار و وجوب القبول.

3 - إشكال المصنف على الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: بمنع الملازمة بين الإظهار و وجوب القبول مطلقا تعبدا و ذلك لعدم انحصار الفائدة في القبول تعبدا؛ لإمكان أن تكون الفائدة في وجوب إظهار لأجل إفشاء الحق بين الناس، و إتمام الحجة عليهم. و هذا غير قبول خبر الواحد تعبدا؛ كي يكون حجة.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من الإشكال على الاستدلال بها على الحجية.

## في آية السؤال

(1) أي: بآية السؤال. و الاستدلال بها يتضح بعد بيان أمور:

الأول: أن يكون المراد من أهل الذكر في الآية: مطلق أهل العلم، الشامل لعلماء أهل الكتاب كما هو ظاهرها موردا، و الأئمة «عليهم السلام» كما في الروايات الواردة في تفسير الآية: إن المراد بأهل الذكر هم الأئمة «عليهم السلام» و الرواة و الفقهاء، فأهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، يختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوة الخاصة لنبينا محمد «صلى الله عليه و آله و سلم» يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود و النصارى.

و في زمان الأئمة «عليهم السلام»، بعد النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» يكون المراد منهم الأئمة «عليهم السلام»، فيجب السؤال منهم «عليهم السلام» فيما يتعلق بالأحكام الشرعية.

كما إن أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة إلى الفقهاء، و الفقهاء بالنسبة إلى العوام، و المعنى في الجميع واحد، و إنما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد.

الثاني: أن يكون مورد السؤال أعم من الأصول و الفروع.

ص: 306

وفيه (1): أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم؛ لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها (2): بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة الثالث: أن يكون وجوب السؤال ملازما لوجوب القبول مطلقا تعبدا؛ بأن لا يكون للسؤال فائدة إلا القبول تعبدا.

=====

الرابع: أن يكون حجية الخبر سببا لوجوب السؤال، بمعنى: أن الشارع أوجب السؤال من جهة كون الخبر حجة دون العكس، أي: لم يكن وجوب السؤال و القبول سببا لحجية الخبر حتى يقال: إن مقتضى الآية - حينئذ - هو حجية الإخبار المسبوقة بالأسئلة لا مطلقا.

إذا عرفت هذه الأمور يتضح لك: حجية مطلق الخبر، سواء كان مفيدا للعلم أم لا، و سواء كان مسبوقا بالسؤال أم لا، و هو المطلوب، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال.

(1) أي: الإشكال في الاستدلال بآية السؤال، «أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم»؛ لأن السؤال ظاهر في طلب العلم عما لا يعلم، فالأمر به ظاهر في وجوب تحصيل العلم؛ إذ الظاهر من وجوب السؤال في صورة الجهل - كما يقتضيه قوله تعالى: **إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** - هو كون السؤال لتحصيل العلم و يؤيده قول القائل:

«سل إن كنت جاهلا».

وما قيل من: «إن لكل داء دواء و دواء الجهل السؤال» فإن الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهل، و صيرورة الجاهل عالما، فلا تدل الآية على وجوب الأخذ بقول أهل الذكر تعبدا؛ بل في خصوص صورة إفادة العلم.

فالمتحصل: أن تعليق السؤال على عدم العلم يدل بالدلالة العرفية على كونه لأجل حصول العلم؛ لا لأجل العمل بالجواب تعبدا، و إن لم يفد العلم فلا ربط للآية بالمقام.

(2) أي: على الاستدلال بالآية، أعني: أورد الشيخ في «الرسائل» حيث قال: «إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع رواية من الإمام «عليه السلام»...» الخ.

و حاصل الإيراد: أن الآية - بعد تسليم دلالتها على وجوب القبول تعبدا - تدل على حجية قول أهل العلم؛ لا حجية ما يروي الراوي الذي لا يكون - من حيث كونه راويا - من أهل العلم؛ و ذلك لأن المراد من أهل العلم الذين يجب السؤال منهم ليس مطلق من علم، و لو من طريق الحواس الظاهرية، حتى تشمل الرواة؛ بل المراد بهم: من علم بالأدلة

لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

وفيه (1): أن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأي الإمام «عليه السلام»؛ كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما (2)، و يصدق على السؤال عنهم أنه (3) السؤال عن أهل الذكر و العلم، و لو كان السائل من...

=====

بعد إعمال الفكر و الاجتهاد بما يستفاد منها. و أهل العلم بهذا المعنى هم الفقهاء، فالآية تدل على وجوب حجية الفتوى، و وجوب التقليد؛ لا- على وجوب العمل بالخبر و حجيته بما هو خبر لعارف بألفاظ الإمام «عليه السلام»؛ لعدم صدق أهل العلم عليه؛ لأن أهل العلم يطلق على من علم بالقوة الناطقة، و لا يصدق على من علم بالقوة الباصرة و السامعة.

فالمناسب جعل الآية من أدلة حجية الفتوى لا الرواية.

(1) جواب عن الإيراد المذكور، توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 489» - إن أهل العلم و إن كان لا يطلق اصطلاحا على من علم من طريق الحواس الظاهرية كما في المقام، حيث إن الراوي يعلم كلام المعصوم «عليه السلام» بالسمع، فلا يطلق عليه أهل العلم، و إنما يطلق على خصوص من علم بالقوة الناطقة؛ إلا إن عدة من الرواة كانوا واجدين لمرتبتين: الفتوى و الرواية، فالآية تدل على حجية قوله من حيث إنه من أهل الذكر، و يثبت اعتبار قوله من حيث كونه راويا: بعدم الفصل في اعتبار الرواية بينه و بين من لا يكون إلا راويا، كجملة من الرواة الذين لم يكونوا من أهل الذكر، يعني: كل من قال باعتبار رواية من كان واجدا لمرتبتين قال باعتبار رواية الواجد لمرتبة الرواية فقط.

كما يثبت اعتبار قول الراوي مطلقا بعدم الفصل أيضا بين ما يكون مسبوqa بسؤال، و بين غيره، فإن مقتضى هذه الآية و إن كان حجية قول أهل الذكر - دون الرواة - في خصوص ما يكون مسبوqa بالسؤال، فيكون أخص من المدعى؛ و لكن بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب، و يندفع إشكال الأخصية.

(2) الأولى أن يقال: «أمثالهما». و ضمائر الجمع من قوله: «عنهم» إلى «غيرهم» راجعة على زرارة و محمد بن مسلم و مثلهما.

(3) فاعل «يصدق» أي: يصدق أن السؤال عنهم سؤال عن أهل الذكر.

لا يقال: إن سؤال الجهال عن مثل زرارة يعد سؤالا عن أهل الذكر، أما سؤال مثل محمد بن مسلم عن زرارة أو العكس، مما يكون السائل هو من العلماء لا يكون مشمولا



أضربهم (1)، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا (2)؛ لعدم (3) الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رواه، فافهم (4).

=====

للاية؛ لظهورها في سؤال الجهال من أهل الذكر؛ لا سؤال العلماء منهم، وبذلك تسقط جملة كبيرة من الرواة عن كونها مشمولة للاية؛ إذ الرواة كثير منهم علماء يسأل بعضهم من بعض، ويروي بعضهم عن بعض.

فإنه يقال: لا خصوصية في سؤال الجهال؛ فإن المعيار كون المسئول عنه أهل الذكر، فقوله حجة ولو كان السائل من أمثالهم.

(1) كهشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، وأبان بن تغلب.

(2) يعني: سواء كان في مقام الجواب بما هو راو، أم بما هو مفت، و سواء كان مسبقا بالسؤال أم لم يكن. فالصور أربع.

(3) تعليل لقوله «وجب قبول روايتهم». والحاصل: أن الآية عامة تشمل جميع أخبار المطلاع، سواء كان أهل الذكر من أهل كتاب، أم إمام معصوم، و سواء كان راويا أو مفتيا. و سواء كان في الأصول أو الفروع، وإنما نقول بوجوب العلم في أصول الدين لدليل آخر، و سواء كان علمه حاصلًا من الحواس الظاهرة أم الباطنة، و كل تقييد في الآية يحتاج إلى دليل؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 54».

(4) لعله إشارة إلى إن الآية ليست في صدد القبول إطلاقا، وإنما هي إرشاد إلى طريقة عقلائية في السؤال من أهل العلم، فلا تعبد شرعي في المقام لقبول قول الراوي مطلقا، فالقدر المتيقن هو كون المجيب من أهل الذكر و مسبقا بالسؤال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بأية السؤال: يتوقف على أن يكون المراد بأهل الذكر مطلق أهل العلم، الشامل للرواة، وأن يكون مورد السؤال أعم من الأصول والفروع، و حينئذ:

فيقال في تقريب الاستدلال: أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول عند الجواب؛ وإلا لكان السؤال لغوا. و بضميمة العلم بعدم دخالة خصوصية السؤال في وجوب القبول؛ بل الموضوع هو نفس الجواب بما هو جواب يثبت وجوب قبول الخبر الابتدائي غير المسبوق بالسؤال.

2 - وفيه: أن ظاهر الآية لزوم السؤال لأجل تحصيل العلم؛ لا للقبول تعبداً، كما يقال عرفاً: «سل إن كنت جاهلاً»، فإنه ظاهر في كون السؤال طريقاً إلى تحصيل العلم.

و يؤيد ذلك: أن مورد الآية هو معرفة النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وعلاماته، فلا يعقل تكفلها جعل الحجية لقول المخبر. هذا مع إنه لا يكتفى في مثل ذلك بغير العلم؛ لأنه من أصول الدين.

3 - خلاصة ما أورده عليه الشيخ «قدس سره»: من إن موضوع السؤال أهل الذكر وهم أهل العلم، وبمناسبة الحكم والموضوع يستكشف أن وجوب القبول من باب أنهم أهل علم ولجهة علمهم ومعرفتهم، فلا تدل الآية على حجية خبر الراوي الذي لا ينقل سوى رواية ما صدر عن المعصوم «عليه السلام»، بدون أن يكون له معرفة بكلامه «عليه السلام».

4 - يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الإيراد: بأن كثيراً من رواة الصدر الأول يصدق عليهم أنهم أهل العلم؛ كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما، فإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول رواية غيرهم؛ لعدم الفصل جزماً.

5 - «فافهم» لعله إشارة إلى عدم تمامية الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بوجوه:

الأول: أن ظاهرها بحسب المورد والسياق هو: كون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، فهي أجنبية عن حجية الخبر.

الثاني أن ظاهر بعض النصوص كون المراد من أهل الذكر أهل البيت «عليهم السلام».

الثالث: أن ما ذكر في الجواب عن الإيراد من عدم الفصل بين رواية مثل زرارة وبين رواية غيره غير سديد؛ لأن موضوع القبول ليس رواية العالم حتى يقال بعدم الفصل؛ بل موضوع القبول هو جواب أهل العلم لجهة علمهم؛ بحيث يكون لذلك دخل في القبول، و معه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين من لا يكون من أهل الذكر؛ لعدم ملاك القبول في خبره.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من وجوه الإشكال.

ومنها: آية الأذن وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ (1).

## في آية الأذن

قبل بيان تقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، ينبغي بيان وجه نزولها. عن القمي في تفسيره: «أنه نَمَّ منافق على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينمّ عليه، فقبل منه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنني أنمّ عليه وأنتل أخباره، فقبل، فأخبرته أنني لم أفعل فقبل» ز فمعنى الآية: من المنافقين من يؤذي النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» بالقول حيث يقول: هو أذن أي قوة سامعة؛ لأنه يستمع إلى كل ما يقال، ويصغي إليه ويقبله، ووصف الله تعالى نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بقوله: قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ (2) الآية.

وتقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: يتوقف على أمور:

الأول: أن يكون المراد من إيمانه للمؤمنين: هو التصديق الحقيقي بمعنى: ترتيب الأثر الواقعي على قولهم و كلامهم؛ لا التصديق الصوري بمعنى: إظهار القبول، وعدم المبادرة إلى التكذيب.

الثاني: أن يكون وجوب تصديقهم ملازماً لحجية قولهم؛ إذ لا معنى لوجوب التصديق إلا الحجية.

الثالث: أن يكون مدحه تعالى لنبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بتصديقه للمؤمنين تصديقا حقيقيا، حتى يكون التصديق الحقيقي حسنا بسبب المدح، والعمدة هو: إثبات الأمر الأول، وهو: أن يكون التصديق حقيقيا.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة، فيقال في تقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: إن الله تعالى مدح نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بأنه يصدق المؤمنين، وتسرية الحكم من النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» إلى غيره إما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق مطلقا، من غير فرق بين النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وغيره، وإما من جهة ما دل على حسن المتابعة والتأسي بالنبي «صلى الله عليه وآله وسلم»،

ص: 311

1- التوبة: 61.

2- تفسير القمي 1: 300، بحار الأنوار 22: 48/95.

فإنه (1) «تبارك و تعالی» مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه (2) بتصديقه تعالی.

وفيه (3): أولاً: أنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدا.

=====

و حسن التصديق يلزم حجية الخبر، و المصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدللت الآية على حجية كل خبر مؤمن و إن لم يفد العلم، و لا- يمكن حمله على ما إذا أفاد العلم؛ لأن التصديق في صورة إفادة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث إنه مؤمن حتى يكون مدحا، و إنما هو من جهة العلم بالواقع، فلا يكون مدحا، و ظاهر الآية: أنها في مقام المدح، فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوبا، خصوصا مع اقترانه بتصديقه له «تبارك و تعالی».

و من المعلوم: أن تصديقه تعالی لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدللت الآية المباركة على حجية قول المؤمن.

قال الشيخ ما هذا لفظه: «مدح الله «عزّ و جل» رسوله بتصديقه للمؤمنين؛ بل قرنه بالتصديق بالله «جل ذكره»، فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا...» الخ. راجع «دروس في الرسائل، ج 2، ص 90».

(1) هذا تقريب الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد، و قد عرفت توضيح ذلك.

(2) أي: و قرن الله تصديق النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» للمؤمنين بتصديق النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» له «تبارك و تعالی»، فكما لا يتصف تصديق النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» لله تعالی إلا بالحسن، فكذا تصديق النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» للمؤمنين ليس إلا حسنا، و لازم ذلك: أن قول المؤمن لا بد أن يكون معتبرا في نفسه حتى يتصف بالحسن.

(3) أورد المصنف على الاستدلال بالآية بوجهين، ذكرهما الشيخ في الرسائل:

أولهما: ما تعرض له الشيخ بقوله: «إن المراد بالأذن سريع التصديق، و الاعتقاد بكل ما يسمع؛ لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم».

و ملخص هذا الإيراد: أن الاستدلال بالآية مبني على أن يكون المراد من الأذن:

استماع القول ثم التصديق و العمل به، و إن لم يحصل العلم منه، فيرد عليه: بأن المراد بالأذن: ليس مجرد استماع الكلام؛ بل المراد به: سرعة الاعتقاد بالخبر، فمفاده - حينئذ - أن النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» كان سريع الاعتقاد، و كان يحصل له العلم من

و ثانيا (1): أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين: هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم، إخبار المؤمنين، فيصدقهم بعد العلم بصدقهم، و من المعلوم: أن العلم حجة، فأية الأذن أجنبية عن المقام؛ لأن محل الكلام في المقام هو: اعتبار قول المؤمن تعبدا؛ لا لأجل حصول العلم بقوله.

=====

لا يقال: إن سرعة القطع والاعتقاد ممدوحة في غير النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فإنها فيه منافية للعصمة.

فإنه يقال: إن المدح على إبرازه نفسه الشريفة بمنزلة سريع القطع، أو إنه تعلق بأخلاقه الحميدة؛ وهي حسن معاملته و معاشرته مع المؤمنين، و حسن ظنه بهم، و عدم اتهامه بالكذب.

و كيف كان؛ فهذه الآية أجنبية عما نحن فيه، و لا ربط لها بالمقام أصلا.

(1) هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ بقوله: «و ثانيا: إن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعا...» الخ. و توضيح هذا الإيراد يتوقف على مقدمة وهي: إن التصديق على قسمين:

الأول هو الصوري.

و الثاني: هو الحقيقي. و الفرق بينهما: أن معنى التصديق الصوري: هو إظهار تصديق و قبول ما أخبر به المخبر؛ و لو مع العلم بكذبه في مقابل إظهار كذبه و رده.

و معنى التصديق الحقيقي: هو جعل المخبر به واقعا، ثم ترتيب آثار الواقع عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد يكون مبنيا على أن يكون المراد من التصديق هو المعنى الثاني؛ لأن التصديق الحقيقي يستلزم حجية قول المخبر، و التصديق الصوري لا يستلزم حجية قول المخبر؛ لأن المفروض: هو إظهار التصديق لا العمل بقول المخبر.

ثم التصديق مع قطع النظر عن القرينة و إن كان المتبادر منه التصديق الحقيقي؛ إلا إن المراد من التصديق في الآية بمقتضى القرائن: هو التصديق الصوري، و من القرائن: أن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قد جعل أذن خير لجميع الناس حتى المنافقين، كما يقتضيه عموم الخطاب بقوله تعالى: «أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ»، و كون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أذن خير لجميع الناس لا يصح إلا أن يكون المراد من التصديق التصديق الصوري؛ إذ على فرض التصديق الحقيقي لا- يكون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أذن خير لجميع الناس؛ بل للمخبر فقط، مثلا: إذا أخبر شخص بأن بكرا شرب الخمر،

و لا تضر غيرهم؛ لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، و يظهر ذلك من تصديقه للنّمام بأنه ما نمّه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمّه كما هو فإن التصديق المطلوب في حجية الخبر هو ترتيب آثار الصدق على إخباره؛ بأن يجري على بكر حد شرب الخمر، و من المعلوم: أنه ليس خيرا لبكر؛ بل هو خير للمخبر فقط لتصديقه.

=====

و من القرائن ما في تفسير العياشي عن الصادق «عليه السلام»، من تعليل تصديق المؤمنين بقوله: «لأنه «صلى الله عليه وآله وسلم» كان رءوفا رحيفا بالمؤمنين»<sup>(1)</sup> حيث إن الرأفة بجميع المؤمنين تنافي قبول قول أحدهم على الآخر بمعنى ترتيب الآثار على قوله: و إن أنكر المخبر عنه وقوع ما نسب إليه، فمع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما، فلا يكون أذن خير للجميع.

فكون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» رأفة ورحمة للناس كافة لا يناسب التصديق الحقيقي؛ بأن يقبل النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قول بعضهم على ضرر بعضهم الآخر.

فالمراد من التصديق بالنسبة إلى المؤمنين: هو التصديق الصوري، فلا تدل الآية على حجية خبر الواحد؛ لأن دلالتها على الحجية مبنية على أن يكون المراد من التصديق هو:

التصديق الحقيقي، و ليس الأمر كذلك؛ بل المراد منه هو الصوري لا التصديق بمعنى:

ترتيب جميع آثار الصدق.

و يؤيده أيضا - كما أفاده الشيخ - بل يشهد له ما في تفسير القمي «قدس سره»: من أن الآية الشريفة نزلت في عبد الله بن نفيل أو نوفل. أنه كان يسمع كلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» و ينقله إلى المنافقين، فأوقف الله نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» على هذه النميمة، فأحضره النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» و سأله عنها، فحلف له أنه لم يكن شيء مما نمّ عليه، فقبل منه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فرجع إلى أصحابه فقال: إن محمدا أذن، أخبره الله أنني أنمّ عليه و أنقل أخباره، فقبل، و أخبرته أنني لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم»: «و مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ ... (2) الآية».

و من المعلوم: أن تصديقه «صلى الله عليه وآله وسلم» للمنافق لم يكن إلا إظهارا

ص: 314

1- تفسير العياشي 2: 83/95، بحار الأنوار 100: 13/85.

2- تفسير القمي 1: 300، بحار الأنوار 22: 48/95.

المراد (1) من التصديق في قوله «عليه السلام»: «فصدّقه و كذبهم»، حيث قال - على ما في الخبر - «يا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة (2) أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه و كذبهم»، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم، و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم، و إلا (3) فكيف يحكم بتصديق للقبول و عدم مبادرته لتكذيبه، و هو معنى التصديق الصوري الظاهري، فيكون المراد من تصديقه بالله: هو التصديق الحقيقي، و من تصديقه «صلى الله عليه و آله و سلم» للمؤمنين هو التصديق الظاهري، و ربما يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين: تعديته في الأول:

=====

بالباء، و في الثاني: باللام.

و كيف كان؛ فبعد ملاحظة هذه القرائن و غيرها لا يبقى مجال لتوهم إرادة التصديق المطلوب في باب حجية الخبر، و هو التصديق الحقيقي بمعنى: ترتيب جميع آثار الصديق على المخبر به تبعاً من قوله تعالى: وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فلا تدل هذه الآية أيضاً على حجية خبر الواحد.

(1) أي: ترتيب خصوص الآثار النافعة دون الضارة هو المراد من التصديق في قوله:

«فصدّقه و كذبهم».

(2) القسامة: هو عدلان، فخمسون قسام مائة عادل، و في بعض الكتب: إن القسامة هم الجماعة الذين يحلفون خمسين حلفاً على الدم في باب القتل المجهول، بمعنى: إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتل، فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم، و معهم دليل دون البينة، فحلفوا خمسين يمينا أن المدعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة.

و كيف كان؛ فمعنى الرواية: أنه إن شهد عندك خمسون رجلاً، مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا أو قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن إنني لم أفعله أو لم أقله «فصدّقه»، أي:

ترتب على قوله ما يوجب نفعه، و قل له: إنك ما فعلت أو ما قلت بما شهد خمسون قسامة عليه و تعتبر هذه الشهادة منهم كأنها لم تكن، و هذا المعنى ينفعه و لا يضرهم، و يكون مراد الإمام «عليه السلام» من قوله: «و كذبهم» هو تكذيبهم فيما يضره أي: لا ترتب على شهادتهم أثراً بالنسبة إلى ذلك الأخ.

فالحاصل: إنه ليس المراد من تصديق الأخ هو: التصديق الحقيقي، كما إنه ليس المراد من تكذيب القسامة هو: التكذيب الحقيقي؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(3) أي: و إن لم يكن المراد بالتصديق في الآية الشريفة ترتيب خصوص الآثار النافعة

الواحد و تكذيب خمسين؟ و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل (1) فتأمل جيدا.

=====

دون الضارة؛ بل كان المراد: ترتيب جميع الآثار الضارة و النافعة - كما هو مقتضى التصديق الحقيقي، و هو المطلوب في باب حجية خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟ و الاستفهام إنكاري، يعني: لا يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين على فرض التصديق الحقيقي؛ لأنه مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح.

(1) خلاصة قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق «عليه السلام»: أنه كان لإسماعيل دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له الإمام «عليه السلام»: «يا بني:

أما بلغك أنه يشرب الخمر؟». قال: سمعت الناس يقولون. فقال: «يا بني إن الله «عزّ و جل» يقول: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ، يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» (1). فإنه ليس المراد بتصديقهم في المقام ترتيب آثار شرب الخمر على الرجل؛ بل المراد: عدم ائتمانه، فليس المراد ترتيب الأثر الضار؛ بل ترتيب أثر ينفعه و لا يضر غيره، «فتأمل جيدا» حتى لا تقول: إن الرواية تؤيد ظاهر الآية من ترتيب جميع الآثار على قول المؤمنين، فتدل على حجية خبر الواحد. و تركنا بعض الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» و يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بآية الأذن على حجية الواحد: يتوقف على أن يكون المراد بإيمان النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» للمؤمنين هو: التصديق الحقيقي، و أن يكون وجوب تصديقهم ملازما لحجية قولهم، و أن يكون مدحه تعالى للنبي «صلى الله عليه و آله و سلم» بتصديقه للمؤمنين تصديقا حقيقيا، ثم تسرية الحكم من النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» إلى غيره من جهة دلالة الآية على حسن التصديق مطلقا، من غير فرق بين النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و غيره، فتدل الآية على حجية خبر كل مؤمن؛ و إن لم يفد العلم.

ص: 316



## 2 - الإشكال على الاستدلال بها بوجهين:

الأول: أن الأذن يكون بمعنى: سريع القطع، بمدحه الله تعالى بأنه سريع القطع لأجل حسن ظنه بالمؤمنين، و من المعلوم: أن القطع حجة، فلا ربط للآية بالمقام و هو أخذ قول الغير تعبدا.

الثاني: أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو: التصديق الصوري الظاهري، بمعنى:

تصديقهم فيما ينفعهم و لا يضر غيرهم، و ليس المراد من تصديقهم: ترتيب جميع آثار الخير، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر.

و يشهد لذلك: أنه صدق النمام بأنه لم ينمّ عليه، في الوقت الذي أخبره الله بأنه نَمَّ عليه، فلا معنى لتصديقه إلا عدم ترتيب آثار النميمة الشخصية.

3 - المراد من التصديق في قوله «عليه السلام»: «فصدقه و كذبهم»، و ملخص ما ورد في الخبر: قال الإمام «عليه السلام»: «يا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا، و قال: لم أقله «فصدقه». أي: ترتب على قوله:

ما يوجب نفعه و لا يضرهم، «و كذبهم» فيما يضره، فليس المراد من تكذيب القسامة هو التكذيب الحقيقي، كما إنه ليس المراد من تصديق الأخ هو التصديق الحقيقي.

و كذا الكلام في قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق «عليه السلام»، قال: «يا بني إن الله «عزّ و جل» يقول: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»، فإنه ليس المراد بتصديقهم: ترتيب آثار شرب الخمر على الرجل؛ بل المراد عدم ائتمانه، فليس المراد ترتيب الأثر الضار؛ بل ترتيب أثر ينفعه و لا يضر غيره.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بآية الأذن على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من: الإشكال على الاستدلال، من دون جواب عنه أصلا.



في الأخبار التي دلت على اعتبار الآحاد.

وهي وإن كانت طوائف كثيرة (1)؛ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها؛ إلا إنه

=====

### في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد

في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد (1) أي: كلها بين ما يدل على اعتبار خبر العادل، و خبر الثقة العادل، و خبر الثقة، و خبر الشيعة. و نكتفي بذكر بعض الروايات من كل طائفة رعاية للاختصار.

الطائفة الأولى هي الأخبار العلاجية، الدالة على أن حجية أخبار الآحاد في نفسها كانت مفروغا عنها عند الأئمة «عليهم السلام» و أصحابهم، و أنهم اتفقوا على العمل بها، و إنما توقفوا عن العمل بها من جهة المعارضة، و لذا سأل الأصحاب منهم «عليهم السلام» عن حكمها حال التعارض، فأرجعهم الأئمة «عليهم السلام» على العمل بالمرجح إن كانت، أو التخيير إن لم تكن، فهذه الأخبار تدل على حجية الأخبار المتعارضة تعييناً أو تخييراً. فالمستفاد منها: هو كون أصل حجية الأخبار المتعارضة مسلّمة بين الأصحاب - و هو المطلوب - و إنما الكلام في التعيين أو التخيير عند التعارض؛ و إلا لم يكن معنى لبيان العلاج.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة و فيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و صدقهما في الحديث» (1)، و موردها و إن كان في الحاكمين إلا إن الترجيح فيها يرجع إلى ترجيح إحدى الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان على الأخرى، فيجب الأخذ بالحكم المستند إلى ما له مرجح.

و منها: صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا،

ص: 319

1- الكافي 67:1 / جزء من ح 10، تهذيب الأحكام 6:301 / جزء من ح 845، الوسائل 27:106، جزء من ح 3334.

يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها (1) أخبار آحاد، فإنها غير متفقة فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه»(1).

=====

الطائفة الثانية: التي تدل على حجية أخبار الآحاد هي: الأخبار الآمرة بوجوع الناس إلى أشخاص معينين من الأصحاب و الرواة؛ كقول الإمام «عليه السلام»: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة(2). وفي رواية أخرى: «ما رواه زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام» فلا يجوز رده»، وقوله «عليه السلام»: «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا»(3).

الطائفة الثالثة: التي تدل على حجية أخبار الآحاد هي: الأخبار الآمرة بوجوب الرجوع إلى الثقات، و عدم جواز التشكيك فيما يروى عنهم؛ كقوله «عليه السلام»: «لا- عذر لأحد في التشكيك فيما يؤدّيه ثقاتنا»، و مثل قول الحجة «عجل الله فرجه الشريف»: «و أما الحوادث الواقعة: فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، و أنا حجة الله عليهم»(4).

الطائفة الرابعة: هي الأخبار الآمرة بحفظ الروايات و ضبطها و الاهتمام بشأنها، مثل:

موثقة عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»(5).

و مثل: النبوي المستفيض؛ بل المتواتر: «إنه من حفظ على أمي أربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة»(6). و إطلاق هذا الحديث يدل على مطلوبة حفظ الحديث للعمل به، سواء كان خبراً واحداً أو متواتراً.

فالمتحصل: أن دلالة هذه الأخبار على حجية أخبار الآحاد واضحة لا تحتاج إلى البيان و التوضيح.

(1) أي: بأن الأخبار المتقدمة أخبار آحاد، بيان للإشكال و متعلق ب «يشكل».

و حاصل الإشكال في المقام: أن الاستدلال بالأخبار المتقدمة على حجية أخبار

ص: 320

---

1- الوسائل 33368/119:27، عن رسالة الراوندي.

2- اختيار معرفة الرجال 347:1 /ذيل ح 216، الوسائل 33434/143:27.

3- اختيار معرفة الرجال 1112/858:2، الاختصاص: 870، بحار الأنوار 2:68/251.

4- كمال الدين: 383 /ذيل ح 4، الوسائل 33424/140:27.

5- الكافي 10/52:1، الوسائل 33262/81:27.

6- مسند زيد بن علي «عليه السلام»: 443، الأربعون للشهيد: 19، الوسائل 33317/99:27.

على لفظ و لا على معنى، فتكون (1) متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه (2) مندفع بأنها وإن كانت كذلك؛ إلا إنها متواترة إجمالاً،...

=====

الآحاد مستلزم للدور الباطل، بتقريب: أن هذه الأخبار في أنفسها أخبار آحاد، وليست متواترة لا لفظاً ولا معنى، فحينئذ: لو استدل بها على حجية أخبار الآحاد لزم الدور؛ لأنه استدلال بأخبار الآحاد على حجية أخبار الآحاد، فإن الاستدلال بهذه الأخبار يتوقف على حجية مطلق أخبار الآحاد بما فيها هذه الأخبار.

فلو كانت حجية مطلق أخبار الآحاد متوقعة على الاستدلال بهذه الأخبار لزم الدور؛ إذ لازمه: توقف حجية هذه الأخبار على أنفسها، وهو دور باطل.

(1) أي: ليست الأخبار المتقدمة متفقة على لفظ و لا على معنى؛ حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

(2) أي: ولكن الإشكال على الاستدلال مندفع.

وحاصل الدفع: إن الأخبار التي دلت على حجية أخبار الآحاد وإن كانت غير متفقة على لفظ و لا على معنى، كي تكون متواترة لفظاً أو معنى؛ ولكنها متواترة إجمالاً، بمعنى: أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها على اختلاف مضامينها عن المعصوم «عليه السلام»، وقد عرفت شرح كل من التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي عند الجواب عن المانعين.

وكيف كان؛ فحينئذ: يندفع إشكال الدور؛ لأنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، غاية الأمر: مقتضى تواترها الإجمالي هو الأخذ بالمتيقن - وهو أخصها مضمونها وأضيقتها دائرة - وهو خبر العدل الإمامي، فإنه الجامع بين الكل، فإذا دل بعضها مثلاً على حجية خبر الثقة، وبعضها على حجية الثقة العدل، وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الأصحاب، فالحجة بين الكل هو ما دل على حجية خبر الثقة العدل المشهور، فإنه الذي توافقت عليه أخبار الحجية، وأطبقت على صحة مؤداه.

وهذا يكفي في إثبات ما هو المدعى، وهو حجية خبر الواحد في الجملة، يعني: على نحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، أو نقول: إن هذا المقدار وإن لم يكف بمعظم الفقه ولا بقليل منه لندرته جداً؛ ولكن إذا كان في أخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات الثلاث، وقد دل على حجية ما هو أعم وأوسع؛ كحجية خبر الثقة مطلقاً، من غير ضم خصوصية أخرى إلى الوثاقة، فتتعدى عنه إلى الأعم الأوسع، ويكفي بمعظم الفقه لكثرتة بلا كلام.

ضرورة (1): أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم «عليهم السلام»، وقضيته (2) وإن كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضمونها؛ إلا إنه يتعدى عنه (3) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية (4)، وقد دل على حجية ما كان أعم (5)، فافهم (6).

=====

قوله: «كذلك» أي: غير متواترة لفظاً أو معنى.

(1) تعليل لقوله: «إلا أنها متواترة إجمالاً».

(2) أي: ومقتضى العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار؛ «وإن كان حجية خبر دل...» الخ.

(3) أي: عن أخصها مضمونها.

(4) وهي كون المخبر ثقة عدلاً.

(5) كصحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن «عليه السلام» قال: سألته وقلت:

من أعامل؟ وعمن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له واطع، فإنه الثقة المأمون» (1). فهذه الصحيحة وافية بإثبات المطلوب؛ إذ هي ظاهرة في حجية قول الثقة مطلقاً، سواء كان إمامياً أم غيره، فإن تعليل الإمام لوجوب قبول رواية العمري بأنه الثقة المأمون تعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية لا الوثاقة المختصة بأمثال العمري، ومن المعلوم: أن العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد، ومقتضاه: الالتزام بحجية خبر الثقة مهما كان مذهبه.

(6) لعله إشارة إلى عدم جواز التعدي عما هو أخصها مضمونها إلى غيره؛ لأن تلك القيود دخيلة في موضوع حجية خبر الواحد، ولا أقل من احتمال دخلها فيه، فمقتضى الاحتياط: اعتبارها.

أو إشارة إلى أن الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معنى لأنها كثيرة، فلا حاجة إلى الالتزام بالتواتر الإجمالي، ثم تعدى من أخصها مضمونها إلى ما كان أعم.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الاستدلال بكل واحد واحد من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد لا محصل له؛ لكونه مستلزماً للدور.

وإنما الصحيح هو الاستدلال بمجموعها بلحاظ تواترها لا لفظاً؛ لعدم اتفاقها على

ص: 322

لفظ واحد؛ بل لتواترها إما بالتواتر المعنوي لاتفاقها على حجية خبر العدل أو الثقة، أو بالتواتر الإجمالي للعلم الإجمالي بصدور بعضها عن المعصوم «عليه السلام»، فيؤخذ بأخصها مضمونا للعلم بثبوتها.

2 - قد صنف الشيخ «قدس سره» هذه الروايات إلى أصناف:

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور، والتخيير عند التساوي، مما يظهر منه: حجية الخبر غير المقطوع صدوره.

ومنها: ما دل على إرجاع بعض الرواة إلى بعض أصحابهم؛ كإرجاعه إلى زرارة و محمد بن مسلم وأمثالهما، مما يظهر منه: حجية خبر هؤلاء وإن لم يكن مفيدا للعلم.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء.

ومنها: ما دل على الأمر بحفظ الحديث و كتابته، مما يظهر منه: حجية قول حافظ الحديث؛ إذ لو لا ذلك لما كان معنى للحفظ و الكتابة.

3 - المتيقن هو الأخذ بأخصها مضمونا؛ لأنه الجامع بين الكل، فإذا دل بعضها مثلا على حجية خبر الثقة، وبعضها على حجية خبر الثقة العدل، وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الأصحاب، فالحجة بين الكل هو الأخير، وهذا المقدار يكفي لإثبات ما هو المطلوب من حجية خبر الواحد في الجملة.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة بالتواتر المعنوي، فيتم الاستدلال بها على حجية خبر الثقة بلا إشكال أصلا.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

تمامية الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد.

ص: 323





في الإجماع على حجية الخبر.

و تقريره من وجوه (1):

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه «عليه السلام» بذلك، و يقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية.

=====

## فصل في الإجماع على حجية خبر الواحد

### إشارة

(1) و هي ستة على ما ذكره الشيخ «قدس سره»، و قد اقتصر المصنف على ذكر ثلاثة منها:

1 - الإجماع القولي.

2 - استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد.

3 - استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الواحد.

و الثاني و الثالث إجماع عملي.

و الأول: ما أشار إليه بقوله: «أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية»، إلى قوله: «أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية»، و جعلهما الشيخ وجها واحدا من وجوه تقرير الإجماع.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملا - بل كافة المسلمين -...» الخ.

و الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و هو دعوى استقرار سيرة العقلاء...» الخ.

هذا مجمل الكلام في الوجوه الثلاثة من وجوه تقرير الإجماع.

و أما تفصيل الكلام فيها: فالوجه الأول - و هو الإجماع القولي - ينقسم إلى محصل و منقول، و الأول: ما أشار إليه بقوله: «من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ...» الخ، أي: الشيخ الطوسي «قدس سره»، فيحصل بذلك التتبع:

القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام «عليه السلام» بالحكم بحجية خبر الواحد،

و لا يخفى: مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من «فيكشف» بالبناء للمجهول يعني: فيكشف هذا التتبع عن «رضاه بذلك» أي: عن رضا الإمام «عليه السلام» بحجية خبر الواحد، «و يقطع به» أي: و يقطع باعتبار خبر الواحد من باب الحدس، و ذلك لعدم وجود الإجماع الدخولي في زمان الغيبة، و بطلان الإجماع اللطفي عند المصنف «قدس سره». هذا ملخص الكلام في الإجماع المحصل.

=====

و أما الإجماع المنقول: فقد أشار إليه بقوله: «أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية»، فإن كثيرا من الفقهاء ادعى الإجماع على حجية خبر الواحد؛ بحيث يقطع بتحقيق الإجماع الكاشف عن رضا الإمام «عليه السلام» من تظافر النقل في نفسه، أو بضميمة القرائن؛ إذ لو لا القطع بتحقيق الإجماع لما صح الاستدلال به؛ لما عرفت من:

لزوم الدور؛ لأن الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد، فيلزم محذور الدور.

و كيف كان؛ فأورد المصنف على كلا القسمين من الإجماع القولي.

و أما الإجماع المحصل: فقد أشار إلى الإيراد عليه بقوله: «و لا يخفى مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى...» الخ. و حاصل الإيراد على دعوى الإجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد هو: اختلاف الفتاوى في الخصوصيات الدخيلة في حجية خبر الواحد؛ إذ العنوان في بعضها خبر الثقة كما نسب إلى مشهور القدماء، حيث قالوا باعتبار خبر الثقة، و في بعضها الآخر: خبر العدل الإمامي، كما حكي عن صاحب المعالم، حيث قال باعتبار خبر العدل الإمامي مع تعدد المزكي، أو كفاية تزكية واحد كما ذهب إليه العلامة في التهذيب، و في بعضها الآخر: شيء آخر ككونه مقبولا عند الأصحاب.

و مع هذا الاختلاف، و عدم وصول شيء من هذه العناوين إلى حد الإجماع كيف يمكن دعوى الإجماع و القطع برضا المعصوم «عليه السلام» باعتبار خبر الواحد.

و ضمير «معها» راجع على الاختلاف، و ضمير اعتباره راجع على خبر الواحد، و ضمير «تتبعها» راجع على الفتاوى.

هذا خلاصة الكلام في الإشكال على الإجماع المحصل.

و أما الإيراد على الإجماع المنقول: فقد أشار إليه بقوله: «و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة» أي: الإيراد على الإجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد كالإيراد على دعوى الإجماع المحصل؛ لأن بعضهم نقل الإجماع على حجية خبر

الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضاه «عليه السلام» من تتبعها، و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة.

اللهم إلا أن يدعى تواطؤها (1) على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها؛ ولكن دون إثباته خرط القتاد.

=====

العدل الإمامي مثلا، و آخر على حجية خبر الثقة، و ثالث على حجية خبر العدل الضابط.

و هكذا.

فهذا الاختلاف في الفتاوى و في الإجماعات المنقولة مانع عن تحقق الإجماع المحصل و المنقول؛ لأن الملاك في حجية الإجماع هو: كشفه عن رضا المعصوم «عليه السلام»، و مع الاختلاف المزبور لا يكون كاشفا عن رضاه «عليه السلام»، فلا يكون حجة.

(1) أي: تواطؤ الفتاوى.

و المقصود من هذا الكلام: هو تصحيح التمسك بالإجماع على حجية خبر الواحد بأن يقال: إنهم يقولون بحجية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه، بنحو يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته؛ بحيث كان أصل اعتبار الخبر مفروغا عنه لديهم، غاية الأمر: بعضهم يقول: إن الحجة هو الخبر الواحد لشرط كذا، و الآخر يقول: إنها هي الخبر الواحد لشرط كذا، على نحو إذا انكشف بطلان أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه.

فالاختلاف في الخصوصيات حينئذ لا يقدح في تحقق الإجماع؛ بعد اتفاقهم على أصله، «و لكن دون إثباته خرط القتاد» أي: و لكن دون إثبات ادعاء التواطؤ خرط القتاد؛ لأن الاختلاف في الفتاوى في مسألة حجية الخبر إن كان راجعا إلى الاختلاف في الخصوصيات دون أصل الحجية؛ فلا بد حينئذ من الأخذ بما هو أخص مضمونا؛ كأن يؤخذ بخبر العدل الإمامي الممدوح بما يفيد العدالة في كل طبقة، كما هو الحال في التواتر الإجمالي؛ للعلم بأن الاختلاف حينئذ راجع على تعيين ما هو الحجة عندهم، بعد تسليم أصلها.

و لكن الإشكال في إثبات هذه الدعوى؛ إذ ظاهر ترتب الحجية على كل عنوان هو عدم حجية غيره على تقدير بطلانه. و عليه: فدعوى رجوع الاختلاف إلى الاختلاف في الخصوصية، دون أصل الحجية غير ظاهرة؛ بل الظاهر خلافها.

و كيف كان؛ فالنتيجة هي: عدم صحة التمسك بالإجماع.

ثانيها (1): دعوى اتفاق العلماء عملاً - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

=====

## في الإجماع العملي على حجية خبر الواحد

(1) الثاني: من وجوه تقرير الإجماع هو: «دعوى اتفاق العلماء عملاً»، وهذا هو الإجماع العملي، المعبر عنه بالسيرة، و المناط في اعتباره هو نفس ما هو المناط في اعتبار الإجماع القولي، وهو كشفه عن قول المعصوم «عليه السلام» أو فعله أو تقريره؛ لا أن الوجه في حجية الإجماع العملي هو كشفه عن الإجماع القولي كما قيل؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 511».

و كيف كان؛ فقد استقرت سيرة العلماء - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

أما العلماء: فإننا لا نزال نراهم يأخذون بخبر الواحد لاستنباط الحكم الشرعي، كما يظهر ذلك من كتبهم العلمية.

وأما المسلمون: فقد استقرت سيرتهم طرّاً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام «عليه السلام» أو المجتهد، حيث نرى استقرار سيرة المقلدين على أخذ الأحكام من الثقات المتوسطة بينهم وبين المجتهد، فإنهم لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، و يأخذون فتاوى مجتهديهم عن الناقلين، و من المعلوم: أن الناقل ليس إلا واحداً.

فالمتحصل: أن جميع المسلمين يعملون بأخبار الثقات على حسب السيرة المستمرة بينهم. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع؛ إلا إن المصنف قد أجاب عن هذا التقرير بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت».

وحاصل الوجه الأول: أن السيرة المتشعبة وإن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد؛ إلا إنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو وجه العمل و مناط اعتباره، حيث إن بعضهم يعمل به؛ لأنه خبر عدل إمامي، و بعضهم يعمل به لأنه خبر الثقة، و بعضهم يعمل به لأنه مقبول عند الأصحاب، و بعضهم يعمل به لوجود القرائن، و بعضهم يعمل به لأن أخبار الآحاد عنده قطعية الصدور، و بعضهم يعمل به من باب الظن الانسدادي.

و مع مثل هذا الاختلاف في وجه العمل و ملاكته لا يمكن أن يقال: بأن إجماعهم العملي كاشف عن رأي الإمام «عليه السلام» بالحجية؛ إذ مجرد عملهم به لم يكن

كاشفا عن السنة أعني: قول الإمام «عليه السلام» أو فعله أو تقريره.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك» أي: على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

وحاصل هذا الوجه: هو منع تحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقا؛ وإن لم يفد العلم - كما هو المطلوب - وإنما المسلم هو: عملهم بالأخبار الموجود في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة؛ إلا إن مسالكهم في العمل بها متشعبة؛ إذ بعضهم يعمل بها لكونها متواترة عنده، والآخر يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور عنده، والثالث يعمل بها لكونها في نظره محفوفة بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور، والرابع يعمل بها لكونها عنده أخبار الثقات، وهكذا.

فالمتحصل: أنه لا يتحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد بما هو كذلك؛ كما هو المطلوب في المقام.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون...» الخ.

وحاصل هذا الوجه: أنه - بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقا - لم يظهر أن إجماعهم إنما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم والتزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء عليه؛ إلا أن يقال: أن ظاهر تعبير مدعي الإجماع بقوله: «كافة المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الإحراز خلاف التعبير بالمسلمين. هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع.

بقي الكلام في الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو ما أشار إليه بقوله:

«دعوى استقرار سيرة العقلاء...» الخ. وهذا عمدة الوجوه الثلاثة من وجوه تقرير الإجماع التي ذكرها المصنف «قدس سره»؛ بل هو عمدة الأدلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد بعد الأخبار؛ بل الظاهر من شدة اهتمام المصنف بهذا الوجه أنه في نظره عمدة الأدلة حتى بالنسبة إلى الأخبار.

و كيف كان؛ فحاصل هذا الوجه: هو دعوى استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء، على العمل بخبر الثقة، واستمرارها إلى زماننا، وعدم ردع نبي ولا - وصي نبي عنه؛ إذ لو كان هناك ردع عنه لبان و ظهر لنا، فعدم الردع عنه يكشف قطعا عن رضا المعصوم «عليه السلام» بالعمل بخبر الثقة في الشرعيات أيضا كعملهم به في أمورهم العادية،

وفيه: مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول: إنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، و هو: دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة، و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبي و لا وصي نبي، ضرورة (1): أنه لو كان لاشتهر و بان، و من الواضح: أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضا.

إن قلت (2): يكفي في الردع الآيات الناهية، و الروايات المانعة عن اتباع غير و شذ من لا يعمل به؛ بل نرى العقلاء أنهم يعتمدون في أعز أشياءهم و هي نفوسهم على الثقة، فيركبون الطائرة التي يقودها ثقة عارف، مع أنه لو قصر لسقطت و هلكوا، فإذا عملوا على طبق نظر الثقة في مثل نفوسهم فكيف لا يعملون بخبره في سائر شؤونهم؟

=====

(1) تعليل لقوله: «و لم يردع عنه». و ضمير «عنه» راجع على العمل بخبر الثقة.

و ضمير «أنه» راجع على الردع المستفاد من العبارة. فمرجع الضمير حينئذ: معنوي، و ضمير «أنه» في قوله: «أنه عن رضا الشارع» راجع على عدم الردع، و ضمير «به» راجع على العمل بخبر الثقة.

قوله: «أيضا» أي: كما هو كاشف عن رضا الشارع في غير الشرعيات.

و هذا الوجه من تقرير الإجماع يتوقف على مقدمات أربع:

الأولى: عملهم بخبر الثقة.

الثانية: عدم ردع الشارع عنه.

الثالثة: وجود المقتضي للردع على تقدير عدم الحجية.

الرابعة: عدم المانع عن الردع.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق كان سيرة المسلمين خاصة على العمل بخبر الثقة في خصوص الأمور الشرعية، و هذا الوجه هو: دعوى سيرة العقلاء عامة على العمل بخبر الثقة في تمام أمورهم العادية، و منها الأمور الدينية، فهذا الوجه أوسع من سابقه، كما أن السابق كان أوسع من الأول.

(2) هذا إشكال على التمسك ببناء العقلاء، و حاصله: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة في كافة أمورهم و إن كان مسلما و لكن من المعلوم أن التمسك به مشروط بامضاء الشارع له، و عدم ردعه عنه؛ إذ ليس بنفسه حجة لو لا إمضاء الشارع، و لم يثبت

العلم، وناهيك (1) قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)، وقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (2).

قلت (2): لا- يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه - مضافا إلى أنها وردت إمضاؤه له؛ بل ثبت ردعه عنه؛ لأن عموم أو إطلاق الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وكذا عموم الروايات المتقدمة في أدلة المانعين يشمل هذا البناء العقلائي أيضا، فيصير موردا للردع، و معه لا عبرة به حتى يتمسك به لحجية خبر الواحد.

=====

(1) أي: يكفيك في الردع قوله تعالى: ... ناهيك اسم فاعل من «نهى ينهى» معناه: أن ما نذكره من الآيات و الروايات ينهك عن تطلب غيره؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 514».

### جواب المصنف على الآيات الناهية

(2) و جواب المصنف عن الآيات الناهية: وقد أجاب عن إشكال الردع بالآيات الناهية بوجوه ثلاثة:

الأول: أنها واردة لبيان عدم كفاية الظن في أصول الدين؛ لأن موردها هو ردع المشركين و اليهود و النصرارى عن العمل على تقليد آبائهم، الذي ليس مستندا إلى العلم، فلا ربط بها بما نحن فيه أعني: إثبات حجية خبر الواحد في الفروع، فيكون النهي عن اتباع الظن في أصول الدين إرشادا إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها، و هو أجنبي عن المقام، و هذا ما أشار إليه بقوله: «مضافا...» الخ.

الثاني: أن المتيقن من الآيات الناهية - لو لا المنصرف إليه إطلاقها - هو الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، فالأمانة المعمول بها عند العقلاء، أو صارت حجة بجعل الشارع خارجة عنها.

وبعبارة أخرى: أن النهي - بعد تسليم إطلاقه في الآيات - منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، أو هو مجمل، و المتيقن منه هو: الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل، و على التقديرين: لا يشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم، و المراد من الحجة في قوله: «لم يقم على اعتباره حجة» أعم من الحجة الشرعية و العقلانية، و من المعلوم: أن خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة عقلانية، فلا يكون مشمولا للآيات الناهية، و هذا ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم...» الخ.

الثالث: و هو عمدة الوجوه الثلاثة في الجواب: أن رادعية الآيات الناهية عن سيرة

ص: 331

1-الإسراء: 36.

2-يونس: 36.

إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، و لو سلّم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى.

=====

العقلاء على العمل بخبر الثقة دورية؛ لأن الردع هنا يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو عدم تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها؛ وإلا لكانت السيره مخصصة أو مقيدة للآيات الناهية، فلا يمكن أن تكون الآيات الناهية رادعة للسيره العقلانية؛ لأن ردعها مستلزم للدور.

توضيح الدور: أن رادعية عموم الآيات الناهية عن السيره موقوفة على حجية الآيات الناهية بوصف كونها عامة؛ إذ لو لا حجيتها بهذا الوصف لا تكون رادعة، و حجيتها بهذا المعنى موقوفة على عدم كون السيره التي هي أخص منها مخصصة لعمومها؛ إذ لو كانت مخصصة لها لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها رادعة عن السيره، و عدم تخصيصها بها موقوف على الردع؛ إذ لو لا الردع لكانت السيره مخصصة؛ لكونها دليلا خاصا مقدما على العام، فيلزم توقف الردع على الردع و هو دور محال.

و بعبارة مختصرة: أن رادعية الآيات عن السيره تتوقف على عدم مخصصية السيره لها و عدم مخصصية السيره لها يتوقف على رادعية الآيات عنها و هو دور واضح.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

«و لو سلم» يعني: و لو سلّم إطلاق النهي الوارد في الآيات و الروايات ليشمل العمل بخبر الواحد في فروع الدين أيضا، «فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها»، يعني:

أن النهي بعد تسليم إطلاقه في الآيات و الروايات - منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل و حجة، أو هو مجمل، و المتيقن منه هو ذلك - أي الذي لم يتم على اعتباره دليل - و على التقديرين: لا يشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم، فالمراد بالحجة في قوله: «لم يتم على اعتباره حجة» أعم من الحججة الشرعية و العقلانية؛ إذ لو كان المقصود خصوص الحججة الشرعية لكان بناء العقلاء مندرجا فيما لم يتم على اعتباره حجة شرعية، و لثم الإشكال المذكور على العمل بخبر الواحد ببناء العقلاء.

و بالجملة: فقوله: «لو سلّم». بحسب التحليل إشارة إلى جوابين: أحدهما: دعوى انصراف إطلاق الآيات إلى خصوص الأمانة غير المعتبرة.



لا يقال: على هذا (1) لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا (2)، إلا على وجه و ثانيهما: دعوى تيقنها أي: تيقن الأمانة غير المعتبرة من إطلاقها لو فرض إجمالها، و عدم وجود ما ينصرف إليه إطلاقها.

=====

و مثال الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة هو: الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية.

قوله: «لا يكاد...» الخ، خبر «فإنه» في قوله: «فإنه مضافا...» الخ. و هذا هو الوجه الثالث، و هو الجواب الأصلي عن الإشكال، و قد عرفت توضيحه، فلا حاجة إلى التكرار، فالعمدة في الجواب هو إشكال الدور، بأن يقال: ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها؛ إذ لو كانت مخصصة لها لم تردع عنها و عدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الآيات رادعة عنها؛ إذ لو لم تردع عنها كانت السيرة مخصصة لها، فردع الآيات عن السيرة متوقف على ردعها عن السيرة، و هو دور.

قوله: «و ذلك» بيان للدور، و ضمير «عنها» راجع على السيرة، و باقي الضمانر راجع على الآيات الناهية.

«و إلا لكانت...» الخ، أي: و إن لم تكن الآيات رادعة عن السيرة لكانت السيرة مخصصة أو مقيدة للآيات الناهية.

(1) أي: بناء على استلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور «لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا إلا على وجه دائرة».

و المقصود من هذا الإشكال: عدم إمكان التمسك بالسيرة لإثبات حجية خبر الثقة؛ لاستلزامه الدور المذكور أيضا.

توضيح الدور: أن حجية خبر الثقة موقوفة على حجية السيرة؛ لأنها - حسب الفرض - دليل على حجية خبر الثقة، و المفروض: أن حجية السيرة موقوفة على عدم رادعية الآيات عنها، و عدم رادعية الآيات عنها موقوف على مخصصة السيرة لها، و مخصصة السيرة لها موقوفة على حجية السيرة، و حجيتها، موقوفة على عدم رادعية عنها، و عدم رادعية الآيات عنها موقوف على حجيتها فحجية السيرة موقوفة على حجية السيرة، أو عدم رادعية الآيات موقوف على عدم رادعيتها عنها، و هو دور، و لزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجية السيرة، و مع عدم حجيتها كيف يصح جعلها دليلا على اعتبار خبر الثقة؟ يعني: فلا تكون السيرة دليلا على حجية خبر الثقة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) يعني: كما لم يكن ردع الآيات عن السيرة إلا على وجه دائر.

دائر، فإن اعتباره (1) بها فعلا يتوقف على عدم الردع (2) بها عنها، و هو (3) يتوقف على تخصيصها (4) بها، و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال (5): إنما يكفي في حجيتها بها: عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما

=====

(1) فإن اعتبار خبر الثقة بالسيرة، و هذا تقريب للدور الذي تقدم توضيحه.

(2) أي: عدم الردع بالآيات عن السيرة.

(3) أي: و عدم الردع يتوقف على تخصيص الآيات بالسيرة.

(4) أي: و تخصيص الآيات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيرة.

(5) هذا جواب عن الإشكال.

و حاصل الجواب منع الدور بتقريب: أن حجية خبر الثقة و إن كانت متوقفة على حجية السيرة؛ إلا إن حجية السيرة لا تتوقف على عدم كونها مردوعة، و إنما تتوقف على عدم علمنا بالردع، و هو حاصل بنفسه من دون توقف على شيء، فالسيرة موجودة و لم نعلم بمردوعيتها، و حيث ثبت أن الآيات لا تصلح أن تكون رادعة عنها - للزوم الدور كما عرفت - بقيت السيرة حجة، فتكون دليلا على حجية خبر الثقة.

و بعبارة أخرى: أن اعتبار خبر الثقة بالسيرة لا يتوقف على عدم الردع الواقعي عن السيرة؛ بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كاف في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة.

كما أن عدم ثبوت الردع كاف أيضا في تخصيص العموم بالسيرة، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة، و يثبت بها اعتبار خبر الثقة حينئذ، و عدم ثبوت الردع كاف في تخصيص العموم بالسيرة.

و كيف كان؛ فالوجه في جواز الركون إلى السيرة، مع عدم ثبوت الردع عنها: أن المناط في الإطاعة و المعصية - اللتين يحكم العقل بحسن الأولى و قبح الثانية - هو ما يكون عند العقلاء طاعة و عصيانا، و حينئذ: فإذا كان خبر الثقة حجة عندهم، إذ المفروض: عدم ثبوت ردع الشارع عنها كانت موافقته طاعة و مخالفته عصيانا بنظرهم، فإذا كانت موافقته طاعة و جبت عقلا لصدق الإطاعة عليها بنظر العقلاء، و كذا تحرم مخالفته عقلا لكونها معصية عندهم أيضا.

فالمتحصل: أن ما يكون عند العقلاء طاعة يجب عقلا، و ما يكون عندهم معصية يحرم كذلك.

قوله: «لعدم نهوض...» تعليل لعدم ثبوت الردع، و وجه عدم النهوض: ما عرفت

يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى، ضرورة (1): أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة و المعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة و لو في صورة المخالفة للواقع يكون (2) عقلا في الشرع متبعا؛ ما لم ينهض (3) دليل على المنع عن أتباعه (4) في الشرعيات، فافهم و تأمل (5).

=====

من عدم صلاحية الآيات و الروايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع عن السيرة؛ لاستلزامه الدور.

«إنما يكفي في حجته» أي: خبر الثقة «ذلك» فاعل «يكفي»، و المشار إليه: عدم ثبوت الردع عن السيرة، أو عدم ثبوت كون السيرة مردوعة، فإذا لم يثبت كون السيرة مردوعة أفادت أمرين:

الأول: حجية الخبر.

الثاني: تخصيص عموم الآيات، فيكون الخبر حجة للسيرة ما دام لم يثبت ردع الشارع عن السيرة.

(1) تعليل ل «يكفي».

(2) خبر «أن ما جرت» و قوله: «و لو في صورة» قيد لقوله: «و في استحقاق العقوبة و عدم استحقاقها»، و هو إشارة إلى الفرد الخفي من الإطاعة و المعصية و هو صورة مخالفة مورد الإطاعة و المعصية للواقع، و الفرد الجلي منهما هو صورة إصابته للواقع، يعني: أن ما هو إطاعة و معصية عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك، سواء كانتا حقيقتين كما في صورة إصابة موردهما للواقع، أم صورتين كما في صورة مخالفته للواقع.

(3) فإذا نهض دليل على المنع عن أتباعه كالقياس لم تكن السيرة على العمل به معتبرة حينئذ، فالمعيار في عدم حجية السيرة العقلانية قيام الدليل، على المنع عن اتباع ما جرت عليه، و وصوله إلى المكلف.

(4) أي: اتباع ما جرت عليه السيرة.

(5) قوله: «فافهم و تأمل» إشارة إلى كون خبر الثقة متبعا. و لو قيل: بسقوط كل من السيرة و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به و تقييده بها؛ و ذلك لأجل استصحاب حجته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإن دليل اعتبارها مغيا بعدم الردع عنها، و معه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها كما لا يخفى.

قلت: الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم رده عنها في زمان مع إمكانه و هو غير مغيّ، نعم؛ يمكن أن يكون له واقعا وفي علمه تعالى أمر خاص كحكمه الابتدائي، حيث إنه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الإمضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي، و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيّا كما لا يخفى.

و بالجمله: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاص المقدم و العام المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضا بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات.

«فافهم و تأمل» حتى لا يشتبه عليك الأمر فتقول: فما ذا يصنع الشارع إذا أراد الردع عن السيرة؟ و هل يمكن أن يقول في مقام الردع عنها بأصرح من الآيات و الروايات الناهية عن العمل بغير العلم، حتى نحتاج إلى الإجابة بأن الردع لا يكون بمثل هذه العمومات وإنما يكون بمثل ما ردع عن القياس؟ فلو أراد الشارع الردع لزم أن تكون أدلة الردع نصا؛ كأن يقول: لا تعملوا بالخبر الواحد، أو تكون أظهر من السيرة؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 71».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - إما لإجماع على حجية خبر الواحد: فتقريره بوجوه:

الوجه الأول: هو الإجماع القولي، الحاصل من تتبع فتاوى العلماء بحجية خبر الواحد، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، فيستكشف بالإجماع عن رضا الإمام «عليه السلام» بحجية خبر الواحد.

و أورد المصنف عليه: بأن فتاوى العلماء في حجية خبر الواحد مختلفة من حيث الخصوصيات التي يعتبرونها فيما هو حجة، و معه لا يمكن استكشاف رضا الإمام «عليه السلام»؛ لعدم اتفاقهم على أمر واحد. هذا هو الإشكال على الإجماع المحصل، و هكذا الحال في الإجماع المنقول.

نعم لو علم أنهم يقولون بأجمعهم بحجّية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه؛ بحيث يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته - لو علم ذلك - تم ما ذكر؛ و لكن دون إثباته خرط القتاد.

2 - الوجه الثاني: هو الإجماع العملي من العلماء؛ بل من المسلمين كافة على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

وأورد عليه المصنف:

أولاً: بنفس ما أورده على الإجماع القولي؛ من الاختلاف في المسالك والمشارب.

وثانياً: بأنه لم يعلم أن اتفاقهم على ذلك بما أنهم متدينون؛ بل يمكن أن يكون بما أنهم عقلاء، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو قيام سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم - ممن لا يلتزم بدين - على العمل بخبر الثقة. وهذا هو عمدة الوجوه.

واستمرت هذه السيرة إلى زمان المعصوم «عليه السلام»، ولم يردع عنها المعصوم؛ إذ لو كان لبان واشتهر، وعدم الردع يكشف عن تقرير الشارع للسيرة، وإمضائه لها، فتثبت حجية الخبر في الشرعيات.

3 - الإشكال عليه: بأنه يكفي في ثبوت الردع وجود الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واتباع الظن؛ كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**، فإنها بعمومها تشمل هذه السيرة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: أنها واردة لبيان عدم كفاية الظن في أصول الدين، فلا ربط لها بحجية الظن في الفروع.

الثاني: أنها راجعة على الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة، والمفروض في خبر الواحد خلافه.

الثالث: أن رادعية الآيات الناهية عن السيرة تستلزم الدور؛ لأن ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وعدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الآيات رادعة عنها، فردع الآيات عن السيرة متوقف على ردعها عنها، وهو دور.

4 - إيراد المصنف على نفسه: بأن السيرة لا تصلح للتخصيص إلا على وجه دائر أيضاً؛ إذ تخصيص السيرة يتوقف على عدم الردع بها عنها، وعدم الردع يتوقف على تخصيصها للآيات، فعدم تخصيصها للآيات يتوقف على عدم تخصيصها لها، وهو دور باطل.

ص: 337

جواب المصنف عن هذا الإيراد: أنه يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الردع عنها؛ لا عدم الردع واقعا عنها، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، وأيضا عدم ثبوت الردع كاف في تخصيص العموم بالسيرة.

«فافهم و تأمل» إشارة إلى كون خبر الثقة حجة، و لو قيل بسقوط السيرة عن الاعتبار؛ وذلك لأجل استصحاب حجية خبر الثقة الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - عدم تمامية الاستدلال بالإجماع القولي على حجية خبر الواحد.

2 - تمامية الاستدلال بالإجماع العملي، أعني: سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة.

ص: 338

في الوجوه العقلية (1) التي أقيمت على حجية خبر الواحد:

أحدها (2): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار

=====

## فصل في الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد

### إشارة

(1) قد جعلها المصنف في ضمن فصلين:

### الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار

الفصل الأول: في إثبات حجية خصوص خبر الواحد بالوجوه العقلية.

الفصل الثاني: في إثبات حجية مطلق الظن بها.

الفصل الأول يشتمل على ثلاثة وجوه.

و الفصل الثاني على أربعة وجوه:

فالوجوه العقلية هي سبعة وجوه، مفادها إما حجية خصوص خبر الواحد، أو حجية مطلق الظن.

(2) هذا هو الوجه الأول من الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خصوص خبر الواحد. وتوضيح هذا الوجه يتوقف على مقدمة وهي:

إن هناك علمين إجماليين:

أحدهما: أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها؛ كالشهرات والإجماعات المنقولة، والأولويات الظنية وغيرها. وهذا العلم الإجمالي يسمى بالعلم الإجمالي الكبير.

و ثانيهما: أننا نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعية في روايات صادرة عن الأئمة «عليهم السلام»، منقولة إلينا في ضمن مجموع ما بأيدينا من الأخبار المروية عنهم «عليهم السلام»، وهذا العلم الإجمالي الصغير، ثم تلك الأخبار المتضمنة للأحكام الشرعية ليست قليلة؛ بل هي من الكثرة بمقدار واف بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار الصادر قطعاً لانحل علمنا الإجمالي الكبير - وهو علمنا إجمالاً - بثبوت الأحكام بين الروايات وسائر الأمارات - إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتبرة.

«عليهم السلام» بمقدار واف بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلا ذلك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلا، و الشك البدوي في ثبوت إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن لازم العلم الإجمالي الصغير هو وجوب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامي، كالتى تقول بحرمة الخمر و الزنا، و وجوب الصلاة و الصيام إلى غير ذلك، و جواز العمل على طبق الأخبار النافية للتكليف الإلزامي، كالتى تقول بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و عدم وجوب زيارة الإمام الحسين «عليه السلام»؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي هو: لزوم الاحتياط بالنسبة إلى الأخبار المثبتة للتكليف لا النافية له.

=====

و لا تجب مراعاة أطراف العلم الإجمالي الكبير بعد انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير، بمعنى: انحصار أطرافه في خصوص ما بأيدينا من الروايات، فإذا انحصرت التكليف و الأحكام الشرعية في هذه الأطراف خرجت بقية الأمارات عن أطراف العلم الإجمالي، و كان الشك في ثبوت التكليف بالنسبة إليها بدويا، فيجوز الرجوع إلى الأصول النافية في الشبهات الحكمية في موارد بقية الأمارات؛ لعدم لزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدين مثلا.

و كيف كان؛ فمقتضى هذا الوجه العقلي هو: اعتبار الأخبار فقط.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، فيجب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف؛ لأن العلم الإجمالي منجّز للتكليف في أطرافه كالعلم التفصيلي، وإنما يجب الاحتياط في الأخبار المثبتة للتكليف دون النافية منها له؛ لأن العلم و لو إجمالا بالأخبار المثبتة علم بالتكليف الإلزامي، و التكليف الإلزامي لازم الامثال. و أما العلم بالنافي من الأخبار فهو علم بغير التكليف، و العلم بما هو خارج عن التكليف الإلزامي لا يثبت في عهدة المكلف سوى أن يعتقد أنه ليس هناك حكم إلزامي.

أما في مرحلة العمل: فهو عقيم الأثر؛ لأن ما ليس بواجب و ليس بحرام لا يكون للعلم التفصيلي و الإجمالي فيه أقل أثر من حيث التنجز و لزوم الاحتياط؛ لأن التنجز و لزوم الاحتياط من لوازم التكليف كما هو واضح، و لذلك قال المصنف: «و جواز العمل على طبق النافي منها» أي: من الأخبار المتعلقة للعلم الإجمالي، «فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له».



التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتمدة، و لازم ذلك: لزوم العلم على وفق جميع الأخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافي منها، فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه في أطراف ما أي: للتكليف؛ مثلا: لو قام خبر من الأخبار على نفي وجوب السورة و جزئيتها للصلاة؛ في حال أن الأصل في المسألة يقتضي وجوبها و جزئيتها فرضا؛ من باب لزوم الاشتغال في مقام الشك بعد إحراز التكليف، ففي مثل هذا الفرض: هل يجوز لنا العمل على طبق الخبر النافي، أو يجب علينا مراعاة قاعدة الاشتغال؟

=====

و لا-ريب أن الخبر النافي إذا ثبتت حجيته في نفسه بما أنه خبر صادر عن المعصوم «عليه السلام»: كان وجوده طاردا للأصل؛ إذ لا يجري الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن وجود الخبر النافي بين مجموعة الأخبار التي لا يعلم إلا بصدور بعضها الغير المعين لا يكون حجة، و مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها من الإمام «عليه السلام» هو لزوم الاحتياط فيما إذا كان الخبر مثبتا للتكليف؛ لا نافيا له. فعلى هذا: لا يكون وجود الخبر النافي دليلا حتى يطرد الأصل؛ لأن غير ثابت الحجية لا اعتبار به، و العمل في مورده يكون على الأصل قطعا «من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه» أي الاستصحاب، يعني: أن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام، و تقديمه على الخبر النافي للحكم مبني على جريانه في أطراف العلم الإجمالي - إذا علم وجدانا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، أو علم الانتقاض في بعضها تعبدا، كما إذا قامت أماره معتبرة عليه - فإذا بنينا على جريانه هناك جرى في المقام، و ثبت به التكليف السابق، و قدم على الخبر النافي للتكليف، و إلا لم يجر و بقي الخبر النافي للتكليف بلا معارض، فيعمل به، و حينئذ: فإذا علمنا إجمالا بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف، فقد علمنا إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي المثبت له، فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في تلك الأطراف، مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أماره على الانتقاض:

يجري الاستصحاب هنا، و لا يجوز العمل بالخبر النافي.

و على القول بعدم الجريان: يختص جواز العمل بالنافي بما إذا لم يكن في مقابله قاعدة الاشتغال، مثلا: إذا علمنا إجمالا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها، و دلت رواية - من الروايات المعلوم صدور جملة منها - على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بهذا الخبر النافي؛ لوجود الأصل المثبت للتكليف و هو قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب

علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها الجمعة، فيجب الإتيان بكلتا صلاتي الظهر والجمعة - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة يوم الجمعة بعد الزوال وقبل صلاة العصر -.

=====

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الاستصحاب إن قلنا بجريانه، فإنه لما علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها، فلو دلت رواية من الروايات النافية التي علمنا بصدور جملة منها على نفي وجوب الجمعة، فقد علمنا بها بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف؛ للعلم الإجمالي بوجوب إحدى صلاتي الظهر أو الجمعة، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بالانتقاض: وجوب الإتيان بكلتيهما بمقتضى الاستصحاب، مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الصلاتين معاً وعدم جواز العمل بهذا الخبر النافي.

قوله: «و لازم ذلك» يعني: و لازم انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى ما في الأخبار «لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة». وهذا جواب عن ثالث إیرادات الشيخ الأنصاري «قدس سره» على الدليل العقلي المذكور حيث قال: «و ثالثاً: أن مقتضى هذا الدليل: وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لأنه الذي يجب العمل به، و أما الأخبار الصادرة النافية للتكليف: فلا يجب العمل بها...» الخ.

و توضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلي: هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط؛ لأنه الذي يجب العمل به.

و أما الأخبار النافية للتكليف: فلا يجب العمل بها؛ لأننا مكلفون بامتنال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، و المفروض: العلم بصدور مقدار من الأخبار واف بتلك الأحكام، فيجب العمل امتثالاً لتلك الأحكام، و عليه: فلا موجب للعمل بالروايات النافية، فهذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ المقصود: إثبات حجية الأخبار مطلقاً سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية له.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «و لازم ذلك»، توضيحه: أن غرض المستدل إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة، و جواز العمل بالروايات النافية؛ لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 528».

و الغرض من قوله «أصل مثبت له» هو: أن جواز العمل بالخبر النافي مشروط بعدم أصل مثبت للتكليف في مورده من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب المثبت كما عرفت ذلك.

فيه، وإلا (1) لا يختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه (2): أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر؛ بحيث (3) يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من (4) عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن...

=====

(1) أي: وإن لم يجر الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - فيما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافي للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعدة الاشتغال؛ إذ المفروض حينئذ: أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جار حتى ينافي الخبر النافي.

(2) أي: في هذا الدليل من الإشكال أن هذا الوجه من الدليل العقلي لا يفيد حجية الخبر بما هو خبر؛ بل مقتضى هذا الدليل العقلي: هو لزوم العمل بالخبر المثبت للتكليف من باب الاحتياط، فلا ينهض لإثبات حجية الخبر؛ بحيث يقدم الخبر على العام تخصيصاً، وعلى المطلق تقييداً، وعلى المفهوم ترجيحاً، وعلى الأصول العملية حكومة أو وروداً؛ إذ المقصود من حجية الخبر: هو كونه دليلاً متبعاً في قبال الأصول اللفظية والعملية، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور.

وهذا الإيراد إشارة إلى الإيراد الثالث مما أورده الشيخ «قدس سره» على هذا الوجه، وقد ارتضاه المصنف فجعله رداً للدليل العقلي المذكور.

وحاصل الإيراد: أن مقتضى الدليل المذكور هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجة؛ لأنه مقتضى العلم الإجمالي، ومن المعلوم: أن الأخذ بها من باب الاحتياط يختلف عن الأخذ بها من باب الحجية، بمعنى: أن الأخذ من باب الاحتياط ينافي الأخذ بها من باب الحجية، فإن الحجة تخصص وتقيّد وتقدم على معارضها مع الرجحان والمزية، بخلاف الأخذ بها احتياطاً، فإنه لا ترتب هذه الآثار عليه.

وكيف كان؛ فهذا الوجه العقلي لا يقتضي حجية الأخبار التي هي المقصودة منه؛ بل يقتضي الأخذ بها من باب الاحتياط.

(3) بيان لـ «حجية الخبر»؛ إذ من شأن حجيتها: تخصيص العموم به وتقييد الإطلاق، و ترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزية فيه.

(4) بيان لـ «غيره» بنحو اللف والنشر المترتب. والتعبير بالمثل في قوله: «أو مثل مفهوم» إشارة إلى مطلق الدلالة الالتزامية، فإن المفهوم أحد أقسامها، فإن الخبر إذا كان الأخذ به من باب الاحتياط كان مورداً بالدليل الاجتهادي؛ كعموم الكتاب أو إطلاقه أو

كان (1) يسلم عما أورد عليه من أن لزمه الاحتياط في سائر الأمارات؛ لا في خصوص الروايات؛ لما (2) عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما (3) علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال (4)، فتأمل (5) جيدا.

=====

مفهوم الآية، و معه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابي مثلا، أو تقييد إطلاقه بالخبر الذي يؤخذ به من باب الاحتياط؟

(1) أي: وإن كان هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم من المصنف سليما عن أول إيرادات الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث كان حاصل إirاده الأول هو: لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات لا في الروايات فقط.

(2) تعليل لقوله: «يسلم»، يعني: وجه كون هذا الوجه سليما عن إيراد الشيخ «قدس سره» ما عرفت؛ من انحلال العلم الإجمالي القائم على وجود أحكام «بينهما»، أي: بين الأمارات و الأخبار، «بما علم بين الأخبار بالخصوص»، فإنا قد بينا في الدليل السابق: أنه لو فرض تبين الأحكام الموجودة في الأخبار انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي. و مثل هذا يوجب عدم كون سائر الأمارات طرفا للعلم الإجمالي؛ إذ لو كان طرفا له لزم عدم الانحلال بحصول أحكام قطعية بين الأخبار فقط، و مع الانحلال لا تجب مراعاة الاحتياط في الأمارات حتى يرد هذا الإيراد أعني: عدم الاقتصار على العمل بالروايات احتياطاً.

(3) متعلق بقوله: «انحلال»، يعني: ينحل العلم الإجمالي الكبير بما علم ثبوته من الأخبار، فيختص الاحتياط بالنسبة إلى العمل بالأخبار للعلم الإجمالي، و لا موجب له بالنسبة إلى سائر الأمارات؛ و ذلك لانتهاء العلم الإجمالي بالانحلال على ما هو المفروض.

(4) قيدل «علم» أي: و لو كانت الأخبار التي انحل بها العلم الإجمالي الكبير غير معلومة بالتفصيل؛ بل كانت معلومة بنحو الإجمال؛ لكن معلوميتها كذلك كافية أيضا في الانحلال؛ لما مر في تقريب الدليل من عدم إناطة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي بالأخبار الصادرة.

نعم؛ انحلال العلم الإجمالي الصغير يتوقف على ذلك. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه العقلية على حجية خصوص الأخبار.

(5) إشارة إلى دقة النظر بقريظة قوله: «جيدا».

ثانيهما (1): ما ذكره في الوافية، مستدلا على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: «إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية (2) كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها (3)، مع أن جل أجزائها وشرائطها، وموانعها (4) إنما يثبت بالخبر غير القطعي؛ بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر (5) فإنما ينكره باللسان

=====

## الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية

(1) أي: الثاني من الوجوه العقلية التي استدلت بها على حجية الأخبار: «ما ذكره في» كتاب «الوافية مستدلا» به «على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة» وهي: 1 - الكافي. 2 - من لا يحضره الفقيه. 3 - التهذيب. 4 - الاستبصار.

و تقريب الاستدلال بهذا الوجه العقلي على حجية الأخبار: يتوقف على مقدمة وهي: أن هذا الدليل مركب من أمور:

الأول: إن في الشرع أمور ثابتة بضرورة من الدين من العبادات والمعاملات؛ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأنكحة وغيرها.

الثاني: أن التكاليف والأحكام المتعلقة بهذه الأمور باقية إلى يوم القيامة.

الثالث: أن لها أجزاء وشرائط وموانع، و جل هذه الأجزاء والشرائط والموانع تثبت بالأخبار غير القطعية؛ بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والأخبار المتواترة لخرجت هذه الأمور عن حقائقها؛ بحيث يصح سلبها عنها؛ وذلك لقلّة الأخبار القطعية الصدور وعدم كون الآيات غالبا إلا في مقام التشريع فقط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا محيص عن العمل بالأخبار غير القطعية صدورا.

هذا معنى حجية الأخبار.

(2) والمراد بالأصول الضرورية: أمهات الأحكام الفرعية الثابتة بضرورة من الدين.

(3) أي: من الأحكام الرئيسية في فقه الإسلام.

(4) كالركوع والطهارة والحدث بالنسبة إلى الصلاة «إنما يثبت بالخبر غير القطعي».

والضمير المؤنث في أجزائها وشرائطها وموانعها راجع إلى الأصول الضرورية.

(5) يعني: ومن أنكر ما ذكرناه من خروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور - لو لم يعمل بأخبار الآحاد - فإنما ينكره بلسانه، وقلبه مطمئن بالاعتقاد بصحة ما ذكرناه.

و قلبه مطمئن بالإيمان»(1). انتهى (2).

و أورد عليه:

أولا (2): بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطية.

=====

(1) أي: انتهى ما في كتاب الوافية من الدليل العقلي.

(2) المورد هو: الشيخ الأنصاري «قدس سره» في «الرسائل»، فقد أورد على هذا الدليل بوجهين حيث قال «قدس سره»: «و يرد عليه أولا: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، و مجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي...» الخ. إلى أن قال: «و ثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما»(1).

و حاصل الإيراد الأول - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 535» -: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء و الشرائط لا تنحصر أطرافه في الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين أعني: كونها موجودة في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، و كونها معمولا بها عندهم لا معرضا عنها، لوجود هذا العلم الإجمالي أيضا في سائر الأخبار الفاقدة لهذين الشرطين، فلا بد مع الإمكان من الاحتياط التام بالأخذ بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية؛ و إن لم يكن واجدا للشرطين المزبورين، و مع عدم الإمكان من الاحتياط التام لكونه مخلا بالنظام، أو موجبا للعسر لا بد من الأخذ بما يظن صدوره من الروايات؛ على ما سيأتي في دليل الانسداد.

و حاصل الإيراد الثاني: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما؛ لأن الموجب للحجية كان هو العلم الإجمالي بالأخبار المتضمنة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فأطراف العلم الإجمالي هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافية، مع وضوح: إن البحث عن حجية الخبر لا يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف، فيلزم أن يكون الدليل أخص من المدعى.

ص: 346

1- الوافية في أصول الفقه: 159.

2- فرائد الأصول 1: 361-362.

قلت (1): يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا إن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم «عليهم السلام» بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك (2) بينها (3) يوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي (4)، وصيرورة (5) غيره خارجًا عن طرف العلم كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول (6).

=====

(1) هذا دفع لإيراد الشيخ «قدس سره» على الوافية، و حاصله: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع؛ وإن كان حاصلًا في بدو الأمر بين جميع الأخبار إلا إن العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة بقدر الكفاية. بين تلك الأخبار المشروطة - بما ذكره صاحب الوافية - مما يوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي الكبير، الذي تكون أطرافه جميع الأخبار، إلى العلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة المعمول بها، و خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، و لازم ذلك: هو وجوب العمل بتلك الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة عند الشيعة احتياطيًا.

(2) أي: بقدر الكفاية، و المراد بتلك الطائفة هي: المشروطة بالشرطين المذكورين.

(3) أي: بين تلك الكتب المعتمدة.

(4) أي: العلم الإجمالي الكبير الواسع النطاق، الذي تكون أطرافه جميع الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة وغيرها.

و الظاهر عدم الفرق بين العلم بوجود الأخبار و العلم باعتبارها، فالترديد في كلام المصنف لفظي، فإنه لا يتفاوت الواقع العملي بين أن نقول: علمنا بوجود خبر صادر عن الإمام في غسل الجمعة، أو نقول: علمنا باعتبار خبر ورد في غسل الجمعة.

و كيف كان؛ فالعلم الإجمالي بوجود أخبار بقدر الكفاية في الكتب المعتمدة موجب لانحلال العلم الإجمالي، الذي كان يشمل هذه الأخبار وغيرها.

(5) عطف على «انحلال»، و ضمير «غيره» راجع إلى تلك الطائفة، فالأولى تأنيث الضمير يعني: أن غير تلك الطائفة خارج عن أطراف العلم الإجمالي، أو الضمير راجع إلى غير ما في الكتب المعتمدة، فالمعنى: و صيرورة غير ما في الكتب المعتمدة «خارجًا عن طرف العلم» على نحو الشبهة البدوية.

(6) حيث قال: «إنه يعلم إجمالًا بصدور كثير... بمقدار واف بمعظم الفقه».

اللهم إلا- أن يمنع عن ذلك (1)، وادّعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره، أو اعتباره من تلك الطائفة، أو ادعي العلم بصدور أخبار آخرين غيرها (2)، فتأمل (3).

و ثانيا (4): بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما.

و الأولى (5): أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة، فيما لم تقم

=====

(1) أي: يمنع عن انحلال العلم الإجمالي بوجود هذا المقدار، و غرضه: منع الانحلال إما بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجية أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، وإما بدعوى علم إجمالي آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة، فاللازم حينئذ: العمل بجميع الأخبار، وعدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفة؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 537».

(2) أي: غير الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة.

(3) لعله إشارة إلى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقل من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله: «قلت: يمكن أن يقال...» الخ.

(4) وقد تقدم توضيح هذا الإيراد الثاني فراجع.

(5) أي: لما كان الإيراد الثاني على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبة إلى الأخبار النافية؛ عدل المصنف «قدس سره» في الرد عليه عنه إلى ما في المتن، و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 538» - أن الدليل العقلي غير تام في نفسه، أما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار المثبتة: فلأن العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الإجمالي - إنما يتجه إذا لم يكن في مقابلها ما ينفي التكليف من عموم أو إطلاق؛ إذ الاحتياط أصل، و الدليل مقدم عليه، مثلا: إذا قامت البيئة على طهارة إناء من الأواني التي علم إجمالاً بنجاسة جملة منها، فالاحتياط بالاجتناب عن الجميع إنما هو فيما لم تقم حجة على طهارة بعضها، فلو قامت حجة على طهارة بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع.

و بالجملة: فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجة على نفي التكليف في مورده؛ و لو بلسان العموم أو الإطلاق، فلو قامت حجة على نفي التكليف أخذ بها، و لم يكن الخبر المثبت له مخصصا لعمومها أو مقيدا لإطلاقها حتى يؤخذ به؛ إذ الأخذ بالخبر المثبت إنما هو من باب الاحتياط - كما تقدم - و ما يدل عموما أو إطلاقا على نفي التكليف مقدم عليه، و ليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب



حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه؛ لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها (1)، أو يعمل (2) بالنافي في قبال حجة على الثبوت، ولو كان أصلاً (3) كما لا يخفى.

ثالثها (4): ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الحجية حتى يعارض ما يدل على نفيه كي يخصص به عمومه، أو يقيد إطلاقه، هذا.

=====

و أما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار النافية: فلأن جواز العمل بالنافي أيضاً مشروط بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف ولو كان أصلاً كما تقدم.

(1) أي: من الأخبار التي ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلي.

(2) عطف على قوله: «يخصص» يعني: إن مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصص بالمثبت، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على ثبوت التكليف؛ بل مقتضاه الاحتياط، فوجوب العمل بالمثبت من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجة على نفي التكليف، كما أن جواز العمل بالنافي موقوف على عدم قيام حجة على ثبوت التكليف في مورده ولو كان أصلاً كما لا يخفى.

(3) أي: لو كان تلك الحجة أصلاً؛ لأن الأصل مقدم عليه.

حاصل الكلام: أن هذا الدليل أخص من المدعى. وفي «منتهى الدراية»: الصواب إسقاط الواو من قوله: «ولو كان أصلاً»؛ لأن المقصود: إثبات العمل بالنافي من هذه الأخبار لو كان الحجة على الثبوت أصلاً كالاستصحاب؛ لوضوح: تقدم الخبر على الأصل العملي؛ إذا لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافي عليه؛ بل يتعارضان، ويجري عليهما أحكام التعارض، فيختص تقديم الخبر النافي على المثبت بما إذا كان المثبت أصلاً فقط.

### الوجه الثالث: ما أفاده بعض المحققين

#### إشارة

(4) أي: الثالث من الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد: «ما أفاده بعض المحققين» وهو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين، و هذا الوجه وإن كان طويلاً إلا إن المصنف لخصه بقوله: «أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة، فإن تمكناً من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه» أي:

ما بحكم العلم - وهو الظن الخاص المعلوم اعتباره المعبر عنه بالعلمي - والمراد بالحكم: هو الحكم الواقعي؛ لأنه مع العلم بالكتاب و السنة يحصل العلم بالحكم الواقعي، أو يحصل الظن الخاص بالحكم الواقعي، فإنه بمنزلة العلم به. و غرضه: أن الحكم الواقعي يحرز تارة:

بالعلم، و أخرى: بالظن الخاص الذي هو بمنزلة العلم و ذلك كخبر الواحد.

الكتاب و السنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك؛ وإلا (1) فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف (2)، فلو لم يتمكن (3) من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما (4).

=====

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: في تقرير كلام صاحب الحاشية على نحو التلخيص هو: أنه قد ثبت بالإجماع بل بالضرورة و الأخبار القطعية - مثل حديث الثقلين - وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنة، و من المعلوم: أن العقل يحكم حينئذ بلزوم الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما، أو ما هو بمنزلة العلم كالظن الخاص الذي ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمي، فإن ثبت بالعلم أو العلمي أن ما رجعنا إليه كتاب أو سنة: فهو المطلوب.

و إن لم يثبت بهما ذلك، مع عدم التمكن من إحرازه بشيء منهما لانسداد بابهما، فلا محيص عن الرجوع في تمييز الكتاب و السنة إلى الظن؛ إذا المفروض: بقاء التكليف بالرجوع إليهما، ينحصر طريق امتثاله في الظن، فيجب العمل بالروايات التي يظن بصدورها؛ للظن بوجود السنة فيها، و هذا معنى حجية أخبار الآحاد.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين: أن متعلق العلم الإجمالي في هذا الوجه:

هو ما ورد في الكتاب و السنة، و في الوجهين السابقين: هو الأحكام الواقعية.

قوله: «فلا بد من الرجوع إليهما كذلك» جواب قوله: «فإن تمكنا...» الخ، و ضمير «إليهما» راجع على الكتاب و السنة «كذلك» أي: على نحو يحصل العلم أو ما بحكم العلم، يعني: فإن تمكنا من الرجوع إلى الكتاب و السنة على نحو يحصل العلم أو الظن الخاص بالحكم الواقعي و جب الرجوع إليهما على هذا النحو، و إن لم يتمكن فلا محيص عن التنزل إلى حصول الظن المطلق بالحكم.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: و إن لم يحصل العلم و لا الظن الخاص بالحكم الواقعي «فلا محيص...» الخ.

(2) أي: وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنة الثابت بالضرورة. و ضمير «به» راجع على الحكم.

(3) هذه نتيجة ما أفاده من عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم، و لا الظن الخاص به، و قد مر توضيحه.

(4) أي: الظن بالصدور أو بالاعتبار. و الحاصل: أن صورة التمكن من القطع

وفيه (1): أن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق العلم بالحكم الواقعي، أو ما هو بحكم العلم به، و صورة عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما.

=====

(1)

## هذا رد لبعض المحققين

و توضيح هذا الرد من المصنف - على ما أفاده بعض المحققين - يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المراد من السنة التي يجب الرجوع إليها في كلام بعض المحققين، حيث قال: «إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة».

## و هناك احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من السنة في قول هذا المحقق: هو قول المعصوم و فعله و تقريره.

الثاني: أن يكون المراد منها هو الحاكي عن هذه الثلاثة قطعاً.

الثالث: أن يكون المراد منها: مطلق الخبر الحاكي و لو لم يعلم المطابقة فتكون السنة حينئذ مطلق الأخبار الموجودة بأيدينا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان المراد المعنى الأول فإنه لا يرتبط بخبر الواحد إطلاقاً كما واضح.

و إن كان المعنى الثاني: فهو أيضاً أجنبي عن المقام؛ لفرض أننا لا نعلم أن هذه الأخبار الموجودة حاكية قطعية عن السنة الواقعية.

فيبقى الاحتمال الثالث، و هو مراده من السنة كما هو ظاهر كلامه.

حيث قال: «للقطع برجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة»؛ إذ التعبير بالكتب الأربعة كالصريح في إرادة الحاكي من السنة دون المحكي.

و كيف كان؛ فقد أورد المصنف على هذا الوجه الثالث بوجهين: هذا أولهما.

و ثانيهما: ما سيأتي في كلامه «مع أن مجال المنع...» الخ.

و حاصل هذا الوجه الأول: أنه لا شك في عدم وصول النوبة إلى الامتثال الظني، مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي أو الإجمالي، و عليه: فإن كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار، و كان وافياً بمعظم الفقه - بحيث لا يلزم من إجراء الأصول في باقي الموارد محذور إهمال الأحكام - و جب الأخذ به، و لا يجب العمل بغيره، و مع عدم وفائه به: يضم إليه ما هو متيقن اعتباره، فالإضافة إلى غيره كالخبر الصحيح، بالإضافة إلى الموثق و الموثق بالنسبة إلى الحسن، و هكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالإضافة؛ و إلا بأن كانت الأخبار كلها متساوية، فالإلزام هو: الاحتياط من وجوب الأخذ بالخبر المثبت



صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه «زيد في علو مقامه» إنما هي الاختصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفي (1)، وإلا (2) أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة (3) لو كان (4)، وإلا فاحتياط بنحو ما عرفت؛ لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك (5) للتمكن من الرجوع علما تفصيلا (6) أو إجمالا (7)، فلا وجه معه (8) من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره، هذا مع أن مجال المنع (9) عن للتكليف، و جواز العمل بالخبر النافي للتكليف على نحو تقدم في الوجه الأول والثاني.

=====

وقد عرفت: أنه وجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط غير وجوب العمل بها لأجل حجيتها، والمدعى هو: حجيتها لا العمل بها احتياطاً.

(1) أي: فإن وفي المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

(2) أي: وإن لم يف المتيقن اعتباره بمعظم الفقه «أضيف إليه...» الخ.

(3) كخبر العدل الإمامي بالإضافة إلى الحسن، وهو بالإضافة إلى الموثق وهكذا.

و ضمير «إليه» راجع إلى المتيقن الاعتبار.

(4) أي: لو كان المتيقن الاعتبار موجوداً؛ «وإلا» أي: وإن لم يكن المتيقن اعتباره بالإضافة موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت في الإيراد على الوجه الثاني العقلي بقوله: «و الأولى أن يورد عليه: بأن قضيته هو الاحتياط...» الخ.

قوله: «لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره» عطف على قوله: «فاحتياط» أي: فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى ما ظن اعتباره.

(5) تعليل لقوله: «فاحتياط».

(6) بالرجوع إلى المتيقن الاعتبار إن كان وافياً بمعظم الفقه.

(7) في صورة الأخذ بالأخبار احتياطاً.

(8) أي: مع التمكن من الرجوع إلى ما يوجب العلم.

(9) هذا هو الوجه الثاني من إيراد المصنف على بعض المحققين. و حاصله: - على ما في «منتهى الدراية» - أن ما ذكره صاحب الحاشية من وجوب الرجوع إلى السنة - بل نسب إليه دعوى كونه ضرورياً - ممنوع جداً؛ إذا أريد بالسنة: الأخبار الحاكية عنها، كما نسبه إليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد»؛ إذ لا دليل على وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية التي لا يعلم صدورها ولا اعتبارها بالخصوص، وأساس هذا البرهان العقلي: هو وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى الحاكي، و حيث لا دليل عليه، فينهدم، نعم؛ لا بأس بدعوى وجوب الرجوع إلى السنة، بمعنى: قول المعصوم «عليه السلام» أو فعله أو

ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع.

و أما الإيراد عليه (1) برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإما الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

=====

تقريره إجماعاً ونصاً ضرورة؛ لكنه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه؛ وأن مقصوده بالسنة نفس الأخبار، و من المعلوم: أنه لا- يمكن الاستدلال - على وجوب العمل بقول زرارة مثلاً الحاكي للسنة - بما دل من الإجماع و الضرورة على وجوب العمل بقول الإمام: «عليه السلام»؛ وذلك لعدم التلازم بينهما مع احتمال مخالفته للواقع، وهذا الإشكال قد أورده الشيخ الأعظم على المحقق التقي - على تقدير أن يراد بالسنة الأخبار الحاكية لها - بقوله: «إن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة، وهو الإجماع و الضرورة الثابتة من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة: فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضرورة من الدين التي ادعاها المستدل... الخ.

قوله: «واسع» خبر «أن مجال»، وقد عرفت وجه المنع، فلا حاجة إلى التكرار.

(1) أي: و أما الإيراد على دليل المحقق صاحب الحاشية بما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في «الرسائل»، بأن هذا الدليل إما أن يكون دليل الانسداد الآتي، وإما أن يكون دليل العقل المذكور أعني: الوجه الأول.

و حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري من الإيراد: أنه - بعد عدم دلالة الإجماع و الضرورة على وجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية للسنة - إن ادعى المحقق التقي «قدس سره» وجوب العمل بالروايات الظنية؛ لأجل أن طرحها و عدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول: إن هذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على حجية الظن الحاصل من خبر الواحد؛ وذلك لأنه إن استند في وجوب العمل بها إلى العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بوجوب رعايتها، فمرجع ذلك: إلى دليل الانسداد الآتي بيانه، و مقتضاه: حجية كل أمانة كاشفة عن الواقع لا خصوص الخبر.

و إن استند في لزوم العمل بها إلى العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار من الأئمة المعصومين «عليهم السلام» - حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالظن الحاصل من خصوص الخبر - فمرجع ذلك: إلى الوجه الأول المتقدم بيانه، و على كلا التقديرين: ليس هو دليل

ففيه: أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

=====

مستقل؛ بل إما يرجع إلى دليل الانسداد الآتي، وإما يرجع إلى الوجه الأول المتقدم.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بقوله: «ففيه: أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف...» الخ.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن ملاك دليل المحقق المذكور ليس هو العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية؛ ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات المدونة في الكتب المعتمدة؛ ليرجع إلى الدليل الأول العقلي؛ بل ملاكه العلم بوجود الرجوع إلى هذه الروايات فعلا؛ حتى إذا لم يحصل علم إجمالي بصدور جملة منها، أو علم إجمالي بتكاليف واقعية يجب التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه.

وعليه: فمؤديات هذه الروايات: أحكام فعلية لا بد من امتثالها، ولا فعلية للأحكام الواقعية مع الغض عن قيام الأمارات عليها.

وكيف كان؛ فهذا العلم شيء ثالث، فليس علما بالأحكام الواقعية، وليس علما بصدور أخبار كثيرة؛ بل يمكن أن يجعل هذا العلم في المرتبة الثالثة بأن نقول: إننا نعلم بتكاليف واقعية، ونعلم أن هذه التكاليف الواقعية بينت في الكتاب والأخبار الصادرة، ونعلم بأننا مكلفون بالرجوع إلى ما بأيدينا من الأخبار.

«فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه»؛ كي يتضح لك الفرق بين دليل الانسداد، والدليل العقلي الأول، وبين الدليل العقلي الثالث.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الوجه الأول: هو العلم الإجمالي بصدور جماعة كثيرة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، المشتملة على الأحكام الإلزامية الوافية بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلا ذلك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات، إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعتمدة، والشك البدوي في ثبوت التكاليف في مورد سائر الأمارات غير المعتمدة، و لازم ذلك: العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف، وجواز العمل على طبق النافية منها؛ فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

2 - وما يرد على هذا الوجه: أن هذا الوجه لا يفيد حجية الخبر بما هو خبر؛ بل مقتضى هذا الدليل العقلي هو: لزوم العمل بالخبر المثبت للتكليف من باب الاحتياط، فلا يصلح لإثبات حجية الخبر؛ بحيث يقدم على العام تخصيصاً، وعلى المطلق تقييداً، وعلى المفهوم ترجيحاً، وعلى الأصول العملية حكومة أو وروداً. وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المزبور.

و لكن هذا الوجه يكون سليماً عما أورده الشيخ الأنصاري عليه من مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات؛ لا في الروايات فقط.

وجه السلامة: هو انحلال العلم الإجمالي الكبير، الذي تكون أطرافه جميع الأمارات إلى العلم الإجمالي الصغير، الذي تكون أطرافه الروايات فقط، ولازم ذلك:

لزوم الاحتياط في العمل بالروايات فقط، دون سائر الأمارات.

3 - الوجه الثاني: ما حكى عن صاحب الوافية من أنه لا شك في تكليفنا بالأحكام الشرعية، و خصوصاً الواجبات الضرورية مثل: الصلاة و الحج و الصوم و الزكاة، و غير ذلك من الضروريات، و لا شك أيضاً في بقاء التكليف بهذه الأمور إلى يوم القيامة. و من المعلوم: أن أجزاء هذه الأمور و شرائطها و موانعها لا تثبت إلا بخبر الواحد الموجود في الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الأربعة، فلو لم يكن خبر الواحد حجة، و جاز ترك العمل به لكان تخرج هذه الأمور عن حقائقها، فلا محيص حينئذ عن العمل بخبر الواحد، فيكون حجة.

4 - و أورد عليه الشيخ بوجهين:

و حاصل الوجه الأول: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء و الشرائط حاصل في جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكر. و مجرد العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي، فلازم ذلك: هو الاحتياط بلزوم الأخذ بكل خبر يدل على الجزئية و الشرطية، و مع عدم إمكان الاحتياط - لأجل كونه مخلاً بالنظام - لا بد من الأخذ بكل خبر ظن بصدوره؛ كما سيأتي في دليل الانسداد.

و حاصل الوجه الثاني من الإيراد: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ مقتضاه:

العمل بالأخبار المثبتة للجزئية و الشرطية، دون الأخبار النافية لهما، مع أن المدعى هو مطلق الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة.



وقد دفع المصنف ما أورده الشيخ على الوافية بقوله: «قلت يمكن أن يقال».

وحاصل الدفع: هو انحلال العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه جميع الأخبار، إلى العلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة كالكتب الأربعة.

ولا يزم ذلك: هو وجوب العمل احتياطاً بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة كما في الوافية؛ إلا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير، فيرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

5 - الوجه الثالث: ما نسب إلى صاحب حاشية المعالم حيث قال بما حاصله: إنا نقطع بأننا مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فيجب العمل بهما، ثم إن تمكنا من الرجوع إليهما - بنحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه - تعين ذلك، وإلا فلا محيص عن التنزل إلى الظن بالحكم، ولازم ذلك: حجية الظن.

وقد أورد المصنف عليه بوجهين.

وحاصل الوجه الأول: أن مقتضى وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة هو:

الاقتصار في الرجوع إلى الخبر المتيقن باعتباره؛ كالظن الخاص المقطوع باعتباره، فإن وفي بمعظم الفقه فهو المطلوب؛ وإلا أضيف الخبر المتيقن باعتباره بالإضافة إلى ما سواه كالخبر الصحيح، بالإضافة إلى الموثق، وهكذا لو كان هناك المتيقن بالإضافة؛ وإلا فاللازم هو:

الاحتياط بوجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف؛ كما تقدم في الوجه الأول. فراجع،

وحاصل الوجه الثاني: أنه لا يجب الرجوع إلى الأخبار الحاكية عن السنة التي لا يعلم صدورها ولا اعتبارها بالخصوص؛ وذلك لعدم وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى الحاكي وإنما قام الدليل على وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى السنة المحكية، وهي: قول المعصوم «عليه السلام» وفعله و تقريره.

وأما إيراد الشيخ الأنصاري «قدس سره» على دليل المحقق صاحب الحاشية: بأن هذا الدليل إما أن يكون دليل الانسداد الآتي. وإما أن يكون الدليل العقلي المذكور أعني: الوجه الأول. فمردود؛ بأن ملاكه ليس أحد الأمرين ليرجع إلى أحد الدليلين؛ بل ملاكه هو: العلم بالتكليف بالرجوع إلى ما بأيدينا من الأخبار.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بالوجوه العقلية المذكورة على حجية خصوص الأخبار.

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن وهي أربعة:

الأول (1): أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم.

=====

## فصل في الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن

### الوجه الاول أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر

(1) توضيح هذا الوجه الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن الظن بالحكم الإلزامي يلازم الظن بالضرر على مخالفته، سواء كان وجوباً، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أم حرمة: كحرمة شرب التتن.

و من المعلوم: أن دفعه الضرر المظنون لازم عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذا الدليل العقلي مركب و مؤلف من «صغرى»، و هي كون الظن بالحكم الإلزامي ملازماً للظن بالضرر على المخالفة، و «كبرى» و هي لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً.

فيقال: - عند قيام الظن على الحكم الإلزامي - إن في العمل بهذا الظن دفع للضرر و دفع الضرر المظنون لازم عقلاً، فالعمل بالظن بالحكم الإلزامي لازم عقلاً، فالنتيجة هي:

حجية الظن؛ إذ لا معنى للزوم العمل بالظن لو لم يكن حجة، و من المعلوم: أن نتيجة الشكل الأول بديهية، فحينئذ: لا إشكال في النتيجة بعد تمامية الصغرى و الكبرى، فيقع الكلام فيهما.

و أما الصغرى: فبتقريب: أن الظن بالحكم الإلزامي ملازم للظن بأمرين: أحدهما:

ترتب العقوبة على مخالفته، و الآخر: ترتب المفسدة عليها إن كان الحكم هو الحرمة، و فوات المصلحة إن كان هو الوجوب؛ بناء على مذهب العدالة من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات، فالحكم علة لاستحقاق المثوبة عند الموافقة، و العقوبة عند المخالفة، و من المعلوم: أن الظن بالعلة - و هي الحكم - يلازم الظن بالمعلول، و هو استحقاق المثوبة، أو العقوبة.

و عليه: فالظن بالحكم الإلزامي مستلزم للظن بالضرر الأخرى أو الدنيوي على مخالفته. أما الأول: فلنرتب الظن بالعقوبة على مخالفته.

أما الصغرى: فلأن الظن بوجود شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته، أو الظن بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفسد.

=====

و أما الثاني فلترتب الوقوع في المفسدة، أو فوات المصلحة على مخالفته.

فالصغرى - وهي ترتب الضرر الأخرى أو الدنيوي على مخالفة الحكم المظنون - ثابتة.

و أما الكبرى: فحاصلها: أنه - بعد إثبات الملازمة بين الظن بالحكم و الظن بالضرر في الصغرى - يقال: إن دفع الضرر المظنون لازم؛ لاستقلال العقل به - كما عرفت في المقدمة - و هذا الحكم من العقل لا يكون مبنيًا على القول بالتحسين و التقيح العقليين لما هو مذهب العدالة؛ بل يحكم حتى على القول بعزل العقل عن حكمه بالتحسين و التقيح كما هو مذهب الأشاعرة؛ لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين و التقيح؛ لأن لزومه من الأمور الفطرية المجبولة عليها النفوس، و لا ربط له بالعقل، ضرورة: أن ملاك وجوب دفع الضرر هو كونه منافرا للطبع، كما أن ملاك جلب المنفعة هو كونها ملائمة للطبع و هما مما اتفق عليه العقلاء حتى الأشعري المنكر للحسن و القبح، حيث إن ما أنكره هو إدراك العقل بعض الأفعال، على وجه يمدح أو يذم فاعله عليه؛ لا منافرة بعض الأشياء للطبع أو ملاءمته له، فإنهما مما لا ينكره ذو فطرة، و منه دفع الضرر و جلب المنفعة.

و كيف كان: فقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن و القبح العقليين أم لم نقل؛ فإن التحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل جبلي على كل عاقل؛ بل فطر عليه كل ذي شعور، فيجب العمل بالظن المتعلق بالحكم الإلزامي دفعا للضرر في مخالفته، و هذا معنى حجية مطلق الظن.

فالمتحصل: أن ملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصرا في التحسين و التقيح العقليين حتى ينتفي لزوم دفعه بانتفاء ملاكه، فالالتزام بلزوم دفع الضرر المظنون في عرض الالتزام بفعل ما استقل العقل بحسنه، و ترك ما استقل بقبحه بناء على قاعدة التحسين و التقيح العقليين.

و لا يخفى: أنه لا تنافي بين أن يكون الشيء من مستقلات العقل، و بين أن يكون من الأمور الفطرية. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه من الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن؛ إذ يجب العمل على طبق الظن بحكم من العقل من باب وجوب دفع الضرر المظنون، و لازم ذلك حجية مطلق الظن.

و أما الكبرى (1): فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل (2) بالتحسين و التقييح؛ لوضوح: عدم انحصار ملاك حكمه بهما؛ بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون - بل المحتمل - بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقييح، مثل: الالتزام توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

=====

قوله: «أو الظن بالمفسدة فيها» عطف على «الظن بالعقوبة»، يعني: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلازم الظن بالعقوبة، و الظن بالمفسدة في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم، فكلمة «أو» هنا بمعنى الواو.

قوله: «بناء» قيد لقوله: «أو الظن بالمفسدة»؛ إذ بناء على عدم التبعية لا يكون الظن بالحكم ملازما للظن بالمفسدة كما هو واضح.

(1) و هي وجوب دفع الضرر المظنون، و قد عرفت توضيحه.

(2) هذا ردّ على ما أجاب به الحاجبي و غيره عن هذا الوجه العقلي من منع الكبرى - أعني: وجوب دفع الضرر المظنون - و قد حكاه عنه الشيخ «قدس سره» حيث قال: «وقد أجيب عنه بوجوه أحدها: ما عن الحاجبي و تبعه غيره من منع الكبرى، و أنه دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقييح العقليين احتياط مستحب لا واجب»، فلا بد أولا من بيان ما أجاب به الحاجبي، و ثانيا: من بيان ردّ المصنف عليه.

و أما حاصل ما أفاده الحاجبي في الجواب فيقال: أن هذا الدليل العقلي مبني على قاعدة التحسين و التقييح العقليين، و تلك ممنوعة أولا على ما ذهب إليه الأشاعرة.

و ثانيا: على فرض تسليمها كان مفادها استحباب الاحتياط لا وجوبه، فدفع الضرر المظنون مستحب و ليس بواجب، و من المعلوم: أن حجية الظن بالحكم الإلزامي إنما يكون مبني على وجوب الاحتياط، و لا يجب دفع الضرر المظنون عقلا.

هذا تمام الكلام في منع الكبرى على ما حكى عن الحاجبي.

و أما ردّ المصنف عليه: فلما عرفت من: عدم ابتناء هذا الدليل العقلي على قاعدة التحسين و التقييح العقليين؛ لأن ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين و التقييح كي يبتني حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون على القول بالحسن و القبح العقليين؛ بل وجوب دفع الضرر من الأمور الفطرية؛ و إن فرض عدم إدراك العقل حسن الأشياء و قبحها، فالتزام العقل بدفع الضرر المظنون؛ بل المحتمل بما هو مظنون و محتمل و لو لم نقل بالتحسين و التقييح هو: كالتزامه بفعل ما استقل بحسنه، أو بترك ما استقل بقبحه إذا

بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و التقييح، فتدبر جيدا (1).

=====

قيل: بالتحسين و التقييح.

وقد استشهد المصنف لذلك: بإطباق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون، مع خلافهم في التحسين و التقييح العقلين.

فلو كان ملاك حكمه منحصرًا بهما لم يطبقوا على الأول، مع خلافهم في الثاني.

(1) فإن الحق أنهما ضروريان، وأن من أنكرهما إنما هو لشبهة، فإن العقلاء لا يكادون يشكون في أن من قتل صديقًا له بلا أي جرم فعل قبيحا، و من ألقى النار على أطفال أبرياء لتحرقهم فعل قبيحا، سواء كان هناك شرع أم لم يكن، و تفصيل الكلام في علم الكلام.

فالمتحصل: أنه قد أجاب الحاجبي عن هذا الدليل العقلي بأنه مبني على قاعدة التحسين و التقييح العقلين و قد عرفت عدم الابتناء.

و كيف كان؛ فالصواب في الجواب هو: منع الصغرى - و هي قوله: «أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن المراد بالضرر المظنون المذكور في الصغرى: إما هو الضرر الأخرى أي: العقوبة، وإما هو الضرر الدينوي أي: المفسدة كالسكر في الخمر، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبة. الثاني:

أن يراد به المفسدة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان المراد هو الاحتمال الأول أعني: الضرر الأخرى، فنقطع بعدم الضرر؛ لأنه من العقاب بلا بيان و هو مرفوع بحديث الرفع، أو بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و إن كان المراد من الضرر هو: الاحتمال الثاني أعني: الضرر الدينوي، ففيه: أن الحكم لا يلزم الضرر الدينوي الشخصي، ففي بعض الأحكام الواجبة أضرار شخصية؛ كدفع الزكاة، و في بعض الأحكام المحرمة منافع شخصية، كالقمار بالنسبة إلى الرابح، و الربا بالنسبة إلى الآخذ، و حينئذ: فالظن بالحكم لا يلزم الظن بالضرر. هذا تمام الكلام في منع الصغرى.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

و الصواب في الجواب: هو منع الصغرى (1)، أما العقوبة (2): فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته؛ لعدم الملازمة بينه (3) و العقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها؛

=====

(1) و قد عرفت توضيح ذلك، و بعبارة أخرى: أن مطلق مخالفة الحكم الواقعي لا يستلزم استحقاق العقوبة؛ بل المستلزم له هو خصوص مخالفة الحكم المنجز.

و إن شئت فقل: إن استحقاق العقوبة ليس من لوازم جميع مراتب الحكم؛ بل خصوص مرتبته الأخيرة - و هي التنجز - فاستحقاق العقوبة من لوازم المعصية، التي هي خصوص مخالفة الحكم المنجز، و من المعلوم: أن الظن بالحكم - مع الشك في اعتباره - لا يستلزم الظن باستحقاق العقوبة و لا الشك فيه؛ بل يقطع بعدم الاستحقاق؛ إذ مع عدم تنجز الحكم الواقعي لا تعد مخالفته معصية حتى يترتب عليها استحقاق العقوبة.

هذا كله في منع الصغرى بناء على الاحتمال الأول أعني: المراد بالضرر العقوبة.

و أما منعها بناء على الاحتمال الثاني، و هو: كون المراد به المفسدة، فسيأتي في كلام المصنف، و قد عرفت توضيح ذلك.

(2) أي: أما إذا كان المراد بالضرر العقوبة: فهي ممنوعة، «لضرورة عدم الملازمة...» الخ. و قد مرّ توضيحه.

(3) هذا الضمير و ضمير «مخالفته» راجع إلى التكليف، و كان الأولى تكرار كلمة «بين» بأن يقال: «بينه و بين العقوبة»، و غرضه: أنه لا ملازمة بين التكليف و بين العقوبة على مخالفته حتى تثبت الملازمة بين ظنيهما، ضرورة: تحقق الانفكاك بينهما في صورة الجهل بالتكليف.

و المراد من «معصيته» هي: مخالفة التكليف المنجز، و الضمير في «معصيته» راجع على التكليف.

قوله: «لا- بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها» عطف على «الملازمة» يعني: أن الظن بالعقوبة متفرع على ثبوت التلازم بين مطلق المخالفة و إن لم تكن معصية و بين نفس العقوبة، و ليس الأمر كذلك؛ بل الملازمة تكون بين المعصية و بين استحقاق العقوبة.

و كلمة «بنفسها» - في قوله: «و العقوبة بنفسها» - مستدركة؛ لأن المقصود: نفي الملازمة بين مطلق المخالفة و العقوبة، و هو يستفاد من العبارة، بلا حاجة إليها، و يمكن توجيه العبارة بجعل كلمة «بنفسها» صفة للعقوبة، و إرجاع ضميرها إلى المخالفة؛ بأن

لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها، و بمجرد الظن به (1) بدون دليل على اعتباره لا ينتج به، كي تكون مخالفته عصيانه.

إلا- أن يقال (2): إن العقل و إن لم يستقل بنتجزه بمجرد؛ بحيث يحكم باستحقاق يكون المراد: نفي الملازمة بين مطلق المخالفة و العقوبة الناشئة عن مطلق المخالفة فيكون نفي العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

=====

و المتحصل: أنه إذا لم يكن تلازم بين المخالفة و بين العقوبة لم يكن تلازم بين الظن بالحكم و الظن بالعقوبة.

(1) أي: بالتكليف، يعني: أن مجرد الظن بالحكم - إذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن - لا يوجب الظن باستحقاق العقوبة؛ لأن الظن غير المعبر بحكم الشك في عدم كون مخالفته سببا للاستحقاق، فيقطع بعدم الاستحقاق في الظن غير المعبر.

«لا ينتج به كي تكون مخالفته عصيانه» يعني: لا ينتج التكليف بالظن الذي لا دليل على اعتباره، حتى يكون مخالفته عصيانا للتكليف الواقعي.

و ضميرا «اعتباره، مخالفته» راجعان على مجرد الظن، و ضمير «عصيانه» راجع على التكليف.

(2) غرضه: الإشكال على الجواب، و تصحيح الدليل العقلي، و أصل الإشكال من الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و توضيحه: أن العقل و إن لم يحكم بنتجز التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبة، إلا إنه لا احتمال بيانية الظن للحكم الواقعي لا يحكم أيضا بعدم استحقاق العقوبة، فتكون العقوبة محتملة، و حينئذ: فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جدا.

لا يقال: إن مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة لا الشك فيها و احتمالها.

فإنه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمة بين الحكم بوجوده الواقعي، و بين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه موجبا للعلم بالعقوبة، و الظن بها و الشك فيها؛ إذ لا يتصور التفكيك بين المتلازمين في شيء من المراحل؛ بل غرضه: عدم استقلال العقل بقبح العقوبة، مع احتمال بيانية الظن، و مع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف، و بين الظن بالعقوبة.

و بالجملة: يكون العقاب في المقام محتملا، و العقل يستقل بوجود دفعه كالعقاب المظنون. نعم؛ قد تعرض الشيخ «قدس سره» لهذا الإشكال، و أجاب عنه؛ و لكن المصنف ارتضاه و لم يجب عنه.

العقوبة على مخالفته؛ إلا إنه لا يستقل - أيضا - بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة - حينئذ - على المخالفة.

ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة (1) جدا، لا سيما (2) إذا كان هو العقوبة الأخرى، كما لا يخفى (3).

وأما المفسدة (4): فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع....

=====

و الضمير في «بتنجزه» راجع على التكليف، وكذلك في «بمجرده» و «مخالفته».

قوله: «لا يستقل أيضا» يعني: أن العقل كما لا يستقل بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به؛ كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة؛ بل يحتمل العقوبة معه؛ لما عرفت من: احتمال كون هذا الظن بيانا للحكم الواقعي، و معه لا يستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة. و الضمير في «معه» راجع على الظن بالتكليف.

«حينئذ» أي: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع الظن.

(1) لاحتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بيانا و منجزا له؛ كاحتمال التكليف المنجز في الشبهات البدوية قبل الفحص، حيث يستقل العقل بإيجابه الاحتياط.

(2) وجه الخصوصية: هو أهمية العقوبة الأخرى من الدنيوية بمراتب.

(3) اللهم إلا- أن يقال: إنه لا احتمال للعقاب و إن ظن بالتكليف؛ لأن أدلة البراءة كقبح العقاب بلا بيان، و «رفع ما لا يعلمون» كافية في التأمين، و إن كان الإنسان ظن بالتكليف، فإن الظن لا يغني من الحق شيئا؛ لأن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره، و إن كان حجة واقعا، فإن البيان الراجع لموضوع البراءة العقلية، و المصحح للعقوبة هو الحجة الواصلة إلى المكلف، فلا يكفي في تصحيح العقوبة مجرد جعل الحجة لشيء، مع عدم وصوله إلى العبد كما هو واضح.

و عليه: فالظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره لا يستلزم العقوبة على مخالفته، فليست العقوبة محتملة حتى يحكم العقل بلزوم دفعها كحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون. نعم؛ تصح هذه الدعوى في أطراف العلم الإجمالي.

(4) عطف على قوله: «أما العقوبة» أي: أما إذا كان المراد بالضرر المذكور في صغرى الدليل هو المفسدة «فلأنها...» الخ. و هذا هو الاحتمال الثاني في المراد من الضرر المذكور في صغرى الدليل، و قد أجاب عنه بوجهين: ثانيهما: ما سيذكره بقوله: «مع منع كون الأحكام تابعة...» الخ.

و أولهما: ما ذكره هنا بقوله: «فلأنها و إن كان الظن...» الخ.



فيها (1) لو خالفه، إلا إنها ليست بضرر على كل حال (2)، ضرورة (3): أن كل ما و حاصل هذا الوجه الأول: أن المفسدة وإن كانت مظنونة بظن التكليف، حيث إن الملاكات من قبيل الأمور التكوينية والخواص المترتبة على الأشياء التي لا تنفك عنها، فالظن بالتكليف كالعلم به، والشك فيه مستلزم للظن بالملاك أو العلم به أو الشك فيه، فإن الملازمة بين الحكم وبين ملاكه ثابتة في جميع المراحل، بخلاف العقوبة كما عرفت، فلا يمكن التفكيك بين الظن بالحكم وبين الظن بملاكه؛ إلا إن هذا التكليف إما أن يكون هو الحرمة، وإما أن يكون هو الوجوب، فإن كان هو الوجوب: كانت المفسدة المظنونة - لو خولف الوجوب المظنون - هو فوات المصلحة، وسيأتي التعرض له عند قول المصنف:

=====

«و أما تقويت المصلحة...» الخ.

وإن كان هو الحرمة: فالمفسدة وإن كانت مظنونة حينئذ إلا إن المفسد على قسمين، فإنها قد تكون نوعية، وقد تكون شخصية. فإن كانت نوعية: لم توجب ضررا على الفاعل وإن كان ضررا على المؤمنين القاطنين في أقطار أعداء الدين، فالمفسدة النوعية توجب قبح الفعل؛ لكنها ليست ضررا على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به، فنفس عنوان المفسدة ليس ضررا ولا ملازما له.

وإن كانت المفسدة شخصية: فالعقل وإن حكم بوجوب دفعها؛ لأنه ضرر على شخص الفاعل؛ لكن لزوم دفعها منوط بإحرازها علما أو ظنا، وما لم يحرز ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه والتخلص منه، فإن المورد شبهة موضوعية تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا ما أفاده المصنف في منع الصغرى؛ ولكن الشيخ الأنصاري منعها بوجه آخر.

(1) أي: في المفسدة، للملازمة الواقعية بين التكليف بوجوده الواقعي وبين ملاكه، و من المعلوم: أن هذه الملازمة تتحقق في صورة العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه، و ضمائر «فلائها، فيها، إنها» راجعة على المفسدة، و ضمير «خالفه» راجع على التكليف.

(2) أي: المفسدة ليست ضررا مطلقا وإن كانت نوعية؛ بل هي ضرر إن كانت شخصية فقط.

(3) تعليل لعدم كون المفسدة ضررا مطلقا، تقريبه: أن «القبيح» أعم من الضرر، فالمفسدة - ولو كانت نوعية - توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضررا، فلا ملازمة بين القبح وبين الضرر الشخصي الذي هو مورد قاعدة دفع الضرر المظنون كما لا يخفى.

يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله (1)؛ بل ربما يوجب حزاة و منقصة في الفعل؛ بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا (2)، كما لا يخفى.

و أما تقويت المصلحة (3): فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة؛ بل ربما يكون في استيفائها (4) المضرة؛ كما في الإحسان بالمال، هذا مع منع (5) كون الأحكام تابعة

=====

(1) فإن الأحكام التحريمية إنما وضعت للأضرار الكامنة فيها، ولا تختص الأضرار بأشخاص الفاعلين، فكثير من الأحكام أضرارها نوعية تعود إلى النوع، ولذا حرمت؛ بل ربما كانت الأحكام الضرورية ذات منافع على نفس الفاعل.

فإن في ترك الزكاة و أكل الربا و السرقة منافع مادية للمرتكب.

(2) لا على فاعله و لا على غيره، فإن الأحكام تابعة للمصالح و المفسد و لا دليل على أن المفسدة يجب أن تكون ضررا.

(3) غرضه: منع الصغرى - أعني: كون الظن بالحكم ملازما للظن بالضرر - مطلقا، سواء كان المظنون الحرمة أم الوجوب. أما الحرمة فقد تقدم الكلام فيها. و أما الوجوب - وهو المقصود بالذكر فعلا - فمحصل ما أفاده في وجهه: أن مخالفة الوجوب المظنون لا توجب إلا الظن بفوات المصلحة، و من المعلوم: أن فوات المصلحة ليس ضررا - أي نقصا - بل عدم نفع، و من الواضح: أن تحصيل النفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلي: أن الملازمة المدعاة بين الظن بالحكم و الظن بالضرر ممنوعة، سواء كان الحكم المظنون وجوبا أم حرمة، و سواء أريد بالضرر الضرر الدنيوي - أعني المفسدة - أم الأخرى - أعني: العقوبة - و عليه: فلا يكون الظن بالحكم حجة.

و ضمير «فيه» راجع على تقويت المصلحة، و ضمير «أنه» للشأن.

(4) أي: استيفاء المصلحة، و غرضه: أن فوات المصلحة لا يكون مطلقا ضررا؛ لعدم كونه نقصا، بل قد يكون الضرر في استيفائها كما في استيفاء مصلحة الإحسان بالمال و الجهاد، فإن الأول موقوف على الضرر المالي، و الثاني على الضرر النفسي.

(5) هذا ثاني الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى، بناء على الاحتمال الثاني - أعني: ما إذا أريد بالضرر المذكور فيها المفسدة، - و هذا الوجه ناظر إلى إنكار أصل تبعية الأحكام للمصالح و المفسد، و كان الأولى تقديمه على الوجه الأول المتقدم بقوله: «فلأنها

للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهي عنها، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدنا.

و بالجملة (1): ليست المفسدة و لا المنفعة الفاتئة اللتان في الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة (2)، و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من (3) الأفعال على القول باستقلاله بذلك (4):...

=====

و إن كان الظن...» الخ، لتقدمه عليه طبعاً، فكان المناسب أن يقول هكذا: «أما المفسدة:

ففيها أولاً: عدم تسليم كونها في الفعل، و ثانياً: منع كونها ضرراً على كل حال».

و كيف كان؛ فتوضيح هذا الوجه الثاني: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة؛ إذ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح و المفسد في متعلقات التكليف حتى تكون مخالفة العبد سبباً للوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة. و أما إذا كانتا في نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، و لا ربط لهما بمخالفة العبد و موافقته للحكم المظنون.

و ضمير «فيها» راجع على الأحكام، بمعنى أنه يكفي أن يكون نفس الإيجاب أو التحريم ذا مصلحة.

و حاصل ما حققه المصنف في بعض فوائده: أن الأحكام مما لا تتبع المصالح و المفسد في الأفعال؛ كي يستلزم الظن بالوجوب أو الحرمة الظن بالمفسدة في المخالفة؛ بل تتبع المصالح و المفسد في نفس الأحكام.

(1) هذا حاصل ما ذكره في الوجه الأول و مزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون...» و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية» - أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد إلى الفاعل أو ضرر وارد عليه؛ بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك.

فعلى القول باستقلال العقل بالحسن و القبح لا يتوقف حكمه بهما على النفع و الضرر الشخصيين؛ بل يكفي في اتصاف الفعل بالحسن و القبح المصلحة و المضرة النوعيتان كما لا يخفى.

(2) خبر «ليست المفسدة».

(3) بيان للموصول في الموضعين.

(4) أي: بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة. و ضمير «باستقلاله» راجع على العقل.

هو (1) كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا (2) واضح، فلا مجال (3) لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا.

و لا استقلال (4) للعقل بقبیح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة. فافهم (5).

=====

(1) خبر «و ليس مناط»، و ضمير «كونه» راجع على الموصول في الموضوعين المراد به الأفعال.

(2) أي: ما ذكرناه بقولنا: «و ليس مناط حكم العقل...» الخ، واضح.

(3) لما عرفت من: عدم كون الظن بالحكم من صغرياتهما، و من غير فرق في ذلك بين الضرر الأخرى و الدينوي، و من دون تفاوت أيضا فيه بين كون الحكم المظنون وجوبيا و تحريميا.

(4) غرضه: دفع ما قد يتوهم من أن المفسدة و إن لم تكن ملازمة للضرر حتى يكون الظن بها صغرى لكبرى و جوب دفع الضرر المظنون - بأن يقال: الظن بالمفسدة ظنّ بالضرر، و كل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسدة المظنونة يجب دفعها - إلا إن هنا قاعدة أخرى يكون الظن بالمفسدة من صغرياتهما، و هي: حكم العقل بقبیح فعل ما فيه احتمال المفسدة، و ترك ما فيه احتمال المصلحة، فالظن بالحكم ملازم للظن بالمفسدة، و يصير من صغريات هذه القاعدة؛ بأن يقال: الظن بحرمة شيء مثلا مستلزم لاحتمال المفسدة في فعله، و كل ما احتمل المفسدة في فعله ففعله قبیح، فالظن بحرمة شيء مستلزم لقبیح فعله، هذا.

وقد دفع المصنف «قدس سره» هذا التوهم بما حاصله: عدم تسليم هذه القاعدة، فإنه لم يظهر استقلال العقل بقبیح ما فيه احتمال المفسدة.

نعم؛ هذا الحكم مسلم فيما إذا تنجز الحكم، كما في أطراف العلم الإجمالي، و ليس المقام منه.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف «قدس سره»: عدم حجية الظن بالحكم من حيث صغرويته لكبرى و جوب دفع الضرر المظنون، و لا لكبرى حكم العقل بقبیح ما فيه احتمال المفسدة.

(5) لعله إشارة إلى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون...» الخ؛ لما تقدم منه من أن المفسدة قد تكون من الأضرار أحيانا، و لازمه: أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، و قد تقدم منه: أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون

الثاني (1): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

وفيه (2): أنه لا يكاد يلزم منه ذلك؛ إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً، عينا، حيث قال: «و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً فتأمل جيدا».

=====

أو إشارة إلى أن الموارد مختلفة لديهم، فلا يصح إطلاق القول بأنهم يقتحمون محتمل الفساد، كما لا يصح إطلاق القول بأنهم يجتنبون عنه؛ بل لو كانت المفسدة المحتملة كبيرة لا- يقدمون في الغالب، كما لو كان هناك تلف نفس أو ذهاب جميع المال أو ما أشبه ذلك، بخلاف ما لو كانت صغيرة كاحتمال ذهاب شيء يسير من المال مثلا، فإطلاق القول في كل من الجانبين غير تام.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن.

### الوجه الثاني من الوجوه العقلية أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح

في الوجه الثاني من الوجوه العقلية (1) وقد ذكره الشيخ في «الرسائل»، و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 569» - أنه يدور الأمر بين العمل بالظن بالحكم، وبين العمل بالشك والوهم فيه، و من المعلوم: تقدم الظن عليهما، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وفساده بمكان من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان.

(2) أي: في هذا الوجه من الإشكال: أنه لا يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلا فيما إذا تم هناك أمران:

الأمر الأول: بأن كان الأخذ بالظن أو بطرفه الذي هو الوهم لازماً؛ إذ لو لم يلزم الأخذ بأحدهما لم يكن مجالاً للدوران، حتى يحتم العقل العمل بالظن ترجيحاً على الوهم.

الأمر الثاني: هو عدم إمكان الجمع بينهما، أو عدم وجوب الجمع شرعاً من باب الاحتياط.

أما الأول: فكما لو حلف بأن يكون يوم عرفة في كربلاء أو في مكة، و كان يظن أن الحلف تعلق بالأول، فإنه لا يمكن الجمع بين الأمرين عقلاً.

و أما الثاني: فكما إذا كان الجمع بينهما احتياطاً مستلزماً لاختلال النظام أو العسر المنفي شرعاً، و حينئذ: يدور الأمر بين ترجيح الظن أو ترجيح الوهم. و لا يدور الأمر بينهما إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد؛ إذ توقف دوران الأمر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد واضح؛ لأنه - بعد أن وجب عقلاً امتثال الأحكام، و لم يجب أو

مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الأمر بين ترجيحه (1) أو ترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما (2) إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا- لم يجز الاحتياط التام - يدور الأمر بين العمل بالمشكوكات والموهومات وإهمال المظنونات، وبين العمل بهذه وطرح المشكوكات والموهومات، فمقتضى المقدمة الأخيرة من مقدمات دليل الانسداد الآتي - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - هو تعيين الأخذ بالظن، وطرح المشكوك والموهوم، ففي الحقيقة يكون هذا الوجه والدليل هي المقدمة الأخيرة من مقدمات الانسداد، وليس دليلا آخر.

=====

(1) أي: ترجيح الظن «أو ترجيح طرفه»، أي: الذي هو الوهم، فإنه لو أمكن الجمع لم يلزم أحد الأمرين؛ حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(2) أي: ولكن لا يتم الأمران، أي: «لا يكاد» يلزم الأخذ بالظن أو طرفه، ولا «يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد»، التي هي علمنا ببقاء التكليف، وعدم وجود العلم والعلمي بقدر الكافي بمعظم الأحكام، ولزوم العسر والحرص من الرجوع إلى الاحتياط، ولزوم الخروج من الدين على تقدير الرجوع إلى البراءة. فإذا تمت هذه المقدمات: كان اللازم الرجوع إلى الظن لا- الوهم؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا.

وبهذا تحقق أن هذا الدليل الثاني ليس دليلا مستقلا، وإنما هو تقرير لجزء من دليل الانسداد الآتي.

قوله: «وإلا...» الخ، أي: وإن لم تتم مقدمات الانسداد لم يكن الأمر دائرا بين الظن والوهم؛ بل «كان اللازم هو...» الخ عدم أي تكليف لو لم تتم المقدمة الأولى، أو «الرجوع إلى العلم والعلمي» لو لم تتم المقدمة الثانية، «أو» الرجوع إلى «الاحتياط» لو لم تتم المقدمة الثالثة، «أو» الرجوع إلى «البراءة» لو لم تتم المقدمة الرابعة، «أو غيرهما» من الرجوع إلى فتوى الفقيه، أو التبعض «على حسب اختلاف الأشخاص، أو الأحوال في اختلاف المقدمات»، فإن بعضها يتم بالنسبة إلى بعض، ولا يتم بالنسبة إلى بعض آخر.

و كيف كان؛ فغرض المصنف «قدس سره»: أن دوران الأمر بين الأخذ وبين الأخذ بطرفه منوط بمقدمات الانسداد؛ إذ مع اختلالها وعدم تماميتها يجب الرجوع إلى العلم أو العلمي إن كانت إحدى مقدماتها - وهي انسداد باب العلم والعلمي - منتفية، بأن كان باب العلم أو العلمي مفتوحا، أو الرجوع إلى الاحتياط إن كانت مقدمة أخرى من مقدماته - وهي بطلان الاحتياط أو البراءة - منتفية بأن أمكن الاحتياط أو لم تبطل البراءة

كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي، أو الاحتياط أو البراءة، أو غيرهما (1) على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (2) «قدس سره» من: «أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك (3): وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك».

ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج (4): عدم وجوب ذلك (5) كله؛...

=====

على ما سيأتي توضيحه في دليل الانسداد.

(1) كالاستصحاب وفتوى المجتهد، والأولى «غيرها» كما في بعض النسخ لرجوع الضمير إلى جميع ما ذكر؛ لأنها ذكرت على نسق واحد؛ كما في «منتهى الدراية»، ج 4، ص 572.

وكيف كان؛ فجواز الرجوع إلى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذا الوجه العقلي لا يثبت حجية الظن إلا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد إليه، فلا وجه لعدده دليلاً مستقلاً.

### الوجه الثالث من الوجوه العقلية العلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضاه الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية (2) وهو السيد المجاهد «قدس سره» على ما في «منتهى الدراية» ج 4، ص 572.

وتوضيحه: أننا نعلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى هذا العلم الإجمالي: الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك؛ لكن لما كان هذا الاحتياط موجبا للعسر والحرج: فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والحرج هو العمل بالاحتياط في المظنونات، وطرحه في المشكوكات والموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

(3) أي: العلم الإجمالي، وقوله: «كذلك» أي: ولو موهوماً؛ لأنه مقتضى العلم الإجمالي.

(4) كقوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (1).

(5) أي: عدم وجوب الإتيان بجميع الأطراف المظنونة والمشكوكة والموهومة.

ص: 370

لأنه (2) عسر أكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج: العمل بالاحتياط في المظنونات، دون المشكوكات و الموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

و لا يخفى ما فيه من القدرح و الفساد، فإنه (3) بعض مقدمات دليل الانسداد و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه (4) لا يكون دليلاً (5) آخر؛ بل ذلك الدليل.

=====

و بعبارة أخرى: عدم وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة.

(2) أي: لأن وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة عسر أكيد.

(3) أي: فإن هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، و لا ينتج هذا البعض بدون سائر مقدمات الانسداد، و مع ضم سائر المقدمات: لا يكون هذا الدليل دليلاً آخر؛ بل يكون نفس دليل الانسداد الآتي.

و حاصل ما أفاده المصنف في رد هذا الوجه: أن هذا الوجه هو أولى مقدمات الانسداد، و هي العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرمات في الشريعة، و كذا يتضمن المقدمة الرابعة و هي: عدم وجوب الاحتياط التام؛ لكونه مستلزماً للعسر و الحرج الشديدين، و للمقدمة الخامسة أيضاً و هي العمل بالمظنونات، و رفع العسر بطرح المشكوكات و الموهومات، فليس هذا وجهاً آخر في قبال دليل الانسداد، و لذا قال الشيخ «قدس سره» في الجواب عنه «أنه راجع على دليل الانسداد الآتي».

ثم الفرق بين هذا الوجه و بين الوجه الثاني هو: أن هذا الوجه مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، و الوجه الثاني ليس فيه إلا مقدمة واحدة من مقدماته، و هي: قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(4) أي: و مع سائر المقدمات لا يكون هذا الدليل دليلاً آخر غير دليل الانسداد.

(5) فما في بعض النسخ من «دليل» بالرفع سهو من الناسخ.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

حجية مطلق الظن بالوجوه العقلية

1 - أن الظن بالتكليف يلزم الظن بالضرر على مخالفته، و دفع الضرر المظنون لازم عقلاً.



أما الصغرى: فلأن مخالفة التكليف تستلزم العقوبة كما تستلزم الوقوع في المفسدة، بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. فالظن بالتكليف ملازم للظن بالعقوبة و المفسدة في مخالفته.

و أما الكبرى: فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، و حكمه بذلك لا يستند إلى حكمه بالحسن و القبح؛ بل مع إنكار التحسين و التقيح العقليين يلتزم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون؛ إذ لا ينكر الأشعري المنكر للحسن و القبح بأن العقل لا يقدم على مظنون الضرر؛ بل يدفع الضرر المظنون.

و كيف كان؛ فقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن و القبح العقليين أم لم نقل.

2- و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بمنع الصغرى فقال: إن الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالضرر على مخالفته، سواء كان المراد بالضرر الضرر الأخرى - العقوبة - أو الدنيوي - المفسدة أو فوات المصلحة -.

و أما العقوبة: فلأنها لا تترتب على مجرد مخالفة التكليف الواقعي؛ بل هي تترتب على المعصية، و هي لا تتحقق إلا إذا كان التكليف منجزا عقلا؛ إذ لو لا تنجز التكليف لما كان الظن بالتكليف ملازما للظن بالعقوبة على مخالفته.

اللهم إلا- أن يقال: إن العقل كما لا- يستقل بتنجز التكليف بمجرد الظن به لا يستقل بعدم العقاب على مخالفته أيضا، فتكون العقوبة محتملة، فيكون المورد من موارد دفع الضرر المشكوك المحتمل، و دعوى لزوم دفعه عقلا قريبة جدا.

و أمّا للمفسدة فلوجهين:

أحدهما: إنكار لزوم تبعية الأحكام للمصالح أو المفاسد في متعلقاتها؛ بل يمكن أن تكون تابعة للمصالح فيها، و هي تستوفى بمجرد الجعل.

و ثانيهما: أن التكليف إنما ينشأ عن مصلحة أو مفسدة نوعية في متعلقه لا شخصية، و لذا كان بعض الواجبات يستلزم أضرارا شخصية كالزكاة و الجهاد، كما أن بعض المحرمات يستلزم منافع شخصية كالقمار و السرقة و الغصب.

3- الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا.

الرابع: دليل الانسداد (1)، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس:

=====

و خلاصة الإشكال على هذا الوجه: أنه إنما يتم لو فرض عدم قيام الحجة على خلاف الظن، وفرض أيضا لزوم العمل بالظن أو بالوهم و عدم جواز ترك العمل بإجراء البراءة، وفرض أيضا عدم إمكان الجمع بين الاحتمالين عقلا أو عدم جوازه شرعا بالاحتياط؛ لأجل لزوم العسر و الحرج المنفي شرعا، فهذا الدليل يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد، وبدونها لا ينهض دليلا على حجية الظن، فيرجع إلى دليل الانسداد.

4 - الوجه الثالث: ما عن السيد الطباطبائي «قدس سره» من أنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك: وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك.

و لكن مقتضى قاعدة العسر و الحرج: عدم ذلك كله؛ لأنه عسر أكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج هو: العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه باطل إجماعا.

الإيراد عليه: أن هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، و لا ينتج بدون سائر المقدمات، و مع ضم سائر المقدمات لا يكون دليلا آخر؛ بل هو نفس دليل الانسداد.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية هذه الوجوه الثلاثة على حجية مطلق الظن؛ لما عرفت من الإيراد على كل واحد منها.

## في دليل الانسداد

(1) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام من الظن، الذي كون مستند حجيته دليل الانسداد.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق، و حاصل الفرق: أن الظن الخاص ما قام على حجيته دليل خاص غير دليل الانسداد، و الظن المطلق ما يكون مستند حجيته دليل الانسداد، ثم الظن المطلق مطلق من حيث السبب، و الظن الخاص خاص من حيث السبب؛ بأن يكون سبب الظن خبر العادل أو الثقة مثلا.

ص: 373

أولها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها، وعدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا؛ بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط (1)، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن محل الكلام في المقام هو الظن المطلق؛ لأن الدليل المعروف بدليل الانسداد دليل على حجية الظن المطلق.

وهذا الدليل مركب من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية، وبدون هذه المقدمات لا يستقل العقل بذلك وهي خمس:

الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة في مجموع المشتبهات التي هي أطراف العلم الإجمالي الكبير.

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي - أعني: الأمارات المعتبرة غير العلمية كخبر الواحد - إلى معظم الأحكام الشرعية.

وهذه هي المقدمة الأولى التي ذكرها الشيخ «قدس سره» وهي العمدة في الاستنتاج من هذا الدليل.

وكيف كان؛ فحاصل هذه المقدمة الثانية: أن لم نعلم الأحكام الشرعية. هذا معنى انسداد باب العلم. ولم يبق عليها دليل معتبر ينتهي إلى العلم، كأن نعلم أن قول زرارة حجة، ثم يخبرنا زرارة بشيء، فإن خبر زرارة علمي وليس بعلم، أي: منسوب إلى العلم.

هذا - أي: عدم قيام دليل على الأحكام معنى انسداد باب العلمي.

الثالثة: عدم جواز إهمال التكاليف بالرجوع إلى أصالة البراءة، وعدم التعرض لامثالها بالمرة. فإن في ذلك لزوم الخروج من الدين.

الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل من الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل في المسألة من البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي، فليس له الرجوع ولا الإرجاع إلى المجتهد الانفتاحي؛ لأنه بنظر الانسادي جاهل بالأحكام.

(1) المراد به: أصالة الاحتياط في المسألة؛ لا الاحتياط التام، الجاري فيها وفي غيرها.

خامسها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا (1)، فيستقل (2) العقل حينئذ (3) بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، و إلا (4) لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية، والفرض بطلان كل واحد منها.

=====

الخامسة: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا، وهو: أن يؤخذ بالمشكوكات والموهومات، ويترك الأخذ بالمظنونات.

فإذا تمت هذه المقدمات فلا - محيص حينئذ عن الرجوع إلى الظن في امثال التكاليف، فيجب الأخذ به وترك العمل بالمشكوك والموهوم؛ لئلا - يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو المطلوب في المقام. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دليل الانسداد على حجية الظن المطلق.

(1) أي: لا يأمر به شرع ولا يحكم به عقل.

(2) هذا نتيجة المقدمات الخمس بنحو الإجمال، يعني: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الإهمال، وعدم جواز الرجوع إلى الطرق المزبورة، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح - أي: ترجيح الشك والوهم على الظن - فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الظن في امثال التكاليف.

(3) أي: حين تمام المقدمات.

(4) أي: وإن لم يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية لزم أحد هذه التوالي الباطلة التي سيأتي وجه بطلانها في شرح المقدمات، فهنا قضية منفصلة حقيقية مانعة الخلو ذات أطراف كثيرة، هكذا: إما أن يلزم - بحكم العقل - الإطاعة الظنية، أو إهمال الأحكام، أو الاحتياط في أطرافها، أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية والوهمية، مع فرض التمكن من الظنية، و التوالي كلها باطلة؛ لما سيأتي، فالمقدم وهو عدم استقلال العقل بلزوم الإطاعة الظنية أيضا باطل، فالنتيجة هي لزوم الإطاعة الظنية، وهو المطلوب، فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد إما فرد وإما زوج، لكنه ليس بزواج؛ لعدم انقسامه إلى متساويين، فهو فرد.

أما المقدمة الأولى (1): فهي وإن كانت بديهية؛ إلا- إنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين «عليهم السلام»، التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، و معه (2) لا موجب للاحتياط إلا في

=====

## الكلام في المقدمة الأولى

(1) هذا شروع من المصنف في البحث حول كل مقدمة على حدة؛ ليعلم صحيحها من فاسدها.

و حاصل الكلام في المقدمة الأولى: وهي العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة في مجموع المشتبهات، «وإن كانت بديهية» لا نحتاج إلى الاستدلال؛ إلا إنك قد عرفت في الوجه الأول - من الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد أن العلم الإجمالي الكبير الموجود في مجموع الأخبار وسائر الأمارات منحل إلى العلم الإجمالي الصغير في خصوص الأخبار، كما أنك قد عرفت في الوجه الثاني منها: أن العلم الإجمالي الموجود في مجموع الأخبار منحل إلى علم تفصيلي «بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين «عليهم السلام»، التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة»، و إلى شك بدوي فيما في غير الأخبار.

(2) أي: مع هذا الانحلال «لا- موجب للاحتياط إلا- في خصوص ما في الروايات»؛ إذ العلم الإجمالي المنحل يقتضي العمل بما في الروايات، و من الواضح المعلوم: أن الاحتياط في موارد ما بمعنى الأخذ بكل خبر منها دل على التكليف من وجوب أو حرمة، و هو مما لا يوجب العسر و الحرج فضلا عن الاختلال بالنظام.

و كيف كان؛ فيلزم الاحتياط في تمام أطراف العلم الإجمالي المتعلق بخصوص الروايات، و الاحتياط في أطراف الروايات غير مستلزم للعسر و الاختلال بالنظام؛ لأن الروايات منحصرة، فالعمل بها لا يلزم عسرا و لا اختلالا، و لا إجماع على عدم وجوب الاحتياط، فلو تمت هذه المقدمة مع سائر المقدمات لكانت النتيجة العمل بالروايات لا بمطلق الظن، و المطلوب هو الثاني دون الأول.

قوله: «و هو غير مستلزم...» الخ، دفع توهم، فلا بد أولا: من بيان التوهم، و ثانيا: من بيان دفعه.

أما التوهم: فحاصله: أن العلم الإجمالي الصغير الموجود في الروايات لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير؛ إلا إذا كان مؤثرا في جميع أطرافه، و هي الروايات، و لا

خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه ولو (1) سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

و أما المقدمة الثانية (2): أما بالنسبة إلى العلم: فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستتباط و الاجتهاد.

=====

يكون مؤثرا كذلك؛ للزوم الاختلال أو العسر، أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الروايات.

أما الدفع: فملخصه: أن الاحتياط في جميع الروايات لا يوجب عسرا فضلا عن لزوم الاختلال، وكذا لا إجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الأخبار، وعلى هذا لا مانع من كون العلم الإجمالي الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع الانحلال لا موجب للاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، بل الموجب له إنما هو خصوص الروايات.

(1) كلمة «لو» وصلية، يعني: أنه لا نسلم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الروايات؛ وإن سلمنا في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بما في الروايات.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين عدم وجوب الاحتياط في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، وبين وجوبه في صورة الانحلال؛ إذ في صورة الانحلال لا مانع من وجوب الاحتياط في الروايات؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 579».

## الكلام في المقدمة الثانية

(2) وهي: انسداد باب العلم والعلمي إلى كثير من الأحكام، وهي أهم المقدمات، وباعتبارها سمي هذا الوجه بدليل الانسداد؛ بل ادعي أنها مما تكفي في حجية الظن المطلق، بلا حاجة إلى سائر المقدمات أصلا، وعليه: فإذا بطلت هذه المقدمة فقد بطلت النتيجة من أصلها، وانهدم الأساس بتمامه.

و كيف كان؛ فحاصل كلام المصنف حول هذه المقدمة الثانية: أن دعوى انسداد باب العلم بمعظم المسائل الفقهية؛ وإن كانت هي مسلمة يعرفها كل من تصدى للاجتهاد والاستتباط؛ ولكن دعوى انسداد باب العلمي - أي: الظن الخاص المعتبر بدليل قطعي - غير مسلمة، بعد ما عرفت نهوض الأدلة المتقدمة الثلاثة على حجية خبر الثقة من الأخبار المتواترة، وسيرة المسلمين على العمل به في أمورهم الدينية، وأخذهم المسائل

و أما بالنسبة إلى العلمي؛ فالظاهر: إنها غير ثابتة؛ لما عرفت من: نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه، و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى.

و أما الثالثة (1): فهي قطعية؛ و لو لم تقل بكون العلم الإجمالي منجزا مطلقا (1)، أو الشرعية، و سيرة العقلاء بما هم عقلاء كافة على العمل به في عامة أمورهم، و منها الأمور الدينية، و من الواضح المعلوم: أن خبر الثقة واف بمعظم الفقه، و عليه: فلا تنتج المقدمات شيئا مما يقصده الانسدادي أصلا.

=====

هذا كله مضافا إلى أنها لو تمت المقدمات لم تنتج إلا التبويض في الاحتياط؛ لا حجية الظن، و فرق بين العمل به من باب الاحتياط و بين العمل به من باب الحجية، و نتيجة الانسداد هو الأول، و المطلوب هو الثاني.

### الكلام في المقدمة الثالثة

(1) و هي: عدم جواز إهمال تلك الأحكام المعلومة إجمالا، «فهي قطعية»؛ لأن من ضروريات الشرع أن الشارع أراد الأحكام و لم يرض بإهمالها و تركها؛ إلا إن وجوب التعرض لامثال الأحكام، و عدم جواز إهمالها ليس مستندا إلى العلم الإجمالي بوجوب تلك الأحكام في الشريعة المقدسة، حتى يمنع وجوب امتثالها إما بدعوى: عدم تنجيز العلم الإجمالي أصلا، كما هو مذهب بعض كالمحقق القمي و الخوانساري فيما نسب إليهما «قدس سرهما»، حيث جعله كالثبوت البدوي في عدم الحجية، أو بدعوى: عدم تنجيزه في خصوص ما إذا لم يجب الاحتياط في جميع أطرافه، أو لم يجز الاحتياط، كما إذا كان مخلا بالنظام؛ بل هو - يعني: وجوب التعرض لامثال الأحكام و عدم جواز إهمالها - مستند إلى وجهين آخرين:

أحدهما: الإجماع على عدم جواز الإهمال.

ثانيهما: استلزامه الخروج عن الدين؛ لأن إهمال معظم الأحكام مستلزم له، و من المعلوم: أن الشارع راغب عنه.

(2) أي: في جميع الموارد؛ بل يجوز ارتكاب جميع أطرافه أو بعضه، سواء في حال الاضطرار إليه أم لا.

و كيف كان؛ فقد اختلف في باب العلم الإجمالي، فبعض يقول: بعدم كونه منجزا مطلقا، فيجوز ارتكاب جميع الأطراف، و بعض يقول بجواز ارتكاب ما عدا المقدار المعلوم إجمالا، فلو اشتبه إناء حرام في عشرة أوان: فقال الأول: بجواز ارتكاب جميع

فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي؛ وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيرا عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا، و مما يلزم تركه إجماعا.

إن قلت (1): إذا لم يكن العلم بها منجزا لها؛ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف - تلك الأواني تدريجا، وقال الثاني: بجواز ارتكاب تسعة منها، والمشهور قالوا: بعدم جواز ارتكاب أي واحد منها؛ إلا إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء أو مضطرا إليه، فيجوز ارتكابه.

=====

فالمتحصل: أنه يمكن إثبات عدم جواز إهمال الأحكام بوجوه ثلاثة:

العلم الإجمالي، والإجماع، واستلزام الخروج عن الدين.

فلو نوقش في العلم الإجمالي بعدم تنجيزه مطلقا، أو في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف؛ كالاضرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارنا للعلم الإجمالي أو متقدما عليه، حيث لا- يجب الاجتناب عن سائر الأطراف مما لا اضطرار إليه، ففي الوجهين الآخرين غنى وكفاية.

قوله: «أو فيما جاز» عطف على «مطلقا»، يعني: «أو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزا في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام...» الخ، «كما في المقام»، حيث إن الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة مخل بالنظام، أو سبب للمشقة المجوزة للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام كالاضرار إلى بعض الأطراف، بل عينه؛ كما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 583».

قوله: «وذلك لأن إهمال» تعليل لقوله: «فهي قطعية»، وأنه لا يجوز الإهمال؛ لما تقدم من الوجهين المذكورين.

(1) «إن قلت»: قوام هذه المقدمة العلم الإجمالي؛ لأنه هو الذي يمنع من إهمال تلك الأحكام، و حيث ثبت عدم تنجيز العلم الإجمالي لا يبقى مجال لهذه المقدمة الثالثة؛ إذ بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الأطراف - تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف محكمة، فلو خالف الأحكام الإلزامية الواقعة في سائر الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه؛ لكونه عقابا بلا بيان، مع أن المسلم عقابه وصحة مؤاخذته.

قوله: «للزوم الاقتحام...» الخ. تعليل لعدم التنجيز، و ضمير «بها لها» راجعان على الأحكام.



كما أشير إليه (1) - فهل (2) كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذ (3) على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان، و المؤاخذة (4) عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟!

قلت (5): هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللّم حيث

=====

(1) أي: بقوله: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

(2) الاستفهام إنكاري، أي: لا يكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان.

(3) أي: حين لزوم الاقتحام في بعض الأطراف أو جوازه.

(4) عطف على «العقاب» أي: وهل كان المؤاخذة على المخالفة إلا مؤاخذة بلا برهان؟

و حاصل الكلام: أنه إذا سقط العلم الإجمالي عن التنجيز، و لم يكن هناك دليل على التكليف غيره لم يكن بأس بارتكاب جميع الأطراف، أما بعضها: فلعدم تنجزها للزوم الاختلال، و أما الباقي: فلأن العلم بالنسبة إليه ينقلب شكًا، و لا يجب متابعة الشك.

فالمتحصل: أن مقصود المستشكل من هذا الإشكال: أنه إذا لم تقل بكون العلم الإجمالي منجزًا و لوفي خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف كما في المقام لدفع العسر أو اختلال النظام، فما هو الموجب لمراعاة الاحتياط في بقية الأطراف، و عدم جواز الإهمال بالمرّة؟ و هل البراءة حينئذ في سائر الأطراف إلا بلا مزاحم؟ لكون الشك فيها بدويًا لا احتمال كون التكاليف المعلومة بالإجمال بأجمعها في الطرف المرخص فيه، نظير ما تقدم في العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطراف نضطر إلى ارتكاب بعضها عينا، و هل العقاب حينئذ على المخالفة في سائر الأطراف على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان؟ و ذلك لانتفاء العلم الإجمالي و انحلاله من أصله.

(5) و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الجواب: أن العقاب بلا بيان إنما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فإذا علم وجوبه لم يلزم ذلك؛ بل كان عقابا مع البيان، و غرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بإثبات البيان و هو إيجاب الاحتياط الراجع لموضوع هذه القاعدة في الأطراف التي لا اضطرار إليها، و المثبت لكون العقاب فيها مع البيان.

و حاصل ما أفاده في منع جريانها - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 585» - و جهان يستكشف من كل منهما وجوب الاحتياط:

أحدهما: أن الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى في حال الشك و انسداد باب

علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه؛ بحيث ينافيه (1) عدم إيجابه الاحتياط، الموجب للزوم المراعاة، ولو (2) كان بالالتزام ببعض  
المحتملات، مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال (3)، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً.  
و أما مع استكشافه (4): فلا يكون المؤاخذة والعقاب...

=====

العلم والعلمي إليها، لما تقدم من أن إهمال معظم الأحكام مستلزم للخروج عن الدين، وهو مرغوب عنه عنده، كان اهتمامه هذا بحفظ  
أحكامه علة لإيجاب الاحتياط ولو في بعض المحتملات - أي: غير الأطراف التي وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل  
لنا العلم بإيجابه الاحتياط لحفظ الأحكام، ومع العلم بإيجابه الاحتياط لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب الاقتحام  
فيه؛ لورود قاعدة الاحتياط الشرعي عليها وكونها بيانا على التكاليف الفعلية الواقعية.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع صحة دعوى الإجماع»، وحاصله: أن الإجماع على عدم جواز الإهمال في حال الانسداد - كما تقدم  
تقريبه - يكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً، ومع هذا الوجوب لا يكون العقاب بلا بيان.

فالمتحصل: أنه لا موجب لإهمال الأحكام؛ بل يجب ترك الإهمال إجماعاً، ومعه لا يكاد يبقى مجال لهذا الإشكال أصلاً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بنحو اللم» إشارة إلى الاستدلال على المعلول بوجود العلة؛ لما عرفت من: أن اهتمام الشارع علة لإيجاب الاحتياط، وقوله: «حيث  
علم» تقريب للدليل اللمي.

(1) هذا الضمير راجع إلى اهتمام الشارع، يعني: ينافي عدم إيجاب الشارع الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه. وقوله: «الموجب» صفة  
للاحتياط.

(2) يعني: ولو كان الاحتياط بالالتزام ببعض المحتملات لإتمامها الموجب لحصول العلم بالواقع.

(3) أي: حال الانسداد.

(4) الظاهر أنه سهو من الناسخ، ويؤيده خلو بعض النسخ عنه؛ وذلك للاستغناء عنه بقوله: «وقد علم به بنحو اللم»، فالحق إسقاطه،  
فيكون قوله: «فلا يكون» متصلاً بقوله:

«قطعاً»، ونتيجة لإيجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللمي وبالإجماع المذكورين، راجع «منتهى الدراية، ج 4، ص 586».

حينئذ (1) بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره.

وأما المقدمة الرابعة (2): فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام (3)

=====

(1) أي: حين وجوب الاحتياط شرعا. أو حين الاستكشاف كما في بعض الشروح وبهذا كله تبين تمامية المقدمة الثالثة، فمن ناحيتها لا يرد إشكال على دليل الانسداد.

### الكلام في المقدمة الرابعة

#### إشارة

(2) وهي تشتمل على مطالب ثلاث.

الأول: عدم وجوب الاحتياط التام؛ بل عدم جوازه في الجملة.

الثاني: عدم جواز الرجوع في كل مسألة إلى الأصل العملي المناسب لها من استصحاب أو تخيير أو براءة أو اشتغال.

الثالث: عدم جواز الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر انفتاحي.

(3)

### المطلب الأول: عدم وجوب الاحتياط التام

هذا شروع في المطلب الأول، وحاصل ما أفاده فيه: إن الاحتياط إن كان عسره مخلا بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه؛ بل عدم جوازه عقلا وأما إذا كان الاحتياط مما يوجب العسر فقط، بلا إخلال بالنظام فعدم وجوبه محل نظر؛ بل منع نظرا إلى أن أدلة الحرج، وهكذا أدلة الضرر وإن كانت حاکمة على دليل التكليف والوضع رافعة لهما فيما إذا كانا حرجيين أو ضرريين، وتوجب حصرهما بما إذا لم يلزم منهما حرج أو ضرر. لكن ذلك إذا كان نفس متعلق التكليف حرجيا أو ضرريا كالوضوء أو الغسل في البرد الشديد، أو القيام في صلاة المريض، و أمثال ذلك. وأما إذا كان متعلق التكليف بنفسه في كمال السهولة؛ ولكن الجمع بين احتمالاته احتياطا من جهة العلم الإجمالي هو الذي أوجب العسر أو الضرر؛ كما إذا تردد الماء المطلق للوضوء بين ألف إناء مثلا، فهاهنا لا تكون أدلة الحرج حاکمة على قاعدة الاحتياط؛ إذ العسر لازم من حكم العقل بالجمع بين المحتملات للعلم الإجمالي بالتكليف، وليس لازما من التكليف الشرعي؛ كي يرتفع بالحرج أو الضرر.

نعم؛ لو كان الاحتياط بحكم الشرع، وقد أوجب العسر والحرج لكثرة الأطراف أمكن القول حينئذ بسقوطه؛ ولكنه مجرد فرض، فإنه ليس إلا بحكم العقل دون الشرع.

وفي «منتهى الدراية، ج 4، ص 587» ما هذا لفظه: «أن دليل نفي العسر والضرر ونحوهما يحتمل فيه معان كثيرة، وقد وقع اثنان منها

مورد البحث و النقاش بين الشيخ و المصنف «قدس سرهما»، فاختار الشيخ الأعظم: أن المنفي نفس الحكم الذي ينشأ منه الضرر و الحرج، بدعوى: أن الضرر و الحرج من صفات نفس الحكم؛ بحيث يصح حمل

ص: 382

كل منهما عليه، ويقال: «هذا الحكم ضرر أو حرج»، وعليه: فيكون نفي الضرر و الحرج بسيطاً، و معنى بساطة نفيهما: نفي أنفسهما، فإن معنى بساطة النفي: نفي الشيء و سلبه، في قبال ترك النفي فإن معناه: نفي شيء عن شيء و سلبه عنه، كما هو الحال في الجعل البسيط و المركب.

و بالجملة: فنفي الضرر و الحرج هنا بسيط، لوروده على نفي الحكم الضرري و الحرجي، و معنى قوله «عليه السلام»: «لا ضرر أو لا حرج»: أن الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفي، يعني: أنه لا جعل له، فالمنفي هو ما يتلو «لا» النافية حقيقة و بلا عناية.

و اختار المصنف «قدس سره» - كما سيأتي في قاعدة لا ضرر - أن المنفي هو متعلق الحكم و موضوعه، و هو الفعل الضرري و الحرجي، فمعنى «لا ضرر»: أنه لا بيع ضرري مثلاً؛ لكن بما أنه لا معنى لورود النفي التشريعي حينئذ على ما هو موجود تكويناً و بالوجدان؛ كالضرر و الحرج فيما نحن فيه، حيث إنهما موجودان في الخارج دائماً، فلا محالة يتوجه النفي إلى الموضوع ظاهراً، و إلى الحكم واقعا و يقال: إن الفعل الضرري أو الحرجي لا حكم له، فمعنى قول الشارع: «لا ضرر» إن البيع الضرري منفي حكمه، كقوله: «لا شك لكثير الشك»، فإن معناه: أن الشك الكثير منفي حكمه، يعني: لا حكم له، فيكون نفي الضرر حينئذ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

و قد ظهر بما ذكرنا: أن ارتفاع الحكم الأولي - تكليفياً أو وضعياً - بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضرورياً أو حرجياً، فإذا لم يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الأولي؛ و إن كان الحكم الأولي علة للوقوع في الضرر و الحرج.

هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ و المصنف «قدس سرهما»، و عليهما يترتب جريان قاعدة العسر في المقام و عدم جريانها، فبناء على المعنى الأول الذي اختاره الشيخ «قدس سره»: تجري القاعدة؛ لأن الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعية، فالملقي في الحرج حقيقة هو تلك الأحكام، فهي منفية بدليل نفي الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعدة الحرج الرافعة للأحكام الواقعية، التي نشأ منها الاحتياط الحرجي.

و بناء على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف «قدس سره»: لا تجري القاعدة، ضرورة: أنه لا عسر في نفس متعلقات التكليف الواقعية؛ إذ لو كانت معلومة لما كان فيها حرج أصلاً، و إنما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط.

فيما (1) يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب: فحمل نظر بل منع؛ لعدم (2) حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في استدلال الشيخ على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال: «أما الاحتياط: فهو وإن كان مقتضى الأصل و القاعدة العقلية و النقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات؛ إلا إنه في المقام غير واجب لوجهين:

=====

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام.. الثاني: لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما بوجوبه... الخ.

و لم يتعرض المصنف «قدس سره» للإجماع هنا، وقد ناقش فيه في حاشية «الرسائل».

(1) متعلق بقوله: «بلا كلام»، و ضمير «عسره» راجع على الاحتياط التام.

يعني: أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لا إشكال فيه في كل مورد كان عسره موجبا لاختلال النظام، و أما الموارد التي لا يوجب عسره فيها لاختلال النظام: فعدم وجوبه محل نظر بل منع.

(2) تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط - فيما إذا لم يوجب اختلال النظام - محل نظر؛ بل منع، و قد تقدم توضيحه.

و كيف كان؛ فعلى ما اختاره المصنف من استظهار كون قاعدتي الحرج و الضرر إنما هما بالنسبة إلى ما كان نفس الموضوع حرجيا أو ضرريا، فعدم وجوب الاحتياط في الأطراف - مما لا يبلغ الإخلال - محل نظر بل منع؛ «لعدم حكومة نفي الحرج و العسر على قاعدة الاحتياط»؛ و إن كانت القاعدة حاكمة على الأدلة الأولية فالوضوء إذا صار عسرا كان مرفوعا بالقاعدة، أما الوضوء إذا لم يكن ضرريا و إنما توجه الضرر من تكراره في صورة الجهل بالماء في البين، فإن قاعدة الضرر لا ترفع وجوب مثل هذا الوضوء.

و كيف كان؛ فحاصل الفرق بين مختار المصنف و مختار الشيخ «قدس سرهما»: إن المراد من الضرر و الحرج هو الموضوع الضرري و الحرجي على مختار المصنف، فيقصد نفي الحكم عنهما بلسان نفي الموضوع أعني: الموضوع الضرري و الحرجي.

و أما على مختار الشيخ: فالمراد هو: نفي الحكم الضرري و الحرجي، بمعنى: أن الحكم الناشئ من قبله الضرر و الحرج منفي بقاعدة لا ضرر و لا- حرج، من باب نفي السبب بلسان نفي المسبب، و عليه: لا يكون مفاد نفي الحرج رافعا لوجوب الاحتياط العقلي على مختار المصنف؛ و ذلك لأن موضوع الحكم الشرعي الواقعي لا- يستلزم الحرج و إنما المستلزم للحرج هو الاحتياط بالجمع بين محتملات التكليف، و هو ليس متعلقا للحكم

معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليليهما (1) و دليل التكليف (2) أو الوضع (3) المتعلقين بما يعمهما (4) هو (5): نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له (6) حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛....

=====

الشرعي؛ بل هو عقلي فلا يقبل الرفع شرعا. و أما بناء على ما هو مختار الشيخ «قدس سره»: فأدلة نفي الحرج متكفلة لرفع الحكم الشرعي الواقعي؛ لأن العسر ينشأ من التكاليف المجهولة، فيرفعها دليل نفي الحرج، فلا يبقى مجال لقاعدة الاحتياط عقلا لارتفاع موضوعها. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: دليل نفي الضرر و العسر «من أن التوفيق» بيان للموصول في قوله: «لما حققناه».

(2) كدليل وجوب الوضوء الذي له إطلاق بالنسبة إلى الضرر و الحرج و غيرهما، فإذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيرة يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع؛ لإحراز كونه بماء مطلق، فلا حكومة لمثل ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ على ما دل على وجوب تحصيل الطهارة المائية للدخول في الصلاة، ونحوها مما يشترط بها.

(3) كدليل لزوم العقد مثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ .

(4) أي: بما يعم الضرر و الحرج، يعني: أن الدليل الأولي يعم الضرر و الحرج، فإن دليل وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضرري و غيره، و كذلك دليل لزوم العقد و انعقاده، و وجه الشمول: إطلاق دليل الحكم الأولي من حيث الحالات، و دليل نفي الضرر و العسر يقول: لا ضرر و لا-عسر، سواء كان في الوضوء أم البيع أو غيرهما، فالتوفيق بين هاتين الطائفتين من الأدلة «هو نفيهما» أي: نفي التكليف و الوضع، يعني: أن التكليف و الوضع يعني انعقاد البيع ينفيان عن الموضوع الضرري و الحرجي بلسان نفي نفس الضرر و الحرج، أي: لا تكليف و لا وضع في مورد الضرر و الحرج، و لذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؛ إذ قد نفى الشارع التكليف و الوضع و لكن بلسان أنه لا ضرر و لا عسر، فلم يقل لا وضوء و لا انعقاد للبيع؛ بل قال: لا ضرر و لا عسر. و يعبر عنه بأن الموضوع الضرري أو الحرجي لا حكم له.

(5) خبر «أن التوفيق»، و مرجعه إلى التوفيق، كما أن مرجع ضمير «نفيهما» هو التكليف و الوضع، و مرجع ضمير «عنهما» و «نفيهما» الثاني هو الضرر و الحرج.

(6) أي: فلا يكون لدليل نفي الضرر و الحرج «حكومة على الاحتياط العسر» إذا

لعدم (1) العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم (2)؛ لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت قاعدة نفيه (3) محكمة على قاعدة الاحتياط؛ لأن العسر حينئذ (4) يكون من قبل التكليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه.

=====

كان الاحتياط بحكم العقل، فهنا أمران: الأول: وجه عدم الحكومة. والثاني: تقييد الاحتياط بحكم العقل.

أما وجه عدم الحكومة: فلما تقدم من أن قاعدة العسر لا تجري إلا فيما إذا كان متعلق الحكم عسرياً؛ كالوضوء حال شدة البرد لبعض الأشخاص، وأما إذا لم يكن في متعلقه عسر: فلا تجري، والمقام من هذا القبيل؛ إذ متعلقات التكليف الواقعية إن كانت معلومة لنا لم يكن في امتثالها عسر أصلاً، وإنما نشأ العسر من الجمع بين المحتملات والوقائع المشتبهة، فلا موضوع لقاعدة نفي العسر هنا.

وأما التقييد بحكم العقل: فلا إخراج الاحتياط الشرعي، فإن حكومة قاعدة العسر عليه حينئذ في محله؛ إذ متعلق وجوب الاحتياط الأشعري - وهو الجمع بين المحتملات - عسري.

(1) تعليل لقوله: «فلا يكون له حكومة»، وضمير «هو» راجع على العسر، وضمير «محتملاته» إلى التكليف.

(2) استدراك على قوله: «فلا يكون له حكومة»، وغرضه: حكومة قاعدة نفي الضرر والحرَج على قاعدة الاحتياط، بناء على ما اختاره الشيخ «قدس سره» في معنى نفي الضرر والحرَج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم بمعنى: أن الحكم الضرري والحرَج منفي بقاعدة نفي الضرر والحرَج؛ لأن العسر في مورد الاحتياط نشأ من الأحكام الواقعية، فتنفيها القاعدة؛ إذ الموجب للعسر والملقي للعبء فيه هو تلك الأحكام.

(3) أي: نفي الضرر والعسر «محكمة على قاعدة الاحتياط»، كما أنها محكمة على الأدلة الأولية.

وضمير «معناه» راجع إلى ما دل على نفي الضرر والعسر.

(4) أي: حين كون معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر «يكون من قبل التكليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه» أي فتكون التكليف المجهولة منفية بنفي العسر. فقوله: لا عسر بمنزلة أن يقول: «لا تكاليف مجهولة».



و لا يخفى: أنه على هذا (1) لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها؛ بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا كما أشرنا إليه (2) في بيان المقدمة الثالثة، فافهم و تأمل جيدا.

و أما الرجوع إلى الأصول (3): فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو

=====

(1) أي: على ما ذكره الشيخ «قدس سره» في معنى نفي الضرر و الحرج، ثم قال بحكومة أدلة نفي الحرج على الاحتياط: «لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف»، يعني: هذا تعريض بالشيخ «قدس سره»، حيث إنه ذهب إلى وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعدة نفي العسر، حيث قال بما حاصله: من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بجميع المحتملات، و قام دليل شرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات.

و ذهب المصنف: إلى عدم وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها، فاعترض على الشيخ بما حاصله: من أنه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الأطراف، حيث إن التكليف المعلوم إجمالا- إن كان في مورد الاضطرار: فلا علم بالتكليف في غير ما اضطر إليه، و مع عدم العلم به لا موجب للاحتياط فيه، فلا وجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف؛ بل لا بد من دليل آخر شرعي يقوم على وجوب الاحتياط، كما إذا استكشف وجوبه من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه، حتى في ظرف الجهل و الانسداد؛ و إلا فلا وجه للاحتياط العقلي.

(2) أي: إلى وجوب الاحتياط شرعا في المقدمة الثالثة، حيث قال: «و قد علم به بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه»، فراجع تفصيل ذلك في المقدمة الثالثة. هذا تمام الكلام في المطلب الأول أعني: عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه.

### **المطلب الثاني: لا مانع من الرجوع إلى الأصول المثبتة**

(3) هذا شروع في المطلب الثاني - و هو - إبطال الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة بخصوصها.

توضيح ذلك: أن الأصول على قسمين: 1 - الأصول المثبتة. 2 - الأصول النافية.

الأول: كالاحتياط و الاستصحاب المثبت.

الثاني: كالبراءة و الاستصحاب النافي، فالاستصحاب المثبت مطابق للاحتياط، و النافي مطابق للبراءة، فيقع الكلام في الأصول المثبتة تارة، و في الأصول النافية أخرى.

و قد استدل على بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة بوجهين:

استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلا، مع حكم العقل وعموم النقل.

=====

أحدهما: مشترك بين الاحتياط والاستصحاب المثبت، وهو لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة.

والآخر: مختص بالاستصحاب المثبت، وهو لزوم التناقض في دليله بين الصدر والذيل. وسيأتي توضيحه.

و أما حاصل ما أفاده المصنف في رد بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة: فلأنه يجوز الرجوع إلى الاحتياط والاستصحاب المثبت المطابق له، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول: فلحكم العقل إن كان الأصل عقليا كالا احتياط، وعموم النقل إن كان شرعيا كالأستصحاب.

و أما الثاني: فلأن المانع عن الاحتياط هو: كونه مستلزما للمحذور كاختلال النظام أو الحرج، فيجوز الأخذ به إذا لم يكن مستلزما للمحذور المذكور.

و أما الاستصحاب: فلا مانع من جريانه في المقام على ما هو مبنى المصنف؛ وإن كان لا يجري على مذهب الشيخ «قدس سره». وإليك بيان الفرق بين القولين.

و حاصل الفرق: أن المانع من الاستصحاب عند المصنف هو: لزوم المخالفة العملية القطعية أو الاحتمالية، وعند الشيخ هو: لزوم التناقض في مدلول دليل الاستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أنه إذا قلنا بما ذهب إليه المصنف من أن المانع هو لزوم المخالفة العملية، كما في الإناءين الطاهرين إذا علم بوقوع نجاسة في أحدهما، فإن استصحاب الطهارة في أحدهما أو كليهما يستلزم إحدى المخالفتين، فلو كان الوجه في عدم الجريان هو ذلك فلا مانع فيما إذا لم يستلزم المخالفة العملية؛ كما إذا كان الإناءان نجسين نعلم بطهارة أحدهما، فإن الاستصحاب فيهما لا يستلزم شيئا من المخالفة؛ لأن الأصلين موافقان للاحتياط.

و أما إذا قلنا بما ذهب إليه الشيخ من أن المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو: لزوم التناقض في مدلول الدليل، فلا يجري الاستصحاب حتى ما إذا كان موافقا للاحتياط؛ وذلك للزوم التناقض في مدلول دليله، بداهة: أن حرمة النقض في كل منهما بمقتضى الاستصحاب ينافي لوجوب النقض في البعض كما هو مقتضى العلم الإجمالي بالنقض في بعض الأطراف.

هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شموله دليله لها التناقض في مدلوله، بدهاة: تناقض حرمة النقض في كل منها وإن شئت قلت: يلزم التناقض بين الصدر والذيل، فإن لازم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو: الحكم ببقاء الحالة السابقة؛ ولكن مقتضى ذيله - وهو قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو عدم الحكم به، بناء على أن المراد من اليقين في الذيل هو الأعم من اليقين الإجمالي والتفصيلي، والمفروض: أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة مانع، فلا يجري الاستصحاب وإن لم تكن هناك مخالفة عملية.

=====

و كيف كان؛ فلا تصل النوبة إلى الظن، إما لعدم تمامية المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد، و أما لأن مرتبة الظن متأخرة عن مرتبة العلم والعلمي، فإن الأصل بين علم وعلمي.

ثم المصنف حاول تصحيح جريان الاستصحاب حتى على مبنى الشيخ «قدس سره» قائلا: بأنه يلزم التناقض فيما إذا كان الشك في أطراف العلم الإجمالي فعليا. و أما إذا لم يكن الشك فعليا؛ بل لم يكن الشك موجودا بالفعل إلا في بعض أطرافه، و كان بعض الآخر غير ملتفت إليه أصلا، كما هو حال المجتهد في استنباط الأحكام فلا يكاد يلزم ذلك؛ لأن قضية لا تنقض ليست حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب...» الخ. إشارة إلى الوجه الثاني المختص بالاستصحاب.

قوله: «لاستلزام شمول...» الخ تعليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي.

و حاصل الكلام في الوجه الثاني المختص بالاستصحاب: أنه لا يجري الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الإجمالي، مثلا: إذا علمنا إجمالا بوجوب بعض الأفعال في زمن حضور الإمام «عليه السلام»؛ كوجوب صلاة الجمعة والعيدين ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وغيرها، و علمنا إجمالا أيضا بانتقاض بعض هذه الأحكام في زمن الغيبة؛ لدخل حضوره «عليه السلام» في بعضها، و لكن لم نعلم ذلك بعينه، فإنه لا مجال حينئذ لاستصحاب كل واحد من تلك الأحكام؛ لعدم شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي؛ للمناقضة بين صدر الدليل و ذيله.

بمقتضى «لا تنقض» لوجوبه في البعض، كما هو قضية «و لكن تنقضه بيقين آخر»، و ذلك لأنه (1) إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا.

و أما إذا لم يكن كذلك (2)؛ بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت إليه فعلا كما هو (3) حال المجتهد في مقام استنباط قوله: «بداهة» تعليل للتناقض بين صدر الدليل و ذيله.

=====

(1) أي: «لأن التناقض إنما يلزم...» الخ. و هذا تعليل لقوله: «فلا مانع عن إجرائها»، و غرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف؛ حتى على القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي من جهة التناقض المزبور.

توضيحه: أن التناقض بين صدر دليله و ذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف؛ كما هو مقتضى صدره؛ لأنه المناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها، و هو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله، و جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف منوط بتحقق موضوعه - و هو اليقين و الشك الفعليان - و هو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كل واحد من الأطراف، و لا يحصل هذا الالتفات للمجتهد إلا تدريجا كما هو واضح، و المدار في الاستصحاب على الشك الفعلي لا التقديري، و لازم عدم الالتفات فعلا إلى جميع الفروع هو: عدم العلم الإجمالي بالتناقض، فقوله: «عليه السلام»: «و لكن تنقضه بيقين آخر» أجنبي عن المقام، مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه موردا لصدر الدليل، أعني: «لا تنقض» فقط، و لا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور؛ للغفلة عن سائر الأطراف المانعة عن تحقق الشك الفعلي، فأشكال التناقض غير وارد هنا.

و ببيان أوجز: أن التناقض يكون بين حرمة النقض و وجوبه، و هذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، و لا موضوع للحكم الثاني - أعني: وجوب النقض - لأن موضوعه الشك الفعلي، و هو مفقود؛ لعدم الالتفات دفعة إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة فيها، و مع الالتفات التدريجي لا يحصل علم إجمالي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض، فلا تناقض.

(2) أي: لم يكن الشك في جميع أطراف العلم الإجمالي فعليا، بل كان فعليا في بعض أطرافه و ضمير «أطرافه» في المواضع الثلاثة راجع إلى العلم الإجمالي.

و قوله: «بل لم يكن»... الخ، عطف تفسيري لقوله: «كذلك».

(3) مثال للنفي، و هو عدم الالتفات فعلا إلى بعض الأطراف.

الأحكام كما لا يخفى (1).

فلا يكاد (2) يلزم ذلك، فإن (3) قضية «لا تنقض» ليس حينئذ (4) إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه (5) علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم (6).

ومنه (7) قد انقذ: ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية

=====

(1) لوضوح: أن المتصدي للاستنباط غافل عن غير الحكم الذي يريد استنباطه من الأدلة الشرعية.

(2) جواب قوله: «و أما إذا لم يكن»، أي: فلا يكاد يلزم التناقض المزبور.

(3) تعليل لعدم لزوم التناقض.

(4) أي: حين كون بعض الأطراف غير ملتفت إليه.

(5) أي: في الطرف المشكوك حين عدم الالتفات إلى غيره.

(6) لعله إشارة إلى: أن فرض الغفلة عن بعض الأطراف الموجب لجريان الاستصحاب في المقام ينافي ما جعله المصنف مقدمة أولى لدليل الانسداد؛ من دعوى العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسة.

أو إشارة إلى ما ذكره المشكيني، ج 3، ص 404 حيث قال: «إنه يمكن فرض الالتفات للمجتهد في آن واحد إلى مقدار يحصل العلم الإجمالي بالانتقاض فيه، كما إذا سطر جميع موارد الأصول المثبتة في صحيفة ناظرا إليها أو مقدارا منها، بحيث علم إجمالا بالانتقاض، فلا يتم دعوى الكلية». انتهى.

هذا مضافا إلى أن الفقيه لو أجرى الأصل في المسائل تدريجا يعلم أخيرا بالانتقاض، فكيف يمكن إثبات تلك المسائل في رسالته للرجوع إليها؟

وكيف كان، فهذا تمام الكلام في الأصول المثبتة. وبقي الكلام في الأصول النافية.

(7) أي: و مما ذكرنا من عدم لزوم محذور من إجراء الأصول المثبتة في حال الانسداد - من غير فرق بين الاحتياط و الاستصحاب لعدم العلم الإجمالي بالانتقاض في مورد الاستصحاب، لأجل الغفلة عن بعض الأطراف - ظهر «ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضا»، فإن قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين»، أو قوله: «رفع ما لا يعلمون» أو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان كما يشمل مواضع الأصول النافية في حال الانفتاح يشمل مواضعها في حال الانسداد، و كما يشمل «لا تنقض» الإثبات كذلك يشمل النفي.

و كيف كان، فحاصل مرام المصنف في المقام: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية للتكليف أيضا؛ لعدم لزوم محذور التناقض لأجل الغفلة عن بعض الأطراف كما عرفت، فحكم العقل بجريان الأصل العقلي و عموم النقل بالنسبة إلى الأصل الشرعي باق على حاله.

و ما يتوهم: من كونه مانعا عن جريان الأصول النافية أحد أمور:

1 - العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الموجب للتناقض لو أجرينا الأصول النافية.

2 - الإجماع على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

3 - العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه الاحتياط.

و شيء من هذه الأمور الثلاثة لا يصلح للمانعية.

أما الأول: فلانحلاله بالعلم أو العلمي أو الأصول المثبتة التي عرفت عدم المانع من جريانها، و مع الانحلال لا مانع من جريان الأصول النافية.

و أما الأمر الثاني و الثالث: فلتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير؛ إذ المتيقن من الإجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشاف وجوب الاحتياط من العلم باهتمام الشارع بالأحكام الشرعية: هو صورة عدم ثبوت مقدار معتد به من التكاليف - و أمّا مع ثبوته و إن لم يكن مساويا للمعلوم بالإجمال - فلا يثبت إجماع على وجوب الاحتياط في غيره، و لا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف، ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم.

و عليه: فلا مانع حينئذ من جريان الأصول النافية لا شرعا كالإجماع، و لا عقلا كالعلم الإجمالي، فظهر: عدم بطلان الرجوع إلى الأصول النافية، و قد كانت تمامية المقدمة الرابعة متوقفة على بطلانه.

فالمتحصل: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلا، أو قام عليه الظن المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال؛ بل بمقدار لا يبقى معه شيء مهم يوجب استكشاف وجوب الاحتياط.

فالحاصل: هو عدم ثبوت المطلب الثاني - و هو عدم جواز الرجوع إلى الأصول - من مطالب المقدمة الرابعة. و بقي الكلام في المطلب الثالث و هو عدم جواز الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر يقول: بانفتاح باب العلم و العلمي.

أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة (1) بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي (2) بمقدار المعلوم إجمالاً؛ بل بمقدار (3) وقبل ذكر هذا المطلوب الثالث نذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

=====

قوله: «ولا مانع كذلك» أي: عقلا أو شرعا.

(1) غرضه: أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من إجراء الأصول النافية موقوف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الأخبار المتواترة والضرورة والإجماع القطعي بضميمة الأصول المثبتة، أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالأمارات المعتمدة مع الأصول المثبتة؛ إذ مع انحلال العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم إجمالي حتى يلزم من جريان الأصول النافية في باقي أطرافه محذور عقلي وهو المخالفة القطعية الكثيرة، أو شرعي وهو مخالفة الإجماع على وجوب الاحتياط؛ إذ مع الانحلال المزبور لا يثبت إجماع حتى تحرم مخالفته.

كما لا سبيل حينئذ إلى العلم باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعا.

(2) المراد به هنا: العلمي الوافي ببعض الأحكام، بحيث لا- يؤثر في انحلال العلم الإجمالي بالأحكام إلا بعد ضم ما يثبت بالأصول المثبتة إليه، وعليه: فلا يتوهم منافاة قوله: «أو نهض عليه علمي»؛ لما ذكره في المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم والعلمي.

وجه عدم المنافاة: أن المقصود بانسداد باب العلمي في تلك المقدمة: هو العلمي الوافي بمعظم الأحكام؛ بحيث لا يلزم من إجراء البراءة في الموارد الباقية محذور المخالفة القطعية، بخلاف العلمي هنا، فإن المقصود به - كما عرفت - وفاؤه بمعظم الأحكام بضميمة الأصول المثبتة، لا بمجرد.

(3) عطف على «بمقدار»، وإضراب عن اعتبار كون موارد الأصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الإجمالي في انتفاء المانع العقلي أو الشرعي عن إجراء الأصول النافية، ويريد بهذا الإضراب: أنه لا مانع عقلا أو شرعا عن إجراء الأصول النافية حتى لو لم تكن موارد الأصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الإجمالي أيضاً؛ بأن كانت أقل منها، بحيث لم يكن مع هذا المقدار الأقل مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، فالمناط في

لم يكن معه (1) مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن (2) بذاك المقدار، و من الواضح: أنه يختلف (3) باختلاف الأشخاص و الأحوال.

=====

انتفاء المانع عن إجراء الأصول النافية هو عدم استكشاف إيجاب الاحتياط؛ لا عدم كون المعلوم بمقدار جميع الأطراف.

وبعبارة أخرى: أن إجراء الأصول النافية وعدم وجوب الاحتياط قد يكون لأجل انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار جميع الأطراف المعلوم بالإجمال علما، أو علميا مع الأصول المثبتة، وقد يكون لأجل قيام الأمارات و الأصول على أكثر أطراف المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن أطرافه عشرة، و استفيد حكم ثمانية منها بالأمارات المعتبرة و الأصول المثبتة، و لم يعلم حكم الطرفين الباقيين، فإنه لا مانع من إجراء الأصول النافية للتكليف بالنسبة إليهما، و لا يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط فيهما من الإجماع أو العلم باهتمام الشارع.

(1) أي: مع هذا المقدار غير الوافي بجميع الأطراف.

(2) أي: وإن لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف؛ بل كان وافيًا بمعظم الأطراف.

(3) أي: يختلف ذلك المقدار باختلاف الأشخاص و الأحوال.

أما الاختلاف باختلاف الأشخاص: فرب شخص كان ما علمه تفصيلا، أو نهض عليه علمي هو بمقدار كثير لو انضم إلى موارد الأصول المثبتة، لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله، و لم يبق له مانع عن الأصول النافية أصلا، بخلاف شخص آخر، و هكذا قد يتفق الاختلاف باختلاف الأحوال و الأزمات، فربّ حال و زمان أمكن فيه تحصيل العلم التفصيلي أو العلمي بمقدار لو انضم إلى الأصول المثبتة لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله، بخلاف حال آخر.

وبعبارة أخرى: أنّ الشخص المتتبع لموارد السنة العارف بالطرق الحديثية ربما تتوفر عنده العلميات، بخلاف غير المتتبع و غير العارف، فإنّ العلمي يقل عنده لاثتهامه الروايات بالضعف سندا أو دلالة، حيث لا يجد نفسه و ثوقا بها، و هكذا بالنسبة إلى الأحوال التي تقترن بوجود أهل الفضل و المعرفة تعين و تساعد صاحبها على تفهم ما لا يستطيعه من يكون في حال فاقدة لأهل الفن و المعرفة.

و هذا التفاوت مما يوجب التفاوت في كمية موارد الأصول المثبتة، و ما يعلم بالتفصيل



وقد ظهر بذلك (1): أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمة، فلا موجب حينئذ (2) للاحتياط عقلا و لا شرعا. أصلا، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك (3) كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا و لو أو ينهض دليل علمي عليه ففي الأحوال المساعدة و عند العارفين و الماهرين قد تكثر الأدلة، فينحل العلم الإجمالي.

=====

وفي عكس ذلك قد تقل الأدلة؛ إذ لا تتوفر له العلميات و لا العلم التفصيلي، فلا ينحل العلم الإجمالي.

(1) أي: قد ظهر بذلك الذي ذكرنا من كفاية المقدار المحصل من الأحكام بالعلم و العلمي و الأصول المثبتة: «أن العلم الإجمالي بالتكليف» في المظنونات و المشكوكات و الموهومات «ربما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة، و تلك الضميمة»، و هي العلم و العلمي، و غرضه: أنه إذا كان المقدار الثابت من الأحكام - بالأصول المثبتة و غيرها - بمقدار المعلوم بالإجمال انحل العلم الإجمالي.

(2) أي: حين انحلال العلم الإجمالي لا- موجب للاحتياط لا عقلا و لا شرعا، أما الاحتياط عقلا، فلأن موجب هو العلم الإجمالي، و المفروض: انحلاله، و أما الاحتياط شرعا، فلأنه مع ثبوت هذا المقدار من الأحكام لا إجماع على الاحتياط، و لا علم باهتمام الشارع يحرز به و جوبه شرعا.

(3) يعني: كما ظهر مما تقدم في أول المقدمة الرابعة في قوله: «و أما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع.. الخ، أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي بالأصول المثبتة، و تلك الضميمة «كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا...».. الخ.

و بالجملة: ففي صورة عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجية العلم الإجمالي في موارد الأصول النافية. أما الأصول المثبتة فهي موافقة لقاعدة الاحتياط.

و لا- يخفى: أن هذا تعريض بالمشهور القائلين: بأن نتيجة مقدمات الانسداد و جوب العمل بالظن و ترك الاحتياط في المشكوكات و الموهومات.

و حاصل التعريض: أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي يجب الاحتياط عقلا، و لا يرفع اليد عنه إلا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فإنّ الضرورات تتقدر بقدرها، فإن ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط في بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط في البعض الآخر من الموهومات فضلا عن تمام المشكوكات.

من مظنونات عدم التكليف (1) محلا للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه (2) فيها كلا أو بعضا، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت - لا محتملات (3) التكليف مطلقا.

=====

وبالجملة: فالمدار رفع العسر، وعليه: فلا بد في موارد الأصول النافية من الاحتياط، وإن كان احتمال التكليف فيها موهوما جدا فضلا عن كون التكليف فيها مشكوكا أو مظنونا، ولا يرتفع الاحتياط في شيء منها إلا بمقدار الاختلال أو العسر.

(1) أي: حتى لو ظن بعدم التكليف فضلا عما لو شك فيه أو توهم عدمه «محلا للاحتياط فعلا»، لأن الاحتياط وظيفة العالم الإجمالي. نعم؛ إنما لا يجوز الاحتياط في الموارد التي يوجب الاحتياط فيها اختلال النظام أو العسر.

قوله: «مطلقا» أي: سواء كان مظنونا أو مشكوكا أو موهوما، يعني: إذا لم ينحل العلم الإجمالي وجب الاحتياط في جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف ولو بالاحتمال الموهوم، بحيث كان عدم التكليف الإلزامي فيها مظنونا، فضلا عما إذا كان مشكوك التكليف أو مظنونه. هذا بناء على كون النسخة «عدم التكليف»، وفي بعض النسخ: «مظنونات التكليف» بإسقاط كلمة «عدم» ليناسب الإتيان بكلمة «لو» فتكون كلمة «لو» للإشارة إلى الفرد الخفي من وجوب الاحتياط مطلقا، فإن الظن أقوى الاحتمالات، فلا حاجة إلى بيان وجوب الاحتياط في المظنونات بكلمة «لو».

قوله: «فعلا» أي: حين عدم الانحلال.

(2) أي: عن الاحتياط «فيها»، أي: في موارد الأصول النافية.

(3) عطف على «خصوص موارد الأصول النافية»، يعني: أن محل الاحتياط - حين عدم انحلال العلم الإجمالي - هو خصوص موارد الأصول النافية لا- جميع محتملات التكليف مطلقا، يعني: حتى في موارد الأصول المثبتة له، كما أن رفع اليد عن الاحتياط في موارد الأصول النافية محلا للاحتياط، و المناط في رفع اليد عنه حينئذ: هو لزوم العسر أو اختلال النظام، فلو لم يرفع العسر أو الاختلال إلا بترك الاحتياط رأسا تركنا العمل به مطلقا، يعني: حتى في مظنونات التكليف، كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه في بعض الموارد، تركنا العمل به كذلك و عملنا به في الباقي وإن كان مشكوك التكليف أو موهومه.

هذا تمام الكلام في المطلب الثاني من مطالب المقدمة الرابعة.

و أما الرجوع إلى فتوى العالم (1): فلا يكاد يجوز، ضرورة: أنه (2) لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره (3) إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

و أما المقدمة الخامسة (4)، فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم

=====

### المطلب الثالث: عدم جواز الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي

و بقي الكلام في المطلب الثالث و هو المطلب الآخر، وقد أشار إليه بقوله: «و أما الرجوع إلى فتوى العالم».. الخ.

(1) و حاصل ما أفاده المصنف في المطلب الثالث: أن رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي باطل؛ إذ رجوعه إلى الانفتاحي تقليد له، و هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، و ليس المقام منه حتى يشمل دليل جواز التقليد، «ضرورة: أن الانسدادي يعتقد بخطأ الانفتاحي، و أن مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحي جاهل بنظر الانسدادي، و ليس رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى يشمل دليله؛ بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، فيبطل رجوع الانسدادي إليه.

(2) أي: أن الرجوع إلى العالم لا- يجوز إلا للجاهل، و ليس رجوع الانسدادي إلى الانفتاحي من رجوع الجاهل إلى العالم؛ بل من رجوع العالم إلى الجاهل، و هو غير جائز.

(3) أي: فهل يكون رجوع الانسدادي إلى من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي إلا من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ فالاستفهام للإنكار، يعني: لا يكن رجوعه إليه إلا من باب رجوع الفاضل إلى الجاهل.

(4) و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: هو تسليم المقدمة الخامسة، و هي كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، و ذلك لاستقبال العقل بها و أنه لا يجوز التنزل من الإطاعة الظنية إلى الإطاعة الشككية و الوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية؛ و ذلك لبداية مرجوحيتها بالنسبة إليها.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: و هي أن مراتب الإطاعة هي أربعة:

الأولى: العلمية التفصيلية.

الثانية: العلمية الإجمالية. المعبر عنها بالاحتياط.

الثالثة: الظنية، و هي أن يأتي المكلف بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الإطاعة الاحتمالية من الشككية و الوهمية، و هي التي لا توجب شيئا من العلم أو الظن بامثال التكليف.

التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية أو الوهمية، لبداية (1) مرجوحيتيهما بالإضافة إليها، وقبح (2) ترجيح المرجوح على الراجح؛ لكنك عرفت: عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع (3) دوران إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن فقدان المرتبة الأولى والثانية. واضح، وأما فقدان المرتبة الأولى؛ فلأن المفروض: هو انسداد باب العلم بالأحكام. وأما فقدان المرتبة الثانية: فلعدم وجوب الاحتياط؛ بل عدم جوازه؛ لما عرفت من كونه موجبا لاختلال النظام أو العسر.

=====

و من المعلوم أنه بعد فقدان المرتبتين المذكورتين تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة، وهي الإطاعة الظنية دون الاحتمالية؛ لمرجوحيتها بالنسبة إلى الامتثال الظني فتقديمها عليه قبيح؛ لأنه ترجيح المرجوح على الراجح، فالمقدمة الخامسة وإن كانت مسلمة في نفسها إلا إنه لا تصل النوبة إلى دوران الأمر بين الإطاعة الظنية و الاحتمالية إلا بعد عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، أعني: العلم الإجمالي بوجود التكاليف الإلزامية بين الوقائع المظنونة و المشكوكة و الموهومة؛ حتى يكون - بسبب عدم انحلاله مقتضيا للاحتياط التام؛ لكن لما لم يكن الاحتياط التام ممكنا أو لم يكن واجبا يرفع اليد عنه بالاحتياط في بعض الأطراف فيدور الأمر - في الامتثال - بين الأطراف المظنونة و بين المشكوكة و الموهومة، فيقال: لا تصل النوبة إلى الأطراف المشكوكة و الموهومة ما دامت المظنونة موجودة؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما بناء على انحلال العلم الإجمالي الكبير - بسبب العلم الإجمالي بصدور روايات كاشفة عن أحكام إلزامية موجودة في الكتب المعبرة - فلا مجال للأطراف الاحتمالية؛ إذ لا تصل النوبة إليها؛ بل يجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الثاني أي الصغير، و لا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط؛ لعدم لزوم عسر منه فضلا عن اختلال النظام.

(1) تعليل لقوله: «لا يجوز التنزل».

(2) بالجر عطف على «بداية» أي: لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(3) يعني: و عدم دوران الأمر، فالأولى تبديل «مع» ب «و عدم» ليكون معطوفا على «عدم وصول».

و كيف كان، فتوضيح ما استدركه بقوله: «و لكنك عرفت» عن تسليم المقدمة الخامسة:

أن المقدمة الخامسة وإن كانت هي مسلمة لا ريب فيها، و ذلك لاستقلال العقل بها.

و أنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية و الوهمية؛ و لكنك عرفت عدم وصول النوبة، إلى الإطاعة

الأمر بين الظنية والشككية والوهمية من جهة (1) ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملاً (2) بما فيها من التكاليف، ولا بأس به (3) حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

=====

الاحتمالية كي تقدم الظنية على الشككية والوهمية؛ وذلك لما أوردته المصنف على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي الكبير الموجود في مجموع المشتبهات إلى العلم الإجمالي الصغير الموجود في خصوص أخبار الكتب المعتمدة، وأن الاحتياط فيها مما لا يوجب العسر فضلاً عن اختلال النظام؛ بل «و ما أوردته» على المقدمة الرابعة أيضاً على المطلب الثاني منها، وهو عدم جواز الرجوع في كل مسألة إلى الأصل العملي المناسب لها - من جواز الرجوع إلى الأصول العملية مطلقاً و لو كانت نافية إذا كان العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية منحلاً من جهة كون موارد الأصول المثبتة، مع ما علم تفصيلاً أو نهض عليه الظن الخاص بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف؛ وإلا- فيرجع إلى الأصول المثبتة فقط، وكان حينئذ خصوص موارد الأصول النافية محلاً للاحتياط لا موارد الأصول العملية مطلقاً و لو كانت مثبتة.

(1) تعليل لقوله: «عدم وصول النوبة...».. الخ.

(2) قيد لقوله: «الالتزام»، يعني: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل بما فيها من التكاليف.

وقد تحصل مما ذكرنا: أن الأمر لا ينتهي إلى الدوران بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية، بعد ما عرفت من بطلان المقدمة الأولى بسبب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وأطرافه هي الأخبار و لو كان احتمال التكليف فيها موهوماً، و لا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصول النافية في غير مورد الأخبار، و لو كان التكليف فيها مظنوناً.

وقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبية عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح و الأخذ بالراجح بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما، و من المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم إجمالاً بصدور روايات متضمنة لأحكامه تعالى لا دوران أصلاً، إذ المعين هو الاحتياط في خصوص الأخبار دون سائر الأمارات و لو أفادت الظن بالتكليف.

(3) أي: بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهي الأخبار كما تقدم في بيان المقدمة الأولى.

و ما أوردناه (1) على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا، و لو كان نافية؛ لوجود المقتضي و فقد المانع عنه لو كان التكاليف في موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار (2) المعلوم بالإجمال، و إلا (3) فإلى الأصول المثبتة وحدها، و حينئذ (4) كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكومة و ضمير «منه» راجع إلى الاحتياط التام.

=====

(1) عطف على قوله: «و ما أوردناه على المقدمة».

و توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية» ج 4 ص 609 -: أن الدوران بين الإطاعة الظنية و ما دونها موقوف على تمامية المقدمات، و المفروض: عدم تماميتها؛ لما عرفت: من بطلان المقدمة الأولى بالانحلال، و بطلان المقدمة الرابعة؛ بما عرفت من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا من المثبتة و النافية؛ لوجود المقتضي له من حكم العقل إن كات عقلية، و عموم النقل إن كات شرعية.

و عدم المانع منه؛ على تقدير انحلال العلم الإجمالي بالأصول المثبتة، و العلم التفصيلي أو العلمي، كما إذا كان ذلك المقدار الثابت من الأحكام بها بمقدار المعلوم بالإجمال.

و على تقدير عدم انحلاله بذلك تجري الأصول المثبتة فقط.

و يجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي في موارد الأصول النافية، فإن كان الاحتياط في جميعها موجبا للعسر، فيؤخذ به في المظنونات، و يرفع اليد عنه في غيرها لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(2) خبر «كان». و قوله: «ما علم» عطف على «التكاليف».

و قوله: «منه» بيان للموصول في «ما علم» المراد به التكاليف.

و ضميرا «منه، عليه» راجعان إلى التكاليف.

و قوله: «نهض» عطف على «علم» أي: ما علم أو نهض.

(3) أي: و إن لم يكن المقدار الثابت من الأحكام بالأصول المثبتة و غيرها بمقدار المعلوم بالإجمال، جاز الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط، و يرجع في موارد الأصول النافية إلى الاحتياط، فيجب الاحتياط في جميعها إن لم يكن مستلزما للحرص؛ و إلا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرج، و وجب في الباقي.

و من المعلوم: تعيين الاحتياط حينئذ في المظنونات، و عدم وصول النوبة إلى المشكوكات و الموهومات؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(4) أي: و حين الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط «كان خصوص...» الخ.

العقل، و ترجيح (1) مظنونات التكليف فيها على غيرها، و لو بعد استكشاف (2) وجوب الاحتياط في الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا (3) على ما عرفت تفصيلا.

=====

(1) عطف على «حكومة العقل».

و ضميره فيها، راجع إلى «موارد الأصول النافية».

و ضميره غيرها، راجع إلى «مظنونات التكليف».

و قوله: «و لو بعد» قيد لقوله: «ترجيح» و بعد «عدم» قيد لقوله: «في الجملة».

(2) غرضه: أنه بناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لأجل الاختلال أو العسر - يكفي في ثبوت الاحتياط استكشافه شرعا من الإجماع أو العلم بالاهتمام، و على كل حال يتعين جعل مورد الاحتياط خصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(3) أما عدم وجوب الاحتياط التام شرعا: فلدلالة نفي الحرج، و أما عدم وجوبه عقلا: فللزوم الاختلال.

و كيف كان؛ فالمتحصل مما أفاده المصنف «قدس سره» في دليل الانسداد: عدم تمامية المقدمة الأولى و هو العلم الإجمالي؛ لانحلاله، و وجوب الاحتياط في خصوص الأخبار، و على تقدير تماميتها و عدم انحلاله: فإن كان المقدار الثابت بالأصول المثبتة و العلم التفصيلي و العلمي بمقدار المعلوم بالإجمال جرت الأصول مطلقا، سواء كانت مثبتة أم نافية؛ لوجود المقتضي و عدم المانع كما تقدم، و إن لم يكن بذلك المقدار جرت الأصول المثبتة فقط، و كانت الأصول النافية موردا للاحتياط العقلي إن لم يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل دليل الجرح. و إلا فللاحتياط الشرعي المستكشف بالإجماع أو العلم بالاهتمام.

و بالجملة: فعلى تقديري عدم انحلال العلم الإجمالي تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام في خصوص موارد الأصول النافية؛ إن لم يلزم منه حرج، و إن يلزم منه حرج تعين التبعيض في الاحتياط، و جعل مورده خصوص المظنونات. هذا تمام الكلام في دليل الانسداد.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر جيدا.

=====

1 - بيان محل الكلام من الظن الذي يكون مستند حجيته دليل الانسداد، وهو الظن المطلق في مقابل الظن الخاص، و الفرق بينهما: أن الأول ما يكون مستند حجيته دليل الانسداد، و الظن الخاص، ما قام على اعتباره دليل خاص غير دليل الانسداد، فالظن المطلق مطلق من حيث السبب، و الظن الخاص خاص من حيث السبب. بأن يكون خبر العادل أو الثقة.

ثم إن هذا الدليل المعروف بدليل الانسداد مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية - حكومة أو كشفا - و بدونها لا يستقل العقل بذلك، و هي خمسة:

الأولى: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة.

الثانية: انسداد باب العلم و العلمي إلى كثير من هذه الأحكام.

الثالثة: عدم جواز إهمال الأحكام، و عدم التعرض لامثالها بالمرّة.

الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظتها بنفسها من براءة أو تخيير أو استصحاب، و عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم بحكم المسألة.

الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح، و حينئذ: يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية لتلك الأحكام المعلومة بالإجمال.

و كيف كان، فهنا احتمالات:

الأول: أن نهمل الأحكام و هو ما نفى بالمقدمة الثالثة.

الثاني: أن نرجع إلى الاحتياط التام أو الأصل في كل مسألة أو التقليد فيها عن المجتهد الافتتاحي و هو ما نفى بالمقدمة الرابعة.

الثالث: أن نكتفي بالإطاعة الشككية و الوهمية، و هو ما نفى بالمقدمة الخامسة.

هذا خلاصة ما أفاده المصنف في بيان دليل الانسداد.

2 - أما المقدمة الأولى: فهي و إن كانت بديهية؛ لكن عرفت: انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» التي تكون فيما بأيدينا من الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة، و مع الانحلال لا- موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة، و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال.

و حينئذ: لا تصل النوبة إلى دوران الأمر بين الإطاعة بالظنية و الشككية و الوهمية حتى



يقال: بتقديم الإطاعة الظنية على الإطاعة الشكية والوهمية، وكانت نتيجة مقدمات الانسداد حجبية مطلق الظن.

وأما المقدمة الثانية: - وهي أهم المقدمات - فهي وإن كانت بديهية بالنسبة إلى انسداد باب العلم، وأما بالنسبة إلى العلمي: فإنها غير ثابتة، إذ عرفت: قيام الأدلة على حجبية خبر الثقة، وهو واف بمعظم الفقه، وعليه: فلا تنتج المقدمات شيئا مما يقصده الانسداد أصلا.

وأما المقدمة الثالثة: وهي عدم جواز إهمال الأحكام الشرعية - فهي قطعية لا تقبل التشكيك.

ويمكن الاستدلال على إثبات هذه المقدمة بوجهين:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال امتثال الأحكام بالمره.

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، ومن الواضح: أن الخروج عن الدين مما يقطع بعدم جوازه شرعا.

3- وأما المقدمة الرابعة: فهي تتكفل نفي الرجوع إلى الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ونفي الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظة نفسها، ونفي الرجوع إلى فتوى المجتهد العالم بحكم المسألة، فلا بد من البحث في كل جهة من هذه الجهات.

وأما الاحتياط التام: فإن كان موجبا لاختلال النظام: فلا كلام في عدم جوازه، وأما إذا كان موجبا للعسر والحرج: فقد يحتمل عدم وجوبه استنادا إلى ما دل على نفي العسر والحرج؛ إلا أن المصنف استشكل في ذلك، بل منعه ابتداء على ما اختاره في مفاد أدلة نفي الحرج ونفي الضرر.

وتوضيح ذلك: أن في مفاد أدلة نفي الضرر والحرج في المقام احتمالان:

أحدهما: ما بنى عليه المصنف «قدس سره» من أنهما يتكفلان نفي الحكم عن الموضوع الضروري أو الحرجي، فالمراد من الضرر و الحرج: هو الموضوع الضروري و الحرجي، فيقصد نفي الحكم عنهما بلسان نفيهما، فيكون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

والاحتمال الآخر ما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره» من أنهما يتكفلان نفي الحكم الضروري أو الحرجي، بمعنى: أن الحكم الناشئ من قبله الضرر أو الحرج يكون منفيًا، فهما يتكفلان نفي السبب بلسان نفي المسبب.

إذا عرفت هذين الاحتمالين في مفاد أدلة نفي الضرر و الحرج. فاعلم أنه بناء على ما اختار المصنف لا يكون دليل نفي الحرج رافعا لوجوب الاحتياط العقلي، وذلك لأن موضوع الحكم الشرعي الواقع لا يستلزم الحرج وإنما المستلزم للحرج هو الاحتياط و الجمع بين محتملات التكليف و هو ليس متعلقا لحكم شرعي؛ بل يكون متعلقا لحكم عقلي فلا يقبل الرفع شرعا، فلا ترفعه أدلة نفي الحرج متكفلة لرفع الحكم الشرعي الواقعي؛ لأن العسر قد نشأ من قبل التكليف المجهولة فيرفعهما دليل نفي العسر و الحرج، و يرفعهما لا يبقى مجال لقاعدة الاحتياط عقلا؛ لارتفاع موضوعها.

و هنا خلاف آخر بين المصنف و الشيخ. يقول المصنف: إنه بناء على حكومة أدلة نفي الحرج في المقام و رفع وجوب الاحتياط التام بها لا وجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف.

هذا بخلاف الشيخ «قدس سره» حيث يقول بالتبعيض في الاحتياط، بمعنى: وجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع الاحتياط التام لأجل كونه موجبا للعسر و الحرج.

أما الرجوع إلى الأصول: فيجوز إذا كانت من الأصول المثبتة كالا احتياط و الاستصحاب المثبت المطابق له، و ذلك لوجود المقتضي و عدم المانع. أما المقتضي:

فحكم العقل إذا كان عقليا كالا احتياط، و عموم النقل إن كان شرعيا كالا استصحاب.

و أما المانع من الاحتياط: فهو لزوم الاختلال أو الحرج، فلا مانع عنه عند عدم لزوم المحذور المذكور.

و أما الاستصحاب: فلا مانع من جريانه عند المصنف، إذ المانع عن جريانه هو لزوم المخالفة العملية، فلا تلزم فيما إذا علم بطهارة أحد الإناءين بعد العلم بنجاستهما فاستصحاب النجاسة فيهما لا يستلزم المخالفة العملية في الإناءين؛ بل لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على مذهب الشيخ، حيث يكون المانع عنده هو العلم بانتقاض الحالة السابقة من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ فيلزم التناقض في مدلول دليله؛ لأن التناقض يلزم فيما إذا كان الشك في جميع الأطراف فعليا. و أما إذا لم يكن فعليا إلا في بعض الأطراف فلا يلزم التناقض في مدلول دليله؛ إذ ليس هنا علم بانتقاض الحالة السابقة، كي يلزم التناقض.

«فافهم» لعله إشارة إلى لزوم العلم الإجمالي بالانتقاض لو أجرى المجتهد الأصل في جميع الأطراف. تدريجا.

و كيف كان؛ فالمتحصل: هو بطلان عدم جواز الرجوع إلى الأصول المثبتة، فتجري الأصول المثبتة.

5- أما الأصول النافية: فلا مانع من جريانها أيضا.

إذ ما يتوهم من كونه مانعا أحد أمور:

1- العلم الإجمالي بثبوت التكليف الموجب للتناقض لو أجرينا الأصول النافية.

2- الإجماع على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

3- العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه.

وشيء من هذه الأمور لا يصلح للمانعية؛ لانحلال العلم الإجمالي، فلا يبقى علم إجمالي كي يكون مانعا عن الأصول النافية.

وأما الإجماع والاهتمام بالتكاليف: فلتوقف مانعيتها على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع انحلاله و ثبوت مقدار من التكليف لا إجماع على وجوب الاحتياط في غير ذلك المقدار، ولا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار.

فالمتحصل: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلا، أو قام عليه الظن المعتمد بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال، فالحاصل هو جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا.

نعم، لا يجوز الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة؛ لأن رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي تقليد له، وهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم غير ثابت في المقام؛ لأن الانفتاحي جاهل بنظر الانسدادي، فرجوعه إليه يكون من رجوع العالم إلى الجاهل، وهو غير جائز.

6- أما المقدمة الخامسة: فهي مسلمة، بل بديهية لاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل من الإطاعة الظنية إلى الإطاعة الشكية و الوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية.

و كيف كان، فبعد تمامية جميع مقدمات الانسداد يدور الأمر بين الإطاعة الظنية و الشكية و الوهمية، فالتنزل من الإطاعة الظنية إلى الشكية و الوهمية مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا و لا يجوز شرعا.

فالمقدمة الخامسة وإن كانت مسلمة في نفسها إلا إنه لا تصل النوبة إليها بعد عدم تمامية المقدمة الأولى و المقدمة الرابعة كما عرفت توضيح ذلك.

7 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - المصنف لا يكون من القائلين بالانسداد؛ بل هو من القائلين بالانفتاح لانفتاح باب العلمي عنده.

2 - على فرض انسداد باب العلم و العلمي لا يكون مطلق الظن حجة، وذلك لعدم تمامية جميع مقدمات الانسداد، و حجية الظن المطلق بدليل الانسداد يتوقف على تمامية جميع مقدمات الانسداد.

ص: 406

هل قضية المقدمات، تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال.

=====

## فصل حول الظن بالطريق و الظن بالواقع

### إشارة

الكلام فيما هو مقتضى مقدمات الانسداد على تقدير سلامتها من الإيراد و تماميتها، هل هو حجية الظن بالطريق أو الظن بالواقع أو كليهما معا؟

(1) المقصود من عقد هذا الفصل: هو بيان نتيجة مقدمات الانسداد.

توضيح ذلك: أنه قد وقع الخلاف في أن نتيجة مقدمات الانسداد - بعد تماميتها - هل حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فلا يجب العمل بخير العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمة شيء أو وجوبه إن لم يحصل الظن بنفس الحرمة أو الوجوب؟ أم حجية الظن بالطريق، فيجب العمل بالطريق فيجب العمل بخير العدل المظنون اعتباره وإن لم يحصل الظن بالحرمة أو الوجوب؟ أم حجية كليهما؟.

### الأقوال في المسألة ثلاثة

فيه أقوال ثلاثة:

الأول: حجية الظن بهما معا.

الثاني: حجية الظن بالواقع فقط.

الثالث: حجية الظن بالطريق فقط.

هذا خلاصة الاحتمالات و الأقوال و قد اختار المصنف القول الأول:

فلا بد من ذكر بعض ما استدل به على كل واحد من هذه الأقوال.

أما الاستدلال على ما هو مختار المصنف: فقد أشار إليه بقوله: «و التحقق أن يقال:

إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة... الخ.

توضيح الاستدلال على المختار يتوقف على مقدمة: وهي أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع و الطريق:

الأولى: أنه لا ريب في أن همّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة و العصيان،



والتحقيق أن يقال: إنه لا- شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال سواء كان في حال الانفتاح أم الانسداد هو تحصيل الأمن من تبعات التكاليف و عقوباتها المرتبة على مخالفتها. وهذه المقدمة كالتمهيد للصغرى في المقدمة الثانية.

=====

الثانية: مركبة من صغرى و كبرى. أما الكبرى فقد أشار إليها مجملاً بقوله: «كما لا شبهة في استقلاله»، ثم فصلها بقوله: «وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الانسداد جزماً»، ثم تعيين ذلك المؤمن أيضاً يكون بنظر العقل إن لم يعينه الشارع.

و أما الصغرى: فقد أشار إليها بقوله: «و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي.

و كيف كان؛ فيقال: في تقريب الاستدلال بالقياس الاقتراضي من الشكل الأول:

إن المؤمن في حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي و القطع بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري، و كلما كان القطع مؤمناً حال الانفتاح كان الظن مؤمناً حال الانسداد، فينتج أن الظن حال الانسداد كالقطع حال الانفتاح، و من المعلوم: أن المؤمن حال الانفتاح كان كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي و القطع بإتيان المكلف به الظاهري الجعلي، أي: مؤدى الطريق المجعول من قبل الشارع. فالمؤمن في حال الانسداد أيضاً هو كل من الظن بإتيان المكلف به الواقعي، و الظن بإتيان المكلف به الظاهري الجعلي و مقتضى ذلك هو حجية الظن في تعيين كل من الواقع و الطريق جميعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاتضح لك: أن نتيجة المقدمتين هو حجية الظن بالطريق و الظن بالواقع معاً، لا حجية الظن باحدهما فقط، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على ما هو المختار من أن نتيجة مقدمات الانسداد هي حجية الظن بالطريق و الواقع معاً.

و أما الدليل على القول الثاني - و هو اختصاص حجية الظن الثابتة بدليل الانسداد بالواقع و الفروع فقط - فلا اختصاص المقدمات بالفروع فلا بد أن تكون نتيجتها أيضاً مختصة بها.

توضيح ذلك: أن مصبّ المقدمات لما كان خصوص الفروع فمقتضى ذلك اختصاص

الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما، وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا هو معلوم و مؤدى الطريق.

=====

نتيجتها - وهي اعتبار الظن - بنفس الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة مثلا دون الظن بطريقه مثل خبر الثقة إلى الواقع؛ إذ محور المقدمات على الأحكام، ولازم ذلك: اختصاص حجية الظن بها، ومعه لا موجب للتزل من تحصيل العلم باعتبار الطريق إلى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالأحكام الفرعية، مع انفتاحه في المسائل الأصولية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دليل من أوجب حجية الظن بالواقع والفروع في حال انسداد باب العلم بها، وقد أشار إلى هذا القول بقوله: «و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع».

و توضيح جواب المصنف عن هذا الدليل. يتوقف على مقدمة وهي:

أن الحكم سواء كان تكليفيا كالوجوب والحرمة مثلا، أو وضعيا كالحجية مثلا، يدور مدار ما هو الغرض والملاك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الغرض من جريان مقدمات الانسداد في الفروع هو حجية الظن في مقام تفرغ الذمة و تحصيل الأمن من العقوبة المرتبة على مخالفة التكاليف المعلومة إجمالا، و من المعلوم: أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع و الظن بالطريق؛ إذ لا تفاوت في نظر العقل بين الظن بالواقع و بين الظن بالطريق إذ كما لا فرق في حال الانفتاح بين القطع بالواقع أو الطريق، فكذلك لا فرق حال الانسداد بين الظن بالواقع و الظن بالطريق، فكما يرى العقل حجية القطع حال الانفتاح مطلقا، فكذلك يرى حجية الظن حال الانسداد مطلقا.

وبعبارة واضحة: أنه كما لا شبهة في حجية كل من العلم بالواقع و العلم بالطريق حال الانفتاح، بمعنى أن العلم منجز للواقع عند الإصابة و عذر لفوته عند الخطأ، فكذلك لا شبهة في حال الانسداد بكون كل من الظن بالواقع و الظن بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة، بمعنى: كونه منجزا للواقع عند الإصابة، و عذرا لفوته عند الخطأ، و ذلك لاستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة حال الانفتاح كان الظن به حجة حال الانسداد.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب المصنف عن دليل اختصاص حجية الظن الانسدادي بالواقع.

و أما ما استدل به على اختصاص حجية الظن بالطريق فقط - أعني: القول الثالث - فهو أحد وجهين، وقد أشار إليه بقوله: «و أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان».



و أما الوجه الأول: فحاصله: إن هنا علمين، أحدهما: يتعلق بالأحكام الواقعية بمعنى:

أنا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكام فعلية و لا سبيل لنا إليها لا بقطع وجداني و لا بطريق ثبت شرعا حجيته كخبر الواحد مثلا، و لا بطريق ثبت حجيته دليل اعتباره كالأجماع المنقول بخبر الواحد، حيث ثبت شرعا حجية دليله، أعني: خبر الواحد.

و ثانيهما: يتعلق بالطرق، يعني: كما أنا نعلم بأحكام فرعية فعلية كذلك نعلم بنصب الشارع طرقا إليها، بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤديات تلك الطرق.

و ملخص هذا الوجه يرجع إلى أمرين: أحدهما: العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعيات. و انسداد باب العلم و العلمي بها، فلا بد من التنزل من العلم إلى الظن بها؛ إذ لا ريب في حكم العقل حينئذ بتعيين تلك الطرق بالظن؛ لأنه أقرب إلى العلم من الشك و الوهم.

و ثانيهما: أن التكاليف الواقعية بعد نصب الطرق للوصول إليها مصروفة عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق، و لازم هذين الأمرين: هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع؛ لأن التكليف - بمقتضى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالعلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الطرق - هو العمل بالظن بالطريق.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين على اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق فقط.

### و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الوجه بوجهين:

الوجه الأول: و هو متضمن لأربعة ردود:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة»، و حاصله: أن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية و إن كن ثابتا؛ إلا أن العلم الثاني - و هو العلم بنصب طرق خاصة غير ثابت، يعني: لا نسلم العلم بنصب الطرق الخاصة لإمكان إيكال الشارع إلى العقلاء، بمعنى: أن الشارع أوكل المكلفين إلى الطرق العقلانية الوافية بالأحكام، سواء كانت إمضائية كخبر الثقة، أم تأسيسية كالأجماع المنقول و الشهرة و نحوهما - كما هو الغالب في المرعين - حيث إنهم لا يضعون طرقا خاصة لأحكامهم، و إذا كان الأمر موكولا إلى العقلاء فهم يعملون بالظن عند فقدان القطع، من دون فرق في ذلك بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع، فلا وجه حينئذ لما أراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا، و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق - يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق إلى هذا الزمان، و مع عدم بقائها لا معنى للزوم مراعاتها حتى تصل النوبة إلى تعيينها بالظن كما يدعيه صاحب الفصول.

و بالجملة: أنا سلمنا نصب الطرق، لكن بقاء تلك الطرق لنا غير معلوم، فلا مجال لتعيينها بالظن حال الانسداد.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وعدم وجود المتيقن بينها أصلا، و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق و تسليم بقائها إلى زماننا هذا و لزوم رعايتها - لا- نسلم لزوم رعايتها مطلقا حتى المظنون الاعتبار منها؛ لإمكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيها كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، فتجب مراعاته فقط، و مع وجود المتيقن لا تصل النوبة إلى حجية مظنون الاعتبار من تلك الطرق إلا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزل إلى مظنون الاعتبار كالخبر الحسن بالنسبة إلى الصحيح.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: «أن قضية ذلك»، و حاصله: أن مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطرق - بعد تسليمه، و تسليم بقاء تلك الطرق و عدم وجود القدر المتيقن منها - هو الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي من الطرق المعلومة إجمالا، فكل شيء يحتمل أن يكون طريقا من مظنون الطريقة و مشكوكها و موهومها يؤخذ به، كسائر العلوم الإجمالية المقتضية للزوم الاحتياط عقلا بين جميع الأطراف، بلا فرق بين ما يظن انطباق المعلوم بالإجمال عليه و غيره.

و عليه: فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن، حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «و ثانيا لو سلم أن قضيته»، و حاصله: أنه لو سلم أن مقتضى دليل القائل باختصاص نتيجة الانسداد هو حجية الظن بالطريق؛ لكن لا نسلم حجية خصوص الظن بالطريق لا حجية الظن بالواقع.

توضيح ذلك بعد مقدمة و هي: إن هنا ظنونا ثلاث:

الأول: الظن بالطريق فقط كالظن بحجية خبر الواحد.

الثاني: الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة شيء. كالظن بحرمة شرب التتن و إن لم يحصل الظن بأنها مؤدى طريق معبر.

الثالث: الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معبر، من دون قيام ما هو مظنون الطريقة عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ هذه الظنون الثلاثة كلها حجة حال الانسداد، لا الظن بالطريق فقط، لأن هذه الظنون الثلاثة في رتبة واحدة ليس أولها أقرب إلى العلم من الآخرين حتى يتعين في الحجية.

وبالجملة: أنا سلمنا أن مقتضى الدليل المذكور لزوم التنزل إلى الظن في تعيين الطرق المعلومة إجمالاً؛ لكن لا وجه لحصر الحجية بالظن بالطريق فقط. كما عرفت.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأول من الوجهين اللذين يمكن الاستدلال بهما على اختصاص نتيجة مقدمات الانسداد بحجية الظن بالطريق فقط.

وأما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «ثانيهما: ما اختص بعض المحققين» أعني:

العلامة الشيخ محمد تقي صاحب حاشية المعالم. وجه اختصاص هذا الوجه به أنه لم يتبعه صاحب الفصول في هذا الوجه كما تبعه في الوجه الأول.

وأما الاستدلال بهذا الوجه على الاختصاص يتوقف على مقدمة مؤلفة من أمور:

الأول: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية وأنها لم تسقط عنا في حال الانسداد.

الثاني: أن همّ العقل في كل من حالي الانفتاح و الانسداد هو فراغ ذمة العبد عن التكليف الذي اشتغلت به.

الثالث: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمة المكلف - إذا عمل على طبقه -.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الظن بالطريق المنسوب حال الانسداد كالعلم به حال الانفتاح، فإذا حصل للمكلف العلم بالطريق المنسوب - كما في حال الانفتاح - حصل له العلم بالفراغ إذا عمل على طبق علمه، فكذلك إذا حصل له الظن به - في حال الانسداد - حصل له الظن بالفراغ إذا عمل على طبقه.

فالنتيجة هي: حصر فراغ الذمة في الظن بالطريق بعد فرض نصبه. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الوجه الثاني على حجية الظن بالطريق فقط على وجه الاختصار.

### و قد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثاني بوجوه ثلاثة:

وحاصل الوجه الأول: أن الحاكم على الاستقلال في باب الإطاعة و تفرغ الذمة هو العقل لا الشرع؛ إذ ليس له حكم مولوي في باب الإطاعة و تفرغ الذمة، ولو حكم

الشارع فيه لكان إرشادا إلى ما استقل به العقل، فالحاكم بفرغ الذمة عند القطع بموافقة الواقع أو الطريق هو العقل لا الشرع، وكذلك الحاكم بوجوب القطع بتحصيل المؤمن من عقوبة مخالفة التكليف هو العقل أيضا، لا الشرع، ولا ريب في أن القطع به يحصل عنده بموافقة كل من الطريق أو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم، فالإتيان بالواقع مفرغ للذمة في حال انتفاح باب العلم و الظن بالمؤمن عن العقوبة يقوم مقام القطع حال الانسداد، فالإتيان بالواقع تعبدا حال الانسداد مفرغ للذمة، فكما أن القطع بإتيان الواقع مؤمن عن العقاب حال الانفتاح، كذلك الظن بإتيان الواقع مؤمن من العقاب حال الانسداد، لأن العقل كما يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الواقعي بما هو مفرغ للذمة حال الانفتاح، فكذلك يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي مفرغ للذمة. هذا تمام الكلام في الجواب الأول.

و أما الجواب الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «و ثانيا» - فحاصله: أنه سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكما مولويا؛ ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الإتيان بمؤدى الطريق المنصوب ليس بدعوى أن نصب الطريق مما يستلزم الحكم بالتفريغ، مع أن الإتيان بالواقع يستلزم حكم العقل بتفريغ الذمة بطريق أولى، وذلك لكون الواقع أصلا و مؤدى الطريق بدلا عنه و منزلا منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على إتيان الواقع أولى من ترتبه على إتيان مؤدى الطريق.

و أما الجواب الثالث: الذي أشار إليه بقوله: «و ثالثا سلمنا»، فحاصله: أنه سلمنا أن الظن بالواقع و إن كان مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ إلا- إن مقتضى ذلك: أن يكون كلا- من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالا و الظن بالطريق حجة، لا خصوص الظن بالطريق فقط.

إذ كما أن الإتيان بمؤدى طريق ظن نصبه شرعا هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع، فكذلك الإتيان بما ظن كونه مؤدى طريق معتبر إجمالا - من دون ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجا - هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع أيضا، و لو لم نعرف ذلك الطريق بعينه، فلو علمنا من الإجماع أو الشهرة أن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ظننا بالفراغ لدى الإتيان بالدعاء، و ذلك لما عرفت سابقا: من «أن الظن بالواقع لا ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا».

و عليه: فلا ثمرة للنزاع بيننا و بين الخصم القائل بحجية الظن بالطريق فقط.

و متعلق (1) العلم، و هو (2) طريق شرعا و عقلا أو بإتيانه (3) الجعلي؛ و ذلك، لأن (4) العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعاً (5).

=====

أصلاً؛ إذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع من حيث حصول الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع.

هذا تمام الكلام في الأقوال في المقام من حيث النقض و الإبرام؛ فنذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) عطف على قوله: «معلوم و مؤدى»، و غرضه: الإشارة إلى فساد توهم أن المعتبر هو الظن بالواقع لا من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدى الطريق كما ينسب إلى صاحب الحاشية و سيأتي بيانه.

(2) الواو للحال، و الضمير راجع إلى العلم، و غرضه: إثبات عدم تقيد الواقع بالعلم بما حاصله: أن العلم ليس إلا طريقاً محضاً إلى الواقع و مرآة له، فلا- يمكن تقييد المتعلق به؛ بحيث يكون العلم موضوعاً له؛ لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلاً في الصلاة هو السورة، لا السورة المعلوم و جوبها.

(3) عطف على «ياتيان»، و الضمير راجع إلى المكلف به، فالجعل صفة للضمير، و هو ضعيف من حيث الصناعة و إن قيل بوروده في قوله: «اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم» بجر الوصف.

(4) بيان لما ذكره بقوله: «و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع...» الخ، و لا يخفى أنه لم يذكر في هذا البيان أكثر مما ذكره بقوله: «و أن المؤمن في حال الانفتاح» إلا إنه أبدل «المؤمن» ب «المبرئ للذمة»، و أسقط القطع بإتيان الواقع الجعلي، و لا بأس به بعد كون ما أفاده في قوله: «و ذلك» تكراراً لما ذكره قبيل هذا.

و كيف كان؛ فإن العقل يحكم بأن المؤمن هو الإتيان بالواقع الحقيقي أو الواقع الجعلي، بأن قامت أمانة أو أصل على الحكم فتعلق القطع بذلك.

(5) أي: من يقول بأن الأحكام قيدت بالطرق حتى إنها لا تكفي إلا إذا جاءت عن الطرق ليس لكلامه دليل، لما ذكرنا من أن العقل يرى وجوب إطاعة المولى بالإتيان بأحكامه، لا- الإتيان بأحكامه المقيدة بطرق خاصة حتى نقول بمثل ذلك في حال الانسداد؛ بأن يكون المكلف به هو الواقع بقيد كونه مظنوناً.

كيف (1)؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا وإمضاء، إثباتا ونقيا. ولا يخفى أن قضية ذلك (2) هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهم الاختصاص (3) بالظن بالواقع؛ إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع؛ لعدم (4) انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إجماع في التنزل إلى الظن فيها (5)، والغفلة (6) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب (7) الأصول مفتوحا.

=====

(1) أي: يكون الإتيان بالمكلف به بما هو مؤدى الطريق - أي: بوصف أنه متعلق العلم - مبرنا للذمة لا بما هو هو ومحض أنه الواقع؟ مع أن القطع طريق محض؛ إذ قد عرفت في أول الكتاب: «أن القطع بنفسه طريق» إلى الأحكام لا- جزء موضوع حتى يكون الواقع بما هو مقطوع موردا للإطاعة والمعصية «لا يكاد تناله» إلى القطع الطريقي يد الجعل إحداثا وإمضاء. إثباتا ونقيا؛ بأن يحدث الشارع الطريقة للقطع أو يمضي طريقته، أو ينفي الطريقة.

(2) أي: أن مقتضى كون القطع مؤمنا بالواقع الحقيقي والجعلي هو التنزل إلى الظن في حال الانسداد «بكل واحد من الواقع»؛ كأن يظن حرمة التبغ، «أو الطريق» كأن يظن حجية خبر الواحد الدال على حرمة التبغ؛ - «إن لم يظن بحرمة التبغ» - لأن الظن في حال الانسداد قائم مقام القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

(3) هذا شروع في بيان وجه القول باختصاص الحجية الثابتة بدليل الانسداد بالظن بالواقع، وعدم شموله للظن بالطريق، وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(4) هذا وجه اختصاص مصب المقدمات بالفروع.

(5) أي: في الأصول.

(6) جواب عن توهم القول باختصاص حجية الظن بالواقع، وقد تقدم توضيحه فراجع.

(7) المراد بغالب الأصول ما عدا الطرق الشرعية كخبر الواحد والشهرة الفتوائية، حيث إن باب العلم فيها منسد؛ إذ لو كان باب العلم فيها أيضا مفتوحا لكان باب العلمي في الفروع مفتوحا، ولما تمت مقدمات الانسداد، إذ منها - كما تقدم - انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية.

و ذلك (1) لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك (2) بين الظنين.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان (3):

### منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول (4)، و تبعه في الفصول، قال فيها: «إنا كما نقطع (5) بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع (6)، و لا بطريق (7) معين يقطع من السمع بحكم الشارع (8) بقيامه، أو قيام (9) طريقه مقام القطع و لو عند تعذره (10)، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا

=====

(1) تعليل لقوله: «موجب لكفاية الظن بالطريق»، يعني: أن الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجبا لكفاية الظن بالطريق هو وحدة المناط في الموردين، أعني:

الفروع و الأصول، و هو تحصيل المؤمن من العقوبة لتساوي الظنين فيهما فيما هو هم العقل من تحصيل المؤمن و الخروج عن عهد التكليف.

(2) أي: في مقام يحصل الأمن من العقوبة.

(3) و قد تقدم توضيح كلا الوجهين، مع جواب المصنف عنهما. فراجع.

(4) و هو المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم، «و تبعه في الفصول».

و في بعض الحواشي: إن المراد ببعض الفحول هو المحقق المدقق الشيخ أسد الله الشوشتري، و تبعه في ذلك تلميذاه المحققان صاحباً الحاشية و الفصول.

(5) و قد عرفت تفصيل ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.

(6) متعلق بقوله: «تحصيل»، و ضمير «منها» راجع إلى الأحكام الفرعية.

(7) عطف على «بالقطع» «و يقطع من السمع» صفة ل «بطريق معين».

(8) متعلق ب «يقطع»، «و بقيامه» متعلق ب «بحكم الشارع»، و ضميره راجع إلى طريق معين؛ و ذلك كخبر الثقة القائم مقام القطع.

(9) أي: قيام طريق الطريق المعين؛ و ذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على حجية الإجماع المنقول و القرعة، فخير الثقة - الذي هو طريق الطريق - قام حينئذ مقام القطع.

(10) أي: تعذر القطع بالواقع؛ بأن كان جواز العمل كالطريق المنسوب مترتباً على تعذر القطع بالواقع؛ لا أنه في عرضه و رتبته، و هو ظرف

لكل من «قيامه» و «قيام طريقه»، فيكون ظرفا لقيام الطريق، وقيام طريق الطريق.

يعني: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تارة: يكون في ظرف التمكن من العلم، و أخرى: مقيدا بحال التعذر من تحصيله و انسداد بابه.

ص: 416



مخصوصا (1).

و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل على مؤدى طرق مخصوصة، و حيث إنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها (2) بالقطع، و لا بطريق (3) يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام (4) طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره، فلا ريب (5): أن الوظيفة في مثل ذلك (6) بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي (7) الذي لا دليل على عدم حجيته (8)؛ لأنه (9) أقرب إلى العلم و إلى إصابة الواقع (10) مما عداه» (11).

=====

(1) المقصود من القطعين هو: القطع الإجمالي بالتكاليف، و القطع الإجمالي بالطرق المنصوبة، و مرجع هذين القطعين: إلى القطع بلزوم امتثال الأحكام الواقعية من هذه الطرق، أي: قناعة الشارع في امتثال أحكامه بالعمل بمؤديات هذه الطرق فحسب.

(2) أي: تعيين تلك الطرق المخصوصة المعلومة إجمالاً.

(3) عطف على قوله: «بالقطع»، أي: و لا- سبيل لنا إلى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعا كخبر الثقة، و «بقيامه» متعلق بقوله: «يقطع».

(4) عطف على «بقيامه»، و ضمير «طريقه» راجع على الطريق، يعني: أو قيام طريق الطريق، و المراد بطريق الطريق: دليل اعتباره كخبر الثقة الدال على حجية القرعة مثلا، حتى تكون قاعدة القرعة طريقا إلى الأحكام. و قوله: «كذلك» يعني: بالخصوص، و ضمير «تعذره» راجع على القطع.

(5) جواب «حيث»، و نتيجة لحصول العلم بنفس الأحكام إجمالاً و العلم بإقامة الشارع طرقا لتلك الأحكام، مع فرض انسداد باب العلم بهما.

(6) أي: فيما إذا انسد باب العلم بنفس الأحكام و بطرقها.

(7) أي: الظن الشخصي؛ لأن مقتضى مقدمات الانسداد - لو تمت - هو حجية الظن الشخصي، و قوله: «إلى الظن» متعلق بقوله: «هو الرجوع».

(8) هذا هو الصواب، كما في الفصول؛ لا ما في بعض النسخ «على حجيته».

(9) أي: لأن الظن الفعلي «أقرب إلى العلم»، و هذا تعليل لنفي الريب عن الرجوع إلى الظن الفعلي بحكم العقل.

(10) يعني: الواقع المقيّد بكونه مؤدى الطريق، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين، ضرورة: أن الظن بالطريق إلى الواقع لا يكون أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع؛ بل الأمر بالعكس.

(11) أي: مما عدا الظن الفعلي الذي لم يقدّم دليل على عدم حجيته، و ما عداه هو



و فيه: أولاً (1): بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها (2) أصلاً أن قضية ذلك (3) هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال؛ لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض (4) هو عدم وجوب الاحتياط؛ بل عدم جوازه؛ لأن (5) الفرض إنما الظن النوعي المستفاد من القياس مثلاً.

=====

وهناك شرح آخر لقوله: «لأنه أقرب إلى العلم...» الخ. أي: لأن الظن بالطريق «أقرب إلى العلم» بالطريق، «و إلى إصابة الواقع»، الذي انحصر في هذه الطرق المخصوصة، بسبب العلم الإجمالي الثاني «مما عده». أي: من الوهم والشك، فإذا علمنا أن الواقع انحصر في الطريق المخصوص، ولم نظفر بذلك الطريق - لا- علماً ولا علمياً - كان الأمر في تحصيل ذلك الطريق المجعول منحصراً بين الأخذ بمظنون الطريق أو مشكوكه أو موهومه، ولا ريب: أن العقل يحكم بأن الظن أقرب؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 134».

هذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به صاحب الحاشية والفصول على انحصار نتيجة دليل الانسداد في حجية الظن بالطريق.

(1) قد أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين، وقد تقدم توضيح الجواب، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(2) أي: بين الطرق المحتملة.

(3) أي: أن مقتضى تعذر تحصيل العلم بكل من الواقع والطريق ليس هو التنازل إلى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول؛ بل مقتضاه الاحتياط في كل ما يحتمل كونه طريقاً إلى الواقع.

(4) هذا إشارة إلى الإشكال في الوجه الرابع - وهو وجوب الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً - فيقال في تقريب الإشكال: أن الاحتياط في تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل للاحتياط، أو العسر الرافع لوجوبه، و عليه: فلا يجوز أو لا يجب الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً؛ بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق، كما أفاده صاحب الفصول.

(5) هذا جواب عن الإشكال المزبور، فيقال في توضيحه: إن الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام، أعني: الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي الكبير؛ لانتشار أطرافه في الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة، و الاحتياط فيها مخل

هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام؛ لا الاحتياط (1) في خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن (2) قضية هذا الاحتياط هو: جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع (3) إلى الأصل فيها؛ ولو كان نافيا للتكاليف.

و كذا فيما إذا نهض الكل (4) على نفيه.

=====

بالنظام، أو موجب للعسر، بخلاف الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهو العلم بنصب الطرق، فإنه لا يوجب اختلالا ولا حرجا على المحتاط فيها؛ لقلة أطراف العلم الإجمالي بالطرق.

هذا وقد استشهد المصنف - لبيان عدم لزوم الاختلال أو العسر والحرج من الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير - بموارد عديدة يجوز فيها رفع اليد عن هذا الاحتياط وسيأتي بيانها.

(1) عطف على «الاحتياط التام».

(2) هذا تعليل لنفي عدم وجوب الاحتياط، أي: لثبوته في خصوص الطرق، يعني:

فإن مقتضى الاحتياط في الطرق هو: جواز رفع اليد عن الاحتياط في غير موارد الطرق وهو نفس الأحكام.

(3) عطف على «جواز» أي: الرجوع إلى الأصل في نفس الأحكام ولو كان الأصل نافيا، وهذا شروع في بيان تلك الموارد التي استشهد المصنف بها على جواز رفع اليد عن الاحتياط بالرجوع إلى الأصل فيها.

فالأول منها: أنه إذا احتمل التكليف في مورد، ولم يكن موارد الطرق، فيما أنه يكون حينئذ من أطراف العلم الإجمالي الكبير لا يجب فيه الاحتياط، وليس من أطراف العلم الإجمالي بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بنصب الطرق؛ بل مقتضى القاعدة حينئذ الرجوع إلى الأصل وإن كان نافيا.

(4) أي: نهض كل ما هو من أطراف العلم الإجمالي بالطرق على نفي التكليف.

وهذا هو المورد الثاني من الموارد التي استشهد المصنف بها على جواز رفع اليد عن الاحتياط.

وتوضيحه: أنه إذا دل جميع ما احتملت طريقتيه على نفي التكليف في مورد؛ كما إذا فرض قيام خبر الثقة والإجماع المنقول والشهرة، و غيرها مما يحتمل كونه طريقا على عدم حرمة شرب التتن مثلا، فإنه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضا من ناحية هذا العلم

و كذا (1) فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا (2)، مع ثبوت المرجح للنافي (3)؛ بل (4) مع عدم رجحان المثبت في خصوص (5) الخبر منها، و مطلقًا في الإجمالي الصغير؛ لكنه يجب بمقتضى العلم الإجمالي الكبير؛ لكون الحكم مشكوكًا أو موهومًا.

=====

(1) هذا هو المورد الثالث من الموارد التي استشهد بها المصنف على جواز رفع اليد عن الاحتياط؟

توضيحه: أنه إذا تعارض فردان من بعض الطرق: فإن كانا خبرين، و كان أحدهما مثبتًا و الآخر نافيًا؛ كما إذا دل أحدهما على وجوب سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصه، و الآخر على عدمه، قدم النافي منهما إن كان أرجح من المثبت أو مساويًا له، و لا مجال للاحتياط في الطريق لتنافيهما، فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي الصغير في هذا المورد أيضًا، فيكون خارجًا عن الاحتياط الصغير، و داخلًا في الاحتياط الكبير.

و إن كان الطريقتان المتعارضتان من غير الخبر، سواء كانا من سنخ واحد؛ كما إذا كانا شهرتين أو إجماعين، أم من سنخين؛ كأن أحدهما خبرًا و الآخر إجماعًا مثلًا، فإنه لا يجب الاحتياط فيهما مطلقًا، سواء قلنا بالتخير أم التساقط؛ إذ على الأول: يؤخذ بالنافي، و على الثاني: يسقط كلاهما عن الحجية، فيكون كما إذا لم يتم مضمون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلاً.

(2) كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب تثليث التسيحات الأربع، و الآخر على عدم وجوبه. و ضمير «فيه» راجع على الموصول في «فيما» المراد به التكليف.

(3) كرجحان خبر العدل الإمامي للنافي للتكليف، على خبر الإمامي - الممدوح بما لا يفيد العدالة المعبر عنه بالحسن - المثبت للتكليف.

(4) إضراب عن قوله: «مع ثبوت»، يعني: بل يرجح النافي حتى في صورة انتفاء المرجح للخبر المثبت، و عليه: فالنافي للتكليف يقدم في صورتين:

الأولى: ثبوت المرجح له على المثبت كما تقدم في مثال الخبر الصحيح و الحسن.

و الثانية: عدم ثبوت المرجح للمثبت، أي: تكافؤ الخبرين في المرجحات، و تبقى لتقديم المثبت صورة واحدة فقط و هي: ثبوت المرجح على الخبر النافي.

(5) قيد لقوله: «مع ثبوت»، و غرضه: أن تقديم النافي - لرجحانه - يكون في خصوص الخبر الذي ثبت فيه الترجيح بالأخبار العلاجية، دون سائر الطرق المتعارضة؛

غيره (1)، بناء (2) على عدم ثبوت الترجيح على تقدير (3) الاعتبار في غير (4) الأخبار.

وكذا (5) لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها (6) ولو كان نافيا؛ لعدم (7) نهوض طريق معتبر، ولا (8)...

=====

لعدم ثبوت الترجيح فيها؛ بل الحكم فيها هو التساقط بناء على الطريقة. وضمير «منها» راجع إلى الأطراف المراد بها الطرق.

(1) أي: غير الخبر، يعني: أنه لا يكون مورد تعارض غير الخبر من سائر الطرق من موارد الاحتياط الصغير مطلقا، سواء كان لأحدهما - من المثبت أو النافي - يرجح أم لا بناء على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين؛ كما هو مقتضى الأخبار العلاجية.

وبالجملة: فالطريقان المتعارضان خارجان عن موارد الاحتياط الصغير، وداخلان في الاحتياط الكبير.

(2) لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالأخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، وعدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة.

(3) أي: على تقدير اعتبار الأخبار العلاجية في موارد، وهو الأخبار المتعارضة، وعدم حملها على الاستحباب كما قيل.

(4) متعلق ب «عدم ثبوت» أي: عدم ثبوت الترجيح بالأخبار العلاجية في غير الأخبار المتعارضة.

(5) أي: وكذا لا يلزم الاحتياط في الطرق، ويرجع إلى الأصل، وهذا هو المورد الرابع، وحاصله: أنه إذا تعارض طريقان - من أطراف العلم الإجمالي بنصب الطريق - في الوجوب والحرمة لم يجب فيه الاحتياط؛ لعدم إمكانه، حيث يدور الأمر بين المحذورين. وضمير «منها» راجع على أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق.

(6) أي: في تلك الموارد ولو كان الأصل نافيا.

(7) تعليل لمرجعية الأصل في موارد تعارض الخبرين وعدم وجوب الاحتياط فيها.

(8) أي: ولا نهوض «ما هو من أطراف العلم به» أي: بطريق معتبر، يعني: لعدم وجود طريق معتبر من غير أطراف العلم الإجمالي على خلاف هذا الأصل النافي.

والحاصل: أن إجراء الاحتياط في الطرق - التي وقعت أطرافا للعلم الإجمالي بحجية بعض الطرق - ليس بمنزلة الاحتياط في محتملات التكليف التي كانت أطرافا للعلم الإجمالي بالتكليف، فإن دائرة الاحتياط في الأول أصغر بكثير من دائرة الاحتياط في

ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم (1).

و كذا (2) كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت؛ للعلم (3) بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمانة معتبرة عليه (4) في بعض أطرافه، بناء (5) على عدم جريانه بذلك.

=====

الثاني، فاستلزام الاحتياط في محتملات التكليف عسراً أو اختلالاً لا يوجب أن يكون الاحتياط في محتملات الطريق كذلك؛ بل المسلم أن في كثير مما كان مقتضى القاعدة الاحتياط - حسب العلم الإجمالي بمحتملات التكليف - لا يوجب الاحتياط حسب العلم الإجمالي بمحتملات الطريق.

(1) لعله إشارة إلى إن عدم وجوب الاحتياط في المورد الأخير وهو مورد تعارض الدليلين في الوجوب والحرمة ليس خاصاً بصورة لزوم الاحتياط في أطراف الطرق؛ بل إنه شامل لمورد وجوب الاحتياط في أطراف محتمل التكليف أيضاً، فلا وجه لجعله من هذه الموارد؛ لأن الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين متعذر مطلقاً، فلا يختص عدم إمكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد رفع اليد عن الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق. أو إشارة إلى: أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لا يكفي في الاحتياط في باقي الأطراف إذا لم يلزم حرج منه.

(2) عطف على «و كذا» المتقدم، وهو إشارة إلى المورد الخامس.

و توضيحه: أن المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب المثبت للتكليف - لأجل العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطرافه، أو لأجل قيام حجة قطعية الاعتبار على الانتقاض المزبور؛ للزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله - خارج أيضاً عن الاحتياط في الطرق، و داخل في الاحتياط الكلي؛ لكونه أصلاً لا ينافيه العلم بالخلاف.

(3) متعلق ب «لم يجر»، و ضمير «فيه» راجع على كل مورد.

(4) أي: على الانتقاض؛ كقيام البيئة على انتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي. و قوله: بسبب متعلق - «بانتقاض» و ضمير «به» راجع إلى الانتقاض، و ضمير «أطرافه» راجع على «كل مورد».

(5) قيد لقوله: «لم يجر» يعني: أن عدم جريان الاستصحاب - بعد العلم بالانتقاض إجمالاً - مبني على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ وإلا فلا تصل النوبة إلى الأصل النافي؛ بل يؤخذ بالاستصحاب المثبت للتكليف، فقوله «بذلك أي:

بالعلم بالانتقاض.

و ثانيا (1): لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن: فتوهم أن الوظيفة حينئذ (2) هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً؛ وذلك (3) لعدم كونه أقرب إلى العلم، وإصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً، و من الظن بالواقع (4) كما لا يخفى.

لا يقال (5): إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي

=====

(1) هذا هو الجواب عما أفاده صاحب الفصول، وقد تقدم توضيحه، فلا حاجة إلى الإعادة.

و كيف كان؛ فإن مقتضى ما أفاده صاحب الفصول من حجية الظن بالطريق، و عدم وجوب الاحتياط في الطرق هو: لزوم التنزل إلى الظن.

(2) أي: حين لزوم التنزل - حال الانسداد - إلى الظن.

(3) بيان لفساد التوهم، و ضمير «كونه» راجع على الظن بالطريق أي: لعدم كون الظن بالطريق «أقرب إلى العلم و إصابة الواقع من» الظنيين الآخرين أي: من «الظن بكونه مؤدى طريق معتبر - من دون الظن بحجية طريق أصلاً -»؛ كأن لم يظن بكون الشهرة و الخبر و الإجماع و السيرة حجة، و مع ذلك ظن بكون وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر.

(4) كأن يظن بوجوب الدعاء «كما لا يخفى»، و حينئذ: فلا وجه لاختصاص الحجية بالظن بالطريق، و أنه لا يجب اتباع القسامين الآخرين من الظن، فإن الظن حينئذ حاله حال العلم في زمان الانفتاح، فكما أنه لا فرق بين العلم بالحكم و بين العلم بالطريق المؤدى إلى الحكم، و بين العلم بكون هذا الحكم المؤدى طريق معتبر مجعول؛ كذلك الظن في حال الانسداد حجة بالبينة إلى الثلاثة.

(5) أي: لا يقال إنه لا يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بالواقع. هذا الإشكال من صاحب الفصول، و غرضه من هذا الإشكال: هو إثبات أقربية الظن بالطريق من غيره، و تعيينه في مقام الحجية دون سائر الظنون.

و الحاصل: إن عدم أقربية الظن بالطريق من الظنين المذكورين إنما هو فيما إذا لم نقل بصرف الواقع إلى المؤدى، و أما مع صرفه إليه: فالمتبع هو مؤديات الطرق؛ إذ ليس غيرها أحكاماً فعلية، فالظن بالواقع فقط غير مجد، إلا إذا كان الواقع مؤدى الطرق؛ لعدم تعلقه بالحكم الفعلي؛ إذ المفروض: عدم كون الواقع فعلياً.



عنه (1) إلى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد (2)، فإن الالتزام به بعيد؛ إذ الصرف لو

=====

(1) أي: عن الواقع.

(2) أي: و لو كان الصرف بنحو التقييد، يعني: تقييد الواقع بكونه لا بد و أن يكون مؤدى الطريق، أما بعد تقييد الواقع بكونه مؤدى الطريق: فلا ينفع الظن بالواقع إذا لم يكن عن الطريق، لفرض كون الواقع ساقطا عن التكليف الفعلي.

و بعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 638» -:

### إن صرف التكليف الفعلي عن الواقع على وجهين:

أحدهما: صرفه عنه لا- بنحو التقييد، و المراد به: صرف التكليف الفعلي عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقا - يعني بلا تقييد كون هذا المؤدى هو الواقع - فيكون المنجز في حق المكلف هو مؤدى الطريق، سواء صادف الواقع أم لا.

ثانيهما: صرفه عنه بنحو التقييد، و المراد به: صرف التكليف الفعلي عن الواقع - بما هو واقع - إلى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، فيكون المنجز في حق المكلف هو الواقع الذي أدى إليه الطريق؛ لا الواقع بما هو واقع.

و الفرق بين الوجهين: أنه على الأول: لا يوجد في الواقع - بالنسبة إلى من لم يصل إليه الطريق - حكم أصلا، يعني: لا بمرتبته الاقتضائية و لا الإنشائية و لا الفعلية و لا التنجز، و على الثاني: يوجد الحكم بمرتبته الإنشائية في حق من وصل إليه الطريق و من لم يصل إليه، و يصير في حق من وصل إليه الطريق فعليا و منجزا أيضا. و على كلا الوجهين:

لا- يكون الظن بالحكم الواقعي بما هو حكم واقعي حجة؛ إذ ليس في الواقع حكم فعلي حتى يكون الظن به ظنا بالحكم الفعلي ليكون حجة، و إنما الحجة هو الظن بمؤدى الطريق مطلقا أو مقيدا به الواقع.

و بالجملة: فمع صرف التكليف الفعلي عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقا، أو إلى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق: يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، فلا بد من الالتزام به.

هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال بقوله: «لا يقال»، و قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بقوله: «فإن الالتزام به بعيد»، يعني: أن الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد بعيد.

### و قد أورد المصنف على الصرف بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا».

و حاصل كلام المصنف في هذا الوجه الأول: أن الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد

يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو؛ إما التصويب المحال، وإما التصويب المجمع على بطلانه.

توضيح ذلك: - على ما في «منتهى الدراية، ج 4، ص 641» - أنه بناء على الصرف المطلق - أي: لا بنحو التقييد - بمعنى: كون التكليف مصروفاً عن الواقع إلى مؤدى الطريق من غير تقييده بالواقع بأن يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق وإن خالف الواقع يلزم التصويب المحال.

أما لزوم التصويب: فلفرض دوران الحكم وجوداً وعدمه مدار الطريق.

و أما أنه محال: فلأن كون شيء طريقاً إلى شيء يقتضي تقدم وجود ذي الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤدياً إليه، وفرض ذي الطريق فيما نحن فيه مؤدى الطريق يقتضي تأخر وجوده عن الطريق؛ لأن مؤدى الطريق لا يتحقق إلا بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - وهو هنا مؤداه - مقدماً ومؤخراً في رتبة واحدة، وهو محال. وبناء على الصرف بنحو التقييد - بمعنى: كون التكليف الفعلي أو المنجز مصروفاً عن الواقع إلى مؤدى الطريق؛ بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع - يلزم التصويب، وهو هنا وإن لم يكن محالاً؛ لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، وإنما يكون في بعض مراتبه وهو فعليته أو تنجزه دائراً مداره، وأما في مرتبته الاقتصائية والإنشائية: فهو مشترك بين جميع المكلفين؛ لا أنه مختص بمن قام عنده الطريق إليه، لكن مجمع على بطلانه، فالقول بالصرف الذي هو مبنى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار.

هذا تمام الكلام في قسمين من التصويب، وقد أشار إليهما بقوله: «لو لم يكن محالاً فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه».

قوله: «ضرورة» تعليل لبطلان الصرف ولو كان بنحو التقييد.

و توضيحه: أن الإجماع قائم على تنجز الواقع بالعلم والاحتذاء به معه، مع أنه ليس طريقاً مجعولاً حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لأجل كونه مؤدى طريق مجعول؛ بل لأجل كونه هو الواقع، فلو كان نصب الطريق صارفاً عن الواقع - أي مقيداً له بكونه مؤدى الطريق - لم يجب العمل على متعلق القطع، ولم يكن الإتيان به مجزياً، مع أن الإتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدى الطريق مجز قطعاً، فالإجزاء دليل على عدم

الصرف وبقاء الواقع على حاله من الفعلية. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد»، أي: الالتزام بمطلق الصرف ولو بنحو التقييد لا يجدي في إثبات حجية الظن بالطريق؛ لأن الظن بالواقع - فيما يبتلي به المكلف من التكاليف - لا ينفك غالبا عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر. وهذه الملازمة الغالبية كافية في إثبات حجية الظن بالطريق المؤدية إلى الأحكام، ولا حاجة معها إلى الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد»، وهذا الوجه مختص بالصرف بنحو التقييد، ولا يجري في الصرف لا بنحو التقييد؛ إذ المفروض في الصرف بنحو التقييد: أن الحكم الفعلي مؤلف من أمرين:

أحدهما وجود الحكم واقعا، و ثانيهما: كونه مؤدى طريق معتبر، و من المعلوم: أن هذين الأمرين مفقودان في الصرف لا بنحو التقييد لتقومه بخلو الواقع عن الحكم.

و كيف كان؛ فتوضيح ما أفاده المصنف: أنه - بنا على التقييد و أن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق - لا يجدي في فعلية الحكم الظن بالطريق فقط؛ لأنه ظن بجزء موضوع الحجية لا تمامه، فلا بد في حجية الظن بالطريق من الظن بإصابة الواقع، حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الطريق، ليتحقق الظن بكلا جزئي موضوع الفعلية، ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر؛ إذ من المعلوم: إن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع دائما.

الوجه الرابع: ما أشار إليه بقوله: «مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد».

و حاصله: أن نصب الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق، و تقييد الواقعات بها؛ بل غاية ما يقتضيه نصب الطريق بمثل قوله: «صدق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعي المنجز بما أدى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذي لم يؤد إليه الطريق منجزا؛ لكن هذا الاختصاص منوط بمنجزية العلم الإجمالي بنصب الطريق، و المفروض عدمها؛ لكون الاحتياط التام في أطرافه - و هي مظنونات الطريقية و مشكوكاتها و موهوماتها - موجبا للاختلال، فيبطل، أو العسر فلا يجب.

و بناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل الترخيص في أطرافه لا أثر للعلم الإجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعية في كفاية الظن بها حال عدم

لم يكن تصويبا محالا (1)، فلا أقل (2) من كونه مجمعا على بطلانه، ضرورة (3): أن القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع؛ لا بما هو مؤدى طريق القطع (4) كما عرفت (5).

و من هنا (6) اتقدح: أن التقييد أيضا غير سديد، مع أن الالتزام بذلك (7) غير هذا العلم الإجمالي، و المفروض: أن العلم الإجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضا؛ لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر، فلا بد حينئذ في إثبات لزوم رعاية الأحكام الواقعية من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعا على ما تقدم في المقدمة الرابعة، و لا شك حينئذ: في اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لكونه أقرب إلى ما اهتم به الشارع من حفظ الواقعيان بإيجاب الاحتياط. هذا تمام الكلام في الوجه التي أجاب بها المصنف عن «لا يقال».

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) إشارة إلى القسم الأول من التصويب، و هو التصويب المحال.

(2) إشارة إلى القسم الثاني من التصويب، و هو ما قام الإجماع على بطلانه.

(3) تعليل لبطلان الصرف، و قد عرفت توضيح ذلك.

(4) هذا من إضافة الصفة إلى الموصوف مثل: «جرد قطيفة» مثلا، و كان الأولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

(5) يعني: في أول هذا الفصل حيث قال: «و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك؛ لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق».

(6) يعني: و مما ذكرنا في وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدي في الأجزاء هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف - أي:

الصرف بنحو التقييد أيضا يعني: كالصرف لا بنحو التقييد - غير سديد في إثبات أقرية الظن بالطريق إلى إصابة الواقع من الظن بنفس الواقع؛ لما عرفت من: أن المجزي هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق، و لا الواقع بما هو مؤدى الطريق؛ و ذلك لأن الطريق ليس دخيلا في فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدى الطريق؛ إذ على تقدير الصرف - بحيث يقيد الواقع بنحو من الأنحاء بالطريق - لا يتصور أجزاء الواقع من حيث كونه واقعا بعد فرض تقييده بالطريق المنسوب؛ بل لا بد من القول بأنه من حيث كونه معلوما و مؤدى الطريق مجز، و قد عرفت أنه مجمع على بطلانه.

(7) أي بالصرف و لو بنحو التقييد غير مفيد، و قد عرفت توضيح ذلك.

مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجلد، بناء على التقييد؛ لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد (1) به بدونه (2).

هذا مع (3) عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد، غايته (4):

أن العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، و الانحلال (5) و إن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية؛ إلا أنه (6) إذا كان

=====

(1) صفة للواقع، و ضمير «به» راجع على الطريق، و ضمير «استلزامه» راجع على الظن بالطريق.

(2) أي: بدون الظن بالإصابة. و محصله: أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع إلا مع الظن بالإصابة، و معه يكون الظن بكل من الواقع و الطريق موجودا. و بعبارة أخرى: الظن بالواقع يستلزم غالبا الظن بالواقع و الطريق المعتبر معا، بخلاف الظن بالطريق فقط - أي: من دون ظن بالإصابة - فإنه لا يستلزم الظن بالواقع، فلا يكفي الظن بالطريق فقط في تحقق الظن بالواقع.

(3) هذا هو الوجه الرابع، و قد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(4) أي: غاية الأمر في نصب الطريق هو: «أن العلم الإجمالي بنصب طرق واقية» بالأحكام الواقعية، «يوجب انحلال العلم» الإجمالي «بالتكاليف الواقعية». - و هو العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الواقعية، الذي كان مقتضاه الاحتياط في جميع المشكوكات و المظنونات و الموهومات - «إلى العلم» العلم «بما هو مضامين الطرق المنصوبة»، فلا- يجب الاحتياط فيما عداها. فقله «إلى العلم» متعلق ب «انحلال» أي: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

(5) أي: و انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بسبب العلم الإجمالي الصغير، و هو العلم الإجمالي بنصب الطرق و إن كان مقتضاه عدم تنجز الواقع الذي لن يؤد إليه الطريق؛ لكن هذا الانحلال مبني على منجزية العلم الإجمالي الصغير، و إيجابه للاحتياط في أطرافه.

(6) أي: عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق إنما يكون «إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما»، و المفروض: عدم لزومها.

رعاية العلم بالنصب لازماً، و الفرض (1) عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

و عليه (2): يكون التكاليف الواقعية؛ كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد بالعلم، كما لا يخفى.

=====

(1) الواو للحال، أي: و الحال أن رعاية الاحتياط غير لازم لأجل العسر؛ بل غير جائز لاختلال النظام.

و تفصيل الكلام في المقام: أن هذا العلم الإجمالي الصغير الذي هو منحصر في مؤديات الأمارات و الطرق غير لازم المراعاة، فلا يجب علينا العمل على طبق هذا العلم الإجمالي، و إذا لم يجب مراعاة هذا العلم الإجمالي الصغير، و علمنا بأن لنا تكاليف و جب الرجوع إلى الظن بمطلق الحكم، فيكون الظن بالحكم - سواء كان في دائرة العلم الإجمالي الصغير، أو دائرة العلم الإجمالي الكبير - لازم الاتباع، و لا اختصاص بحجية الظن بكونه متعلقاً بالأمانة و الطريق.

و أما أن رعاية هذا العلم الإجمالي الصغير غير لازم: فلأن الاحتياط في جميع الأمارات و الطرق يوجب العسر فلا يجب، أو الاختلال فلا يجوز، و الاحتياط في بعض الأمارات و الطرق غير لازم؛ لما تقدم من أن العلم الإجمالي إذا لم يجب أو لم يجز العمل في بعض أطرافه لم يجب العمل في البعض الآخر.

و أما أنه إذا لم يجب أو لم يجز مراعاة العلم الإجمالي الصغير كان اللازم اتباع الظن في دائرة العلم الإجمالي الكبير: فلأنه حيث لم يلزم مراعاة العلم الإجمالي الصغيرة و علمنا أن الشارع لم يرفع اليد عن تكاليفه لاهتمامه بها، و لم يحصل لنا القطع بالتكاليف قام الظن مقام القطع، و تنتج هذه المقدمات حجية الظن مطلقاً بالواقع أو الطريق، و لا يثبت كلام الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط.

فتحصل: أن انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى دائرة الأمارات غير مفيد لدعوى الفصول، و إلى ما تقدم شرحه أشار المصنف بقوله: «و الفرض عدم اللزوم» أي: عدم لزوم مراعاة العلم الإجمالي الصغير للزومه العسر؛ «بل عدم الجواز» للزومه الاختلال، و لا يتبع الاحتياط في أطراف هذا العلم؛ لأنه إذا سقط بعض الأطراف لم ينجز العلم بعض الأطراف الآخر.

(2) أي و على ما ذكر من عدم لزوم مراعاة العلم الإجمالي في أطراف الطرق و الأمارات، فلا يجب أو لا يجوز «يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب».

و لا بد حينئذ (1) من عناية أخرى (2) في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة، وعدم إهمالها رأسا كما أشرنا إليها (3). و لا شبهة في إن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ (4) - لكونه (5) أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام - من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساويا (6) فيما يهيم العقل من (7) للطرق و الأمارات أصلا حتى يجب الاحتياط كلا أو بعضا؛ لفرض سقوط العلم الإجمالي بالنصب عن التأثير، فوجوده كعدمه و ضمير «بها» راجع على التكاليف الواقعية، فيكون الظن بالتكليف الواقعي منجزا و لو لم يظن بالطريق قائم عليه أصلا.

=====

(1) أي: حين سقوط العلم الإجمالي بنصب الطريق، فلا- يجب الاحتياط أو لا يجوز في أطراف العلم الإجمالي الصغير؛ لعدم إمكان الاحتياط في أطرافه للاختلال أو الحرج.

(2) يعني: غير العلم الإجمالي في الأحكام و الطرق؛ لسقوطه في كليهما بالاختلال أو الحرج، أو سقوط العلم الإجمالي الكبير بالانحلال، أي: انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير و العلم الإجمالي الصغير بالاختلال أو العسر و الحرج.

و مراده ب «عناية أخرى» هو إيجاب الاحتياط الشرعي المستكشف ببرهان اللم أعني:

اهتمام الشارع بالأحكام، و عدم إهمالها في حال الانسداد، فلا بد من رعاية الواقعيات «بنحو من الإطاعة».

(3) أي: أشرنا إلى هذه العناية في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد، حيث قال:

«و قد علم به» يعني بإيجاب الاحتياط «بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه».

(4) أي: حين عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي بنصب الطريق، و كونه كالعدم، و من المعلوم: أنه لا شبهة في أولوية الظن بالواقع من الظن بالطريق؛ لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلا مجال لرعاية الظن به.

(5) أي: لكون الظن بالواقع «أقرب في التوسل به» أي: بالظن بالواقع «من الظن بالطريق»، أو لا- أقل: الظن بالواقع يكون مساويا «للظن بالطريق».

(6) و لا- يخفى: أن المصنف من باب التنزل جعل الظن بالطريق مساويا للظن بالواقع؛ و إلا فعلى تقدير عدم لزوم رعاية العلم بنصب الطريق لا مجال لاعتبار الظن بالطريق، ما لم يستلزم الظن بالواقع.

(7) بيان للموصول «فيما يهيم». و الحاصل: أن الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق؛

تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال (1).

هذا (2) مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو (3) بلا شبهة يكفي، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما (4): ما اختص به بعض المحققين، قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية، وأن الواجب (5) علينا أولاً هو:

=====

لأن احتمال الخطأ فيه أقل من احتمال الظن بالطريق؛ لتطرق احتمال عدم الإصابة في الظن بالواقع، فإن احتمال الخطأ فيه أزيد؛ لأنه كما يكون من جهة عدم إصابة الظن بالطريق، كذلك يكون من جهة عدم إصابة المؤدى للواقع.

وعليه: فالظن بالواقع أقرب إلى ما اهتم الشارع به من الظن بالطريق القائم عليه، وبهذا كله تحقق أنه ليس نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط؛ بل لا فرق بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق.

(1) أي: سواء في حال الانفتاح أم الانسداد.

(2) هذا تمام الكلام في رد صاحب الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط، ولازم ما ذكر من الرد: هو حجية الظن بالواقع أيضاً؛ لما تقدم من أن الظن بالواقع عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، حيث قال قبل أسطر: «فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر».

(3) يعني: وكون الظن بالواقع ملازماً عادة للظن بأن هذا الواقع المظنون مؤدى طريق، يكفي بلا شبهة في الوصول إلى ما اهتم به الشارع من فعل الواجب وترك الحرام، وحاصله: أنه لا تترتب ثمرة على اعتبار خصوص الظن بالطريق؛ إذ الظن بالواقع الذي يبتلى به المكلف لا ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين اللذين استدل بهما صاحب الحاشية وصاحب الفصول على كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط.

(4) أي: ثاني ذينك الوجهين «ما اختص به بعض المحققين» وهو صاحب حاشية المعالم استدل بما حاصله: أن الظن بالطريق يوجب فراغ الذمة - سواء كان الطريق مطابقاً للواقع أم لا - أما الظن بالواقع: فلا يوجب فراغها. وقد تقدم تفصيل الاستدلال بهذا الوجه، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(5) عطف على «كوننا» أي: ولا ريب في أن الواجب علينا «أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف».



تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف (1)؛ بأن يقطع معه (2) بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، و سقوط (3) تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء (4) الواقع أولاً حسبما مر تفصيل القول فيه.

حينئذ (5) نقول: إن صح لنا (6) تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا

=====

(1) بصيغة الفاعل وهو الشارع، وكلمة «في» بمعنى الباء، أو أنها متعلقة ب «تحصيل العلم»، والمقصود أن اللازم عقلاً هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمة.

(2) الضمير راجع إلى الإتيان بالمكلف به المستفاد من سياق الكلام، و ضمير «بحكمه» راجع على المكلف - بالكسر - المراد به الشارع. وهذا القطع بحكم الشارع بالفراغ إنما يكون بالعمل على طبق الطريق المنصوب من قبل الشارع؛ وذلك لأن نصب الشارع للطريق ملزوم لحكمه بفراغ ذمة المكلف العامل على طبقه عن الواقع الذي نصب لأجله الطريق، «سواء حصل العلم معه» أي: مع العلم بتفريغ الذمة «بأداء الواقع أو لا حسبما مر» في الوجه الأول «تفصيل القول فيه»، وأن نصب الطريق معناه تقييد الأحكام الواقعية بها، فيكون المهم لدى العقل الإتيان على طبق الطريق فحسب.

(3) عطف على «بتفريغ»، والأولى تبديل السقوط ب «الإسقاط أو «التفريغ» ب «الفراغ» لتصح المقابلة بينهما.

(4) متعلق ب «العلم» يعني: سواء حصل مع حكم الشارع بتفريغ الذمة العلم بأداء الواقع أم لم يحصل؛ لأن مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ، سواء حصل - مع هذا الحكم بالفراغ - العلم بوجود الواقع وتحقيقه أم لا؛ فإنه كالصریح في بقاء الواقع على ما هو عليه و عدم صرفه إلى مؤدى الطريق، وبهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الأول الذي ذكره صاحب الفصول تبعاً لبعض الفحول.

(5) أي: حين تمامية المقدمات الثلاث - وهي: القطع بثبوت الأحكام - و كون المهم إحراز فراغ الذمة - و أن جعل الطريق ملزوم لفراغ الذمة، بخلاف جعل الواقع، فإنه ليس ملزوماً لفراغ الذمة؛ لأن الحكم بالفراغ في صورة إتيان الواقع معلول للقطع بالواقع لا لنفس الواقع.

(6) هذا شروع في كيفية تحصيل فراغ الذمة، وهو الأمر الثالث، بتقريب: أنه مع العلم بالطريق المنصوب يجب تحصيل العلم به؛ لتوقف العلم بالفراغ عليه، و مع عدمه - لانسداد باب العلم بالطريق - يجب تحصيل الظن به؛ لأنه الأقرب إلى العلم بالطريق.

فالنتيجة حينئذ بعد العلم ببقاء التكليف و لزوم امثاله بالطرق المنصوبة عليه هو: اعتبار الظن بالطريق.

إشكال في وجوبه و حصول البراءة به، و إن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به (1)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في (2) حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع (3) ببقاء التكليف، دون (4) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن (5)«(1)». انتهى موضوع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

## رد المصنف له بكلام طويل

و فيه (6): أولاً: أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة و الامتثال إنما هو العقل، و ليس للشارع في هذا الباب (7) حكم مولوي يتبعه حكم العقل، و لو حكم (8) في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشادا إليه، و قد عرفت: استقلاله (9) بكون و كلمة «في» في قوله «في حكم الشارع» بمعنى الباء و قد تقدم نظيره آنفاً.

=====

و الضمير في «وجوبه» راجع إلى تحصيل العلم بالتفرغ، و ضمير «به» راجع على العلم بالتفرغ.

قوله: «إذ» تعليل لوجوب تحصيل الظن، و ضمير «هو» راجع إلى الظن.

(1) أي: إلى العلم بالتفرغ.

(2) متعلق بقوله: «فيتعين»، و الضمير في «الأخذ به» راجع إلى الظن بالطريق.

(3) عطف على قوله: «انسداد».

(4) قيد لقوله: «تحصيل الظن بالبراءة»، يعني: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة؛ لا تحصيل الظن بأداء الواقع.

(5) حيث إنه يرى أن الظن بالواقع أقرب.

(6) و قد أجاب المصنف عن دليل صاحب الحاشية بوجوه ثلاثة، و قد تقدم تفصيل الكلام فيها فراجع.

(7) أي: باب تفرغ الذمة، و قوله: «بالإطاعة» متعلق ب «الحاكم».

و حاصل الكلام في المقام: أنه ليس للشارع في باب تفرغ الذمة «حكم مولوي» حتى «يتبعه حكم العقل»، و يكون اللازم حينئذ: إفراغ الذمة شرعا حتى يقال: بأن الإفراغ الشرعي إنما يكون بمتابعة الطريق.

(8) أي: لو حكم الشارع في هذا الباب لكان حكمه تابعا لحكم العقل و إرشادا إليه؛ كحكمه في باب الإطاعة و المعصية، حيث يكون إرشادا إلى حكم العقل.

(9) أي: العقل «بكون الواقع بما هو» لا بما هو مؤدى الطريق «مفرغ» للذمة.



الواقع بما هو مفرغ، و أن القطع به (1) حقيقة أو تعبدا مؤمن جزما، و إن المؤمن (2) في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن أيضا (3) مؤمنا حال الانسداد.

و ثانيا: سلمنا ذلك (4)؛ لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما (5) إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب - ليس (6) إلا بدعوى أن النصب يستلزمه (7)، مع أن دعوى أن الصواب نصب «مفرغ»؛ لأنه خبر لقوله: «بكون الواقع»، يعني: وقد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفرغا للذمة.

=====

(1) أي: بالواقع «حقيقة أو تعبدا» بنصب أمانة مؤدية إليه «مؤمن جزما».

فقوله: «أن القطع» مجرور محلا عطفا على «بكون الواقع» أي: وقد عرفت أيضا:

استقلاله بأن القطع بالواقع حقيقة... الخ. و الأول و هو القطع بالواقع حقيقة ما إذا حصل القطع بإتيان الواقع. و الثاني: و هو القطع بالواقع تعبدا ما إذا حصل القطع بموافقة الطريق المنصوب شرعا، فهما قيدان ل «القطع».

(2) عطف على «و أن القطع أي: وقد عرفت أيضا: استقلال العقل بأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن...» الخ.

(3) يعني: مثل مؤمنة الظن بالطريق؛ إذ المفروض: قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، و من المعلوم: أن العلم بكل من الواقع و الطريق في حال الانفتاح كان مؤمنا، فالظن بكل منهما في حال الانسداد مؤمن أيضا كما لا يخفى.

(4) أي: سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكما مولويا، و هذا هو الوجه الثاني في الجواب عن دليل صاحب الحاشية، و حاصله: أنه - بعد تسليم الوجه الأول - نقول: إن جعل الطريق كما يكون مستلزما لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعي لجعل الفراغ بالأولوية؛ لكون الواقع أصلا و مؤدى الطريق بدلا عنه و منزلا منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعي أولى من ترتبه على جعل الطريق.

(5) متعلق ب «حكمه بتفريغ الذمة»، و ضمير «حكمه» راجع على الشارع.

(6) خبر لقوله: «لكن حكمه».

(7) الضمير المستتر فيه راجع إلى «النصب»، و البارز راجع على حكم الشارع، يعني:

يستلزم النصب حكم الشارع بفراغ الذمة.

و توضيحه: أن جعل الحكم بالفراغ - لو سلم - فإنما هو لكونه من لوازم النصب؛ و إلا فليس الحكم بالفراغ مجعولا نفسيا مستقلا.

التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ، فيما إذا أتى به أولى (1) كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا (2).

إن قلت (3): كيف يستلزم (4) الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس؟ وهذا (5) بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضا (6) يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ على الأقوى، ولا

=====

(1) خبر «أن دعوى» يعني: أن دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدى الطريق؛ إذ لما كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق، فكونه من لوازم الواقع أولى، كما تقدم تقريبه. فقولته: «مع أن دعوى» ليس وجهها مستقلا؛ بل هو تتممة للوجه الثاني، فكأنه قال: «و الحال أن دعوى... أولى».

(2) يعني: إذ كان القطع بالواقع كالقطع بالطريق في الإفراغ، «فيكون الظن به» أي:

بالواقع كالظن بالطريق «ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا»، فلا فرق بينهما.

(3) غرض المستشكل: منع لملازمة التي ادعاها المصنف بقوله: «أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ»، و تقريب المنع: أن الظن بالواقع قد لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ؛ كما إذا حصل الظن به من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقا شرعا، وهذا بخلاف الظن بالطريق المنصوب.

فإنه مستلزم للظن بحكم الشارع بالفراغ؛ وإن كان الظن بطريقية شيء ناشئا من القياس.

(4) أي: كيف يستلزم الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بالفراغ؟ «مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه» أي: بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع، «كما إذا كان» الظن الحاصل «من القياس»، فإنه لو قام القياس على شيء ظن الشخص بأنه الواقع - كما في قصة قطع أصابع المرأة - مع أنه يقطع بعدم حكمه بالفراغ.

(5) أي: و الظن بالواقع بخلاف الظن بالطريق، «فإنه» أي: الظن بالطريق «يستلزمه» أي: يستلزم حكمه بالفراغ و لو حصل الظن بالطريق من القياس؛ كالظن بطريقية الإجماع المنقول الحاصل من قياسه على خبر الواحد مثلا.

(6) أي: كالظن بالطريق في استلزامه الظن بالفراغ.

و توضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أن الظن بالواقع يستلزم الظن بالفراغ مطلقا وإن نشأ الظن بالواقع من القياس؛ وذلك لأن النهي عن القياس طريقي ناشئ عن

ينافي (1) القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذورا - إذا عمل به فيها - فيما (2) أخطأ؛ بل كان (3) مستحقا للعقاب و لو فيما أصاب لو بنى (4) على حجيته، و الاقتصار عليه لتجريه (5). فافهم (6).

=====

مخالفته أحيانا للواقع، فمع المصادفة تحصل براءة الذمة عن الواقع.

نعم؛ إذا كان النهي موضوعيا لحدوث مفسدة في سلوك القياس غالبية على مصلحة الواقع، فلا يكون حينئذ: ظنا بالفراغ؛ لصيرورة الواقع بسبب سلوك القياس مبغوضا؛ لكن ظاهر النهي عنه هو: الأول، فالظن بالواقع الناشئ من القياس يستلزم الظن بالفراغ حينئذ.

(1) هذا دفع لتوهم التنافي بين الظن بفراغ الذمة من الظن القياسي، وبين نهى الشارع عنه المستلزم لعدم اعتبار الظن الحاصل من القياس، وبينهما تناف واضح.

و حاصل الدفع: أن الظن بالفراغ لا ينافي القطع بعدم حجية الظن بالواقع الحاصل من مثل القياس؛ إذ الظن بالفراغ لا ينافي عدم الحجية؛ بل العقاب أيضا، فلو ظن الإنسان بالحكم من القياس ظن بالفراغ لو أتى بذلك الحكم المظنون، وهذا الظن لا ينافي عدم الحجية الشرعية؛ بل لا ينافي أن يعاقب على اتباعه للقياس، كما أشار إليه بقوله: «وعدم كون المكلف معذورا إذا عمل به» أي بذلك الظن غير المعتمد.

و الضمير في «فيهما» راجع إلى الظن بالواقع و الظن بالطريق الحاصلين من الظن الذي يقطع بعدم حجيته شرعا كالقياس.

(2) متعلق بقوله: «معذورا».

(3) أي: بل كان المكلف مستحقا للعقاب؛ لتفويته الواقع باختياره بما أخطأ.

(4) أي: لو بنى المكلف على حجية ذلك الظن غير المعتمد كالقياس؛ لكن العقاب حين الإصابة يكون على التشريع؛ إذ المفروض: أنه بنى على حجيته، وفي صورة الخطأ يكون على تفويت الواقع و التشريع معا.

(5) علة لاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة، و المراد بالتجري هو: التشريع.

(6) لعله إشارة إلى أن العقاب على سلوك القياس لا ينافي الحكم بالفراغ عن الواقع في صورة الإصابة. أو إشارة إلى ما ذكرناه من التنافي بين نهى الشارع عن القياس، و بين حكمه بفراغ الذمة فيما لو اتبع الظن القياسي؛ لأن مقتضى نهى الشارع عن القياس بقول مطلق: عدم ترتيبه أي أثر عليه، و حكمه بفراغ الذمة بالعمل بالقياس نقض لنهيه عن القياس مطلقا، فلا يوجب الظن القياسي ظنا بفراغ الذمة أصلا.

و ثالثا (1): سلمنا أن الظن بالواقع لا- يستلزم الظن به؛ لكن قضيته ليس إلا- التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر؛ لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت: أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا.

=====

لا- يقال: إن النهي الطريق لا- ينافي حكم الشارع بفرغ الذمة مع الإصابة، فينافي العقوبة معها؛ إذ الغرض من النهي الطريقي - كالأمر الطريقي - هو حفظ الواقع من دون وجود مفسدة في المنهي عنه توجب استحقاق العقوبة ارتكابه حتى في صورة الإصابة؛ كما هو شأن الموضوعية.

وعليه: فاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة كاشف عن عدم كون النهي طريقيا؛ بل موضوعي.

فإنه يقال: العقاب إنما هو لأجل التشريع؛ إذ المفروض: أنه بنى على حجية القياس، وإسناده إلى الشارع، و من المعلوم: حرمة التشريع، فيستحق العقوبة حتى في صورة الإصابة.

(1) هذا هو الوجه الثالث في الجواب عن دليل صاحب الحاشية.

وحاصل الجواب الثالث: أنه سلمنا أن الظن بالواقع مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ ولكن مقتضى ذلك: أن يكون كلا من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالا، و الظن بالطريق حجة قطعاً لا خصوص الظن بالطريق فقط، فالدليل المتقدم لا ينتج حجية خصوص الظن بالطريق؛ لأنه بعد بنائه على عدم التصويب و التقييد بل بقاء الواقع على حاله و فعليته: فاللازم هو اعتبار الظن بواقع يظن بكونه مؤدى طريق معتبر.

وعلى هذا: فلا ينفك الظن بالواقع عن الظن بكونه كذلك، فالظن بالواقع حجة أيضا لا خصوص الظن بالطريق كما تخيله المستدل.

فتلخص: أنه لا دليل على اختصاص نتيجة مقدمات دليل الانسداد بحجية الظن بالطريق؛ إذ كما أن الإتيان بمؤدى طريق ظن نصبه شرعا هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ فكذلك الإتيان بما ظن كونه مؤدى طريق معتبر إجمالا، من دون ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجا هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكمه أيضا. وقد عرفت قبلا: أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر إجمالا، و عليه: فلا تبقى ثمرة للنزاع بيننا وبين الخصم أصلا؛ إذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق و الظن بالواقع من حيث حصول الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع.

قوله: «لا خصوص الظن بالطريق» عطف على «التنزل»، و ضمير «بأنه» راجع على الواقع.

قوله: «غالبا» يعني: في الأحكام المبتلى بها، و أما غيرها فلا يكون الظن فيه بالواقع ظنا بكونه مؤدى طريق معتبر؛ لاحتمال كونه مما سكت الله عنه.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان الأقوال و الاستدلال عليها:

القول الأول: حجية الظن بالطريق و الظن بالواقع معا.

القول الثاني: حجية الظن بالواقع فقط.

القول الثالث: حجية الظن بالطريق فقط.

و القول الأول هو مختار المصنف «قدس سره»، و توضيح الاستدلال عليه يتوقف على مقدمة و هي: أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع و الطريق:

المقدمة الأولى: أن همّ العقل في باب الإطاعة و المعصية هو تحصيل الأمن عن العقوبة على مخالفة التكليف، من دون فرق بين الانفتاح و الانسداد، و هذه المقدمة كالتمهيد للصغرى في المقدمة الثانية.

و المقدمة الثانية: مركبة من صغرى و كبرى.

و أما الصغرى: فهي أن المؤمن حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي، و القطع بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري.

و أما الكبرى: فهي كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا في حال الانسداد، فتنتجان: أن الظن حال الانسداد كالقطع حال الانفتاح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المؤمن حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي و المكلف به الجعلي و الظاهري، فالمؤمن حال الانسداد أيضا هو كل من الظن بإتيان المكلف به الواقعي و الظن بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري، و مقتضى ذلك هو: حجية الظن في تعيين كل من الواقع و الطريق جميعا.

فنتيجة المقدمتين: حجية الظن بالطريق و الواقع معا؛ لا حجية الظن بأحدهما فقط.

2 - و أما الدليل على حجية الظن بالواقع و الفروع فقط: فلاختصاص المقدمات



بالفروع، فلا بد أن تكون نتيجتها أيضا هي مختصة بها؛ لأن المحور هي الأحكام، ولازم ذلك: اختصاص حجية الظن بها.

وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بما حاصله: من أن الحكم تكليفيا كان أم وضعيا يدور مدار ما هو الغرض والملاك، ثم الغرض من جريان مقدمات الانسداد في الفروع هو حجية الظن في مقام تفرغ الذمة، وتحصيل الأمن من العقوبة على مخالفة التكليف المعلوم إجمالا، ولا فرق حينئذ: بين الظن بالواقع والظن بالطريق؛ إذ كما لا فرق حال الانفتاح بين العلم بالواقع والعلم بالطريق، فكذلك لا فرق حال الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق؛ وذلك لاستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة حال الانفتاح كان الظن به حجة حال الانسداد.

3 - وأما الدليل على اختصاص حجية الظن بالطريق فقط: فهو أحد وجهين:

أما الوجه الأول: فحاصله: إن هنا علمين أحدهما: يتعلق بالأحكام الواقعية.

وثانيهما: يتعلق بالطرق المنصوبة إليها يعني: كما أننا نعلم بأحكام فرعية فعلية، فكذلك نعلم بنصب الشارع طرقا إليها؛ بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤديات تلك الطرق، فهذا الوجه يرجع إلى أمرين:

الأول: العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعيات وانسداد باب العلم والعلمي بها يقتضي التنزل من العلم إلى الظن بها.

الثاني: أن التكاليف الواقعية بعد نصب الطرق إليها مصروفة إلى مؤديات الطرق، ولازم هذين الأمرين: هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع، فيجب العمل بالظن بالطريق.

4 - أما الجواب عن هذا الوجه: فلأن العلم الإجمالي بنصب الطرق الخاصة غير ثابت؛ لإمكان إيكال الشارع إلى العقلاء، وهم يعملون بالظن عند فقدان القطع، من دون فرق في ذلك بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع. هذا أولا.

وثانيا: أنه بعد تسليم العلم بنصب الطرق يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق إلى هذا الزمان، فلا معنى لرعاية تلك الطرق حتى يقال بتعيينها بالظن.

وثالثا: لو سلمنا نصب الطرق وبقائها إلى زماننا هذا، ولزوم رعايتها لا نسلم لزوم رعايتها مطلقا حتى مظنون الاعتبار منها؛ لإمكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيها كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، فتجب مراعاة متيقن الاعتبار، فلا تصل النوبة إلى مظنون الاعتبار.

ورابعا: أن مقتضى العلم الإجمالي بعد تسليم ما ذكر هو الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق، فيؤخذ بكل ما يحتمل أن يكون طريقا من مظنون الطريقة و مشكوكها و موهومها.

وعليه: فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب عن الوجه الأول.

و هو يتضمن أربعة ردود كما عرفت.

أما الوجه الثاني من الجواب عن هذا الوجه فحاصله: أنه لو سلم أن مقتضى دليل القائل باختصاص نتيجة الانسداد حجية الظن بالطريق؛ لكن لا نسلم حجية خصوص الظن بالطريق لا حجية الظن بالواقع؛ بل حجية مطلق الظن:

1 - الظن بالطريق. 2 - الظن بالواقع. 3 - الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معتبر، من دون قيام ما هو مظنون الطريقة عليه.

5 - أما الوجه الثاني على اختصاص حجية الظن بالطريق فحاصله:

أولا: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية، وأنها لم تسقط حال الانسداد.

وثانيا: أن همّ العقل هو فراغ ذمة العبد عن التكليف، من دون فرق بين حال الانفتاح و الانسداد.

وثالثا: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكم العقل بفراغ ذمة المكلف إذا عمل على طبق الطريق، ولازم ما ذكر: أن الظن بالطريق المنصوب حال الانسداد كالعلم به حال الانفتاح، فكما يحصل العلم بالفراغ بالعمل بالعلم حال الانفتاح فكذلك يحصل الظن بالفراغ بالعمل بالظن حال الانسداد، فالنتيجة هي: حصر فراغ الذمة في الظن بالطريق بعد فرض نصبه طريقا إلى الواقع.

6 - أما الجواب عن الوجه الثاني: فبوجوه ثلاثة:

الأول: أن الحاكم بتفريغ الذمة في باب الإطاعة هو العقل لا الشرع، ولا فرق في حكم العقل بين الإتيان بالواقع حقيقة عند الانفتاح أو تعبدا حال الانسداد، فإن العقل كما يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الواقعي بما هو مفرغ للذمة حال الانفتاح، فكذلك يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي مفرغ للذمة.

الثاني: أنه لو سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكما مولويا؛ ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الإتيان بمؤدى الطريق المنصوب لو كان مما يستلزم الحكم بتفريغ لكان الإتيان

بالواقع مما يستلزم حكم العقل بتفريغ الذمة بطريق أولى؛ لكون الواقع أصلا و مؤدى الطريق بدلا عنه و منزلا منزلته.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الواقع و إن كان مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ إلا إن مقتضى ذلك: أن يكون كلا من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالا و الظن بالطريق حجة؛ لا خصوص الظن بالطريق.

7- رأي المصنف «قدس سره»:

1- عدم تمامية مقدمات الانسداد.

2- على فرض تماميتها: تكون نتيجتها حجية كل من الظن بالواقع و الظن بالطريق معا.

ص: 441



فهرس الجزء الرابع

مقدمة المؤلف 5

المقصد السادس 7

في بيان الأمارات المعبرة شرعا أو عقلا 9

توضيح كون بحث القطع أشبه بمسائل علم الكلام 11

عدول صاحب الكفاية عما في رسائل الشيخ الأنصاري 12

في حجّة القطع و طريقيته إلى الواقع 15

الأمر الأول: وجوب العمل على وفق القطع 16

عدم إطلاق الحجّة بالمعنى الأصولي على القطع 16

في امتناع جعل حجّة القطع 18

مراتب الحكم و ترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي 20

خلاصة البحث مع رأي المصنف 22

الأمر الثاني: أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة 24

في التجري و الانقياد و الفرق بينهما 24

دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرّي للعقاب 38

كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الرد عليه 42

خلاصة البحث مع رأي المصنف 43

الأمر الثالث: أقسام القطع 46

القطع الموضوعي و أقسامه الأربعة و الفرق بين هذه الأقسام 47

عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقا 49

في جداول أقسام القطع 55

قيام الأمارات المعتبرة مقام القطع الطريقي المحض لا إشكال فيه 61

ص: 443

عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي 69

خلاصة البحث مع رأي المصنف 79

الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده 83

خلاصة البحث مع رأي المصنف 89

الأمر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية 91

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي 96

خلاصة البحث مع رأي المصنف 100

الأمر السادس: في قطع القطاع 102

في القطع الحاصل من المقدمات العقلية 105

خلاصة البحث مع رأي المصنف 109

الأمر السابع في العلم الإجمالي 110

اقتضاء العلم الإجمالي للحجية 116

في الامتثال الإجمالي 120

إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار 126

في الامتثال الظني التفصيلي 127

في عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتا 130

في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية 132

في محاذير التعبد بالأمانة الغير العلمية 137

جواب المصنف على تلك المحاذير 140

دفع محذور اجتماع الحكمين 145

مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره 157

خلاصة البحث مع رأي المصنف 163

في حجية الظواهر 171

التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره 173

جواب المصنف عن أدلة الأخبار بين عدم حجية ظواهر الكتاب 180

في العلم الإجمالي بوقوع التحريف 187

ص: 444



في اختلاف القراءات 192

خلاصة البحث مع رأي المصنف 197

في حجية قول اللغوي 203

الاستدلال على حجية قول اللغوي بوجهه 206

الفرق بين الحكمة و العلة 210

خلاصة البحث مع رأي المصنف 212

في الإجماع المنقول بخبر الواحد 215

في ملاك حجية الإجماع 216

في اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع 220

في حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم 223

في تنبيهات مبحث الإجماع المنقول 234

في نقل التواتر بخبر الواحد 239

خلاصة البحث مع رأي المصنف 242

في الشهرة الفتوائية 247

جواب المصنف عما استدل به على حجية الشهرة 253

في حجية خبر الواحد 255

إشكال المصنف على من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة 257

الاستدلال بالآيات و الروايات على عدم حجية خبر الواحد 261

جواب المصنف عن الاستدلال بالروايات 264

جواب المصنف عن دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد 268

في الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد 273

تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط 275

الإشكال على عدم شمول الآية للروايات مع الواسطة 280

دفع الإشكال 286

خلاصة البحث مع رأي المصنف 290

تقريب الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد 292

ص: 445

- الإشكال على الاستدلال بآية النفر 302
- تقريب الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد 303
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 305
- الاستدلال بآية السؤال على حجية خبر الواحد 306
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 309
- تقريب الاستدلال بآية الإذن على حجية خبر الواحد 311
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 316
- في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد 319
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 322
- في الإجماع على حجية خبر الواحد 325
- في الإجماع العملي على حجية خبر الواحد 328
- جواب المصنف على الآيات الناهية 331
- في الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد 339
- الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار 339
- الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية 345
- الوجه الثالث: ما أفاده بعض المحققين 349
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 354
- في الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن 357
- الوجه الثاني 368
- الوجه الثالث 370
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 371

في دليل الانسداد و الجواب عنه 373

الكلام في المقدمة الثالثة 378

الكلام في المقدمة الرابعة 382

لا مانع من الرجوع إلى الأصول المثبتة 387

خلاصة البحث مع رأي المصنف 401

ص: 446

حول الظن بالطريق و الظن بالواقع 407

الأقوال في المسألة ثلاثة 407

مختار المصنف هو حجّة الظن بالواقع و الطريق معا 407

منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان 416

ردّ المصنف له بكلام طويل 433

خلاصة البحث مع رأي المصنف 438

الفهرس 443

ص: 447

## المجلد 5

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3





فصل لا يخفى (1): عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضرورة: أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً؛ لجواز

=====

## فصل في الكشف والحكومة

(1) المقصود الأصلي من عقد هذا الفصل هو: البحث عن إهمال النتيجة و كليتها.

ولكن حيث يتوقف تحقيق الكلام على البحث عن الكشف والحكومة، فشرع المصنف أولاً في البحث عنهما، ثم شرع في البحث عن المقصد الأصلي.

و كيف كان؛ فينبغي توضيح معنى الكشف والحكومة فيقال: إنك قد عرفت: أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد - على فرض تماميتها - هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً، وقد وقع الخلاف في إن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، بمعنى: أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد لا أنه ينشئ الحجية له؟ أم من باب الحكومة؟ بمعنى: أن العقل - بملاحظة تلك المقدمات يحكم بحجية الظن و ينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح و إنشائها له.

و بتعبير آخر - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 5» -: أن العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجة و إن احتمل مخالفته للواقع، فالشرع منشئ لحجيته و العقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنه يحكم بوجود متابعة الظن في مقام الامتثال، من غير أن يرى للشرع دخلاً- في ذلك، فالعقل يحكم بحجيته دون الشرع كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح، من غير دخل للشارع فيها.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة فنقول: غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أمرين:

أحدهما: أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن من باب الكشف أم حجيته من باب الحكومة.

و ثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة و تعيينها.

اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال (1) لاستكشاف نصب الشارع فحاصل الكلام: أن مقتضى مقدمات الانسداد هل هو استكشاف كون الظن في حال الانسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع للوصول إلى التكاليف المعلومة بالإجمال، أو أن مقتضاها: استقلال العقل في الحكم بكون الظن حجة في حال الانسداد؛ كاستقلاله بكون العلم حجة في حال الانفتاح.

=====

ومع هذا الحكم العقلي المستقل في مقام الإطاعة: لا حاجة إلى حكم الشارع بحجية الظن، فتكون النتيجة: حجية الظن في مقام الإطاعة، بمعنى: حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى بأزيد من الإطاعة الظنية، وعدم جواز اقتصار المكلف على ما دونها من الإطاعة الشكوية والوهمية وضمير «معها» راجع على المقدمات، وضمير «أنه» للشأن، يعني: مع هذه المقدمات الدالة على حجية الظن «لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب» للأحكام الواقعية «طريقاً لجواز اجتزائه» أي الشارع «بما استقل به» أي: باعتبار الظن «العقل في هذا الحال» أي: حال الانسداد.

ومختار المصنف: هو الثاني، وقد استدل عليه بما حاصله: من أن مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن كشفاً يعني: شرعاً؛ بل مقتضاها: حجية الظن حكومة يعني: بحكم العقل؛ لأنه بعد إبطال المنجز العقلي - وهو الاحتياط الذي يقتضيه العلم الإجمالي بالتكاليف - بأدلة نفي الحرج قد وصلت النوبة إلى المقدمة الخامسة - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - المقتضية لتعين الإطاعة الظنية عقلاً.

(1) إشارة إلى توهم و دفعه، فلا بد أولاً: من تقريب التوهم، كي يتضح دفعه.

أما تقريب التوهم: فملخصه: إثبات حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وبين ما حكم به الشرع، بمعنى: أن كل ما حكم به العقل وبين ما حكم به الشرع، بمعنى: أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع؛ إذ المفروض: أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعدة - أن الشرع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً، فيكون حجة شرعاً.

فالمتحصل: أن الإطاعة الظنية حال الانسداد كما أنها عقلية كذلك شرعية بقاعدة الملازمة.

وأما الدفع: فهو أن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام، أعني: الإطاعة الظنية التي هي من مراتب الإطاعة، فلا تجري هذه القاعدة فيها حتى تكون الإطاعة مورداً للحكم المولوي؛ وذلك لأن القاعدة تجري في مورد قابل للحكم المولوي؛ كحسن رد الوديعة

وقبح الظلم؛ ولا- تجري في مورد غير قابل للحكم المولوي كالمقام أعني: الإطاعة الظنية، فإنها غير قابلة للحكم المولوي، فلا تجري القاعدة فيها.

وجه عدم قابليتها له: أن الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى؛ إذ الأحكام الشرعية لا تتعلق بفعل الشارع، وإنما تتعلق بأفعال العباد، وفعل الشارع لا يتعلق به إلا حكم العقل.

ثانيهما: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكوينيا، حيث إن الحكم الشرعي من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر من العاقل فضلا عن الحكيم إلا بداع عقلائي، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعني: الإطاعة الظنية - فلا يكون قابلا للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة؛ لتثبت بها شرعية الإطاعة الظنية.

وجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعة الظنية تنحل إلى أمرين:

أحدهما: عدم وجوب الإطاعة العلمية؛ لعدم التمكن منها، ولازم عدم وجوبها: قبح مؤاخذه الشارع على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية أعني الإطاعة الشكية والوهمية، ولازم عدم جوازه: حسن الإطاعة الظنية.

وشيء من هذين الأمرين لا يصلح لأن يتعلق به الحكم المولوي.

أما الأول: فلأن المؤاخذه فعل الشارع، وقد عرفت: أن فعل الشارع لا يكون موردا لحكم نفس الشارع، فلا يتعلق به حكمه، وإنما يتعلق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذه هو العقل دون الشرع.

وأما الثاني: فلأنه وإن كان في نفسه قابلا لحكم الشرع من جهة أن الموضوع فيه - أعني: الإطاعة الظنية أو الإطاعة الشكية والوهمية - فعل العبد، لكن لا يترتب على تعلق الحكم الشرعي بهذا الموضوع فائدة لم يكن أيضا قابلا للحكم المولوي.

توضيح ذلك: أن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب، كما أن الإطاعة الظنية تكون بنفسها منشأ لاستحقاق الثواب، فلا- حاجة إلى أمر المولى بها ولا إلى نهيها عن الاكتفاء بما دونها؛ لعدم ترتب فائدة على هذا الأمر أو النهي؛ إذ لو كان الغرض منهما إيجاد الداعي في نفس العبد إلى العمل بالظن وترك

من حكم العقل؛ لقاعدة الملازمة، ضرورة: أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن (1) الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها (2) في حال الانسداد إنما هي بمعنى: عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها (3)، وعدم اقتصار المكلف بدونها (4)، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه (5)، وهو الاكتفاء بما دونه، فهو من قبيل طلب الحاصل المحال؛ لفرض حصول هذا الغرض بحكم العقل بحسن الأول وقبح الثاني، وإن كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

=====

و خلاصة الكلام في المقام: فالمورد - أعني باب الإطاعة و المعصية الذي منها الإطاعة الظنية فيما نحن فيه - غير قابل للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة، كي تثبت بها حجية الظن حال الانسداد شرعا أيضا؛ إما لانتفاء الشرط الأول المعتبر فيه و هو كون موضوعه فعل العبد؛ لما عرفت من: أن الموضوع هنا هو المؤاخذه و هي فعل الشارع، فلا يتعلق بها حكم نفس الشارع، و إما لانتفاء الشرط الثاني، و هو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيح ذلك؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 14» مع توضيح و تصرف منا.

قوله: «من حكم العقل» متعلق ب «استكشاف»، يعني: أنه لا مجال لأن يستكشف من حكم العقل نصب الشارع.

«لقاعدة» متعلق ب «استكشاف» و تعليل له.

(2) أي: بكفاية الإطاعة الظنية.

(3) أي: من الإطاعة الظنية، و المراد بالأزيد هو: الإطاعة العلمية، و هذا إشارة إلى الأمر الأول مما تنحل إليه الإطاعة الظنية.

«ضرورة» تعليل لقوله: «لا مجال»، فهو تقريب لدفع التوهم، و ضمير «أنها» راجع على قاعدة الملازمة، «و المورد هاهنا» أي: في باب الإطاعة و المعصية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) تعليل لعدم قابلية المورد للحكم المولوي.

(4) أي: بأقل من الإطاعة الظنية هذا إشارة إلى الأمر الثاني مما تنحل إليه الإطاعة الظنية، و المراد من «بدونها» هو: الإطاعة الشكية و الوهمية.

(5) هذا هو الشرط الأول المعتبر في الحكم المولوي، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما أن يكون متعلقه فعل العبد...» الخ.

واضح، و اقتصار (1) المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا (2)، أو فيما أصاب الظن (3)، كما (4) أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ (5)، أو أصاب (6) من (7) دون حاجة (8) إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان (9) حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، و لا بأس به إرشاديا كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة و حرمة المعصية.

=====

(1) مبتدأ خبره «لما كان...» الخ. و ضمير «دونها» راجع على الإطاعة الظنية و هذا إشارة إلى بيان انتفاء الشرط الثاني مما يعتبر في الحكم المولوي هنا أي: في الإطاعة الظنية. فقوله: «بنفسه» إشارة إلى وجه عدم الفائدة في النهي المولوي عن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية؛ إذ الفائدة - و هي إحداث الداعي للعبء إلى الترك - موجودة في ذاته، من دون حاجة إلى نهى الشارع، حيث إن العقل كاف في إحداث الداعي إلى ترك ما دون الإطاعة الظنية، فالنهي حينئذ يكون من تحصيل الحاصل.

(2) يعني: سواء أصاب الظن و أخطأ ما دونه - أعني: الشك و الوهم - فالعقاب يكون على تقويت الواقع أم أخطأ الظن و أصاب ما دونه، فالعقاب حينئذ: يكون على التجري.

وقوله: «أو فيما أصاب الظن» يعني: أن يكون الاقتصار على ما دون الظن موجبا للعقاب في خصوص ما إذا أصاب الظن و أخطأ ما دونه؛ ليكون العقاب على تقويت الواقع.

(3) لتفويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيبا.

(4) عدل لقوله: «موجبا»، و ضمير «أنها، بنفسها» راجعان على الإطاعة الظنية.

(5) و الثواب يترتب حينئذ: على الاتقياد.

(6) و الثواب حينئذ: على الإطاعة الحقيقية.

(7) متعلق بكل من «موجبا للعقاب» و «موجبة للثواب»، و ضميرا «بها» مخالفتها راجعان على الإطاعة الظنية.

(8) يعني: أن الحكم المولوي يكون لغوا، لعدم ترتب فائدة عليه كما عرفت.

(9) هذا جزء الشرط في قوله: «لما كان» و جملة الشرط و الجزاء خبر «و اقتصار»، «و لا بأس به إرشاديا»، يعني: و لا بأس بحكم الشارع - في عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن - إرشادا إلى حكم العقل به؛ إذ الممتنع جعل الحكم المولوي لوجوب الإطاعة الظنية لا الحكم الإرشادي.

و ضمير «هو» راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشاديا». و ضميرا «شأنه، حكمه» راجعان على الشارع، يعني: كما أن الإرشاد شأن الشارع في حكمه بوجوب الإطاعة.

=====

(1) إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من: أنه إذا كان العقل هو الحاكم في باب الإطاعة و المعصية حتى إنه لا يصح للشرع نصب الطريق، فكيف يمكن نصبه للطريق في حال الانفتاح، و أي فرق بين حال الانسداد و حال الانفتاح؟ و هذا ينافي ما تقدم أنفا من كون الظن طريقا عند الانسداد عقلا لا شرعا.

و حاصل الدفع: أن صحة نصب الطريق غير منافية لكون العقل مستقلا في باب الإطاعة؛ إذ ربما ينصب الشارع طريقا للتسهيل بما ليس للعقل نصبه كما لو نصب الشارع الشهرة طريقا، فإن العقل لا يرى للشهرة كشفا عن حكم المولى.

فقوله: «لا تنافي» خبر لقوله: «صحة نصبه». و الحاصل: أن العقل لا يمنع نصب الشارع للطريق، و إنما يمنع عن كون الطريق الذي عينه العقل مجعولا للشارع مولويا، فالعقل يستقل بلزوم الإطاعة «بنحو» الظن «حال الانسداد، كما يحكم بلزومها» أي:

الإطاعة «بنحو آخر» كالقطع «حال الانفتاح...» الخ.

أنه لا فائدة حينئذ في هذا الحكم المولوي؛ بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعي بالظن، دفعا للعقوبة المحتملة في صورة ترك العمل به.

و أما إذا لوحظ الظن موضوعيا بحيث يترتب المشوبة على موافقته و العقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية، فلا وجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظن و استكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

فالمتحصل: أنه يمكن استكشاف حجية الظن شرعا بقاعدة الملازمة.

و أما الدفع فتوضيحه: أن نصب الطريق لا بملاك إحراز الواقع و إن كان جائزا؛ لكن لا يمكن استكشافه بقاعدة الملازمة، و ذلك لاعتبار وحدة الموضوع في الحكم الشرعي و العقلي في هذه القاعدة كالظلم، حيث إنه موضوع لحكم العقل - أعني: القبح - و هو بنفسه موضوع أيضا لحكم الشرع - أعني: الحرمة - و هذا بخلاف المقام، فإن الظن الملحوظ طريقا صرفا لإحراز الواقع - و هو الموضوع للحجبة العقلية - غير الظن الملحوظ طريقا شرعا؛ إذ على التقدير الأول: يكون الفعلي هو الحكم الواقعي، و على الثاني:

يكون الفعلي هو الحكم الظاهري؛ لا متناع فعلية حكمين واقعي و ظاهري معا لموضوع واحد؛ كما عرفت في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

إليه لا- تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا؛ لما عرفت (1).

فانقدح بذلك (2): عدم صحة تقرير المقدمات إلا علي نحو الحكومة دون الكشف. وعلينا (3): فلا إهمال في النتيجة أصلا سببا و موردا...

=====

وبالجملة: لا- مانع من تعلق الحكم المولوي بالظن؛ لكن لا بنحو حكم العقل به؛ بل بملاك آخر كالتسهيل على المكلف، فإن نصب طريق خاص لامثال الأحكام ربما يوجب ضيقا عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجية لمطلق الظن بالحكم الشرعي.

وضمير «جعله» راجع إلى الشارع «بملاك» أي: لا بملاك حكم العقل به؛ بل بملاك التسهيل مثلا. وقوله «و حكمة» عطف تفسيري للملاك.

(1) يعني: من عدم قابلية باب الإطاعة للحكم المولوي بقوله: «و المورد هاهنا غير قابل له...» الخ، فهو تعليل لقوله: «من دون استكشاف». و «من دون» متعلق بقوله: «يحكم».

(2) أي: باستقلال العقل بالإطاعة الظنية حال الانسداد، وعدم استكشاف الحكم المولوي بها بقاعدة الملازمة ظهر: أن نتيجة المقدمات هي الحكومة دون الكشف، وقد عرفت سابقا: مبنى الكشف والحكومة.

والمتمحصل: أن التقرير على وجه الكشف باطل؛ لأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا لامثال بعد تعذر العلم أصلا.

### عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة

(3) أي: على الحكومة. هذا شروع في بيان ثمرة الحكومة والكشف و ما يترتب عليهما من إهمال النتيجة وعدم إهمالها. فيقال: إنه بناء على الحكومة لا إهمال في النتيجة أصلا لا سببا ولا موردا ولا مرتبة؛ بل معينة، لكنها من حيث الأسباب كلية، و من حيث الموارد المرتبة جزئية، إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورة الشك والترديد في الحكم، و لا يتصور الشك والترديد من الحاكم - و هو هنا العقل - في حكمه الفعلي؛ لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشيء حكم به، وإلا لم يحكم أصلا، لا أنه يحكم مع الشك والترديد.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب - بمعنى: كلية النتيجة وعدم اختصاص حجية الظن الانسادي بحصوله من سبب دون سبب - فلأن المناطق في حكم العقل بلزوم



و مرتبة (1) لعدم تطرق الإهمال و الإجمال في حكم العقل كما لا يخفى.

و أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها (2).

و أما بحسب الموارد (3) فيمكن أن يقال: بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية؛ إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام،...

=====

العمل بالظن هو أقربيته إلى الواقع من الشك و الوهم، و هذا المناخ لا يختلف باختلاف أسباب الظن، فالنتيجة كلية - و هي معينة - لا مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب الموارد - المسائل الفقهية - و كون النتيجة بحسبها جزئية معينة: فلأن المتيقن من حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية هو: ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به؛ إذ لو كان كذلك - كما في النفوس و الأعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه؛ بل حكم بوجوب الاحتياط فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجة مقدمات الانسداد جزئية معينة أيضا، و ليست مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي: حجية خصوص الظن الاطمئنانى إن كان وافيا؛ و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية؛ بحيث لا يلزم من الاحتياط في سائر الموارد - التي لم يقم ظن اطمئنانى على الحكم الشرعى فيها - عسر أو حرج، فإن استلزم الاحتياط فيها عسرا أو حرجا: لم يقتصر على الظن الاطمئنانى؛ بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

و كيف كان؛ فالنتيجة بحسب المرتبة أيضا معينة جزئية لا أنها مهملة.

(1) قوله: «سببا، موردا، مرتبة» بيان لقوله: «أصلا»، و «لعدم» تعليل لعدم الإهمال، كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 19-21».

(2) أي: في الأسباب يعني: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئنانى الحاصل من خبر العدل، و القوي الحاصل من خبر الثقة، و الضعيف الناشئ من الشهرة الفتوائية حجة بحكم العقل - في حال الانسداد - بوزان واحد، فالنتيجة من حيث الأسباب على الحكومة كلية، هي حجية الظن مطلقا من دون تفاوت بين أسبابه.

(3) أي: الموارد التي يتعلق بها الظن كمورد الطهارة و الصلاة و الزكاة و غيرها - من المسائل الفقهية - فقد عرفت كون النتيجة بحسبها جزئية معينة و ليست بمطلقة؛ و ذلك لعدم استقلال العقل «بكفاية الإطاعة الظنية...» الخ.

و استقلاله (1) بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج و الدماء؛ بل (2) و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

و أما بحسب المرتبة: فكذلك (3) لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف؛ إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (4).

=====

(1) عطف على «عدم» في قوله: «بعدم»، يعني: فيمكن أن يقال باستقلال العقل بوجوب الاحتياط. و ضمير «فيه» في الموضوعين راجع على الموصول في «فيما»، المراد به المورد في الموضوعين.

(2) إضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في الفردين إلى استقلاله بوجوبه في الفرد الخفي أيضا مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيها؛ ما لم يوجب عسرا أو حرجا، و أما في الموارد الثلاثة: فيجب فيها الاحتياط مطلقا، من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

(3) أي: فكال مورد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطمئنانى وغيره كما عرفت.

و حاصله: أن حكم العقل في المقام معين و هو الاكتفاء بالإطاعة الظنية فما ليس للشارع مزيد اهتمام، و لزوم الاحتياط فيما علم للشارع مزيد اهتمام فيه. فالنتيجة من حيث الموارد معينة أيضا ولكنها ليست كلية بل هي حجية الظن في غير ما علم مزيد اهتمام الشارع فيه.

(4) و الحرج، فيتنزل إلى مرتبة الأقوى فالأقوى. هذا مبني على كون النتيجة التبعية في الاحتياط بأن يقال: إن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام هو الاحتياط التام؛ لكنه - لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر و الحرج - يرفع اليد عنه، و يقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فإن ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، و وجب الاحتياط في غيرها من المظنون و المشكوكات، إذا ارتفع العسر بتركه في بعض موهومات التكليف - و إن كان مما ظن اطمئنانا عدم التكليف فيه - اقتصر عليه، و وجب الاحتياط في البعض الآخر من موهومات التكليف؛ و إن كان من المظنون اطمئنانا عدم التكليف فيه.

و بالجملة: لا بد في رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، و هذا هو المراد بقوله: «في رفع محذور العسر»؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 22».

و أما على تقدير الكشف (1): فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه؛ فلا إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب؛ بل يستكشف حينئذ: أن الكل حجة

=====

(1) لما كان معنى حجية الظن على الكشف هو: نصب الشارع الظن - حال الانسداد طريقا، فالوجه المتصورة في نصب الطريق الظني ثلاثة:

الأول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى: كون المقدمات الجارية في الأحكام موجبة للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً وأصلاً بنفسه، فلا حاجة في تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجارية في نفس الأحكام، وعليه: فالطريق الظني الذي يكشف عنه دليل الانسداد هو كل ما يورث الظن بالحكم مما وصل بنفسه إلى المكلف إذا لم يكن بعض أفراده متيقن الاعتبار بالنسبة إلى بعضها الآخر، فيكون مثل هذا الظن حجة مطلقاً يعني: سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجز بعمل المشهور، أم الإجماع المنقول أم غيرها، فلو كان بينها تفاوت فالواصل إلى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاص كخبر العدل الإمامي دون غيره؛ لتعلق غرض الشارع بوصول الطريق و تعيينه لديه، فلو لم يكن هذه المزية موجبة لتعيينه لزم نقض الغرض، وسيأتي لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثاني: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل لو بطريقه، بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً إلى الأحكام؛ ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته و تعيينه؛ كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه، بأن يقال: إن مطلق الظن صار حجة بدليل الانسداد، و لم يعلم رضا الشارع بخصوص طريق دون آخر، و الاحتياط في الطرق باطل، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و يستكشف منها حينئذ: نصب طريق خاص، و الفرق بين الانسداد الكبير الجاري في نفس الأحكام، و بين الجاري في الطرق هو: أن الأول يثبت رضا الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعي، و أن الحجة عنده طبيعة الظن بلا نظر إلى الخصوصيات، و أما الثاني: فيتكفل تعيين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام.

و بالجملة: فالمنصوب على هذا الوجه ما عينته المقدمات و لو بإجرائها مرة ثانية، و سيأتي لازم هذا الوجه أيضا من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا؛ بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام؛ ولو لم يصل إلينا، ولم يتعين لنا لا بنفسه ولا بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جار في نفس الطريق. وعليه: فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجية ظن بنحو الفرد المنتشر بين الظنون، مع فرض عدم سبيل إلى إحراز اعتبار واحد منها بالخصوص - كالمستفاد من خبر الثقة مثلا - مع فرض اختلافها قوة وضعفا، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضا؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 23-24» -.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «فلا إهمال فيها أيضا»: أي فلا إهمال في النتيجة، كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب، بناء على الحكومة. وهذا شروع في بيان لازم الوجه الأول، وحاصله: أنه - بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه - لا إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذ: معينة، وهي إما كلية، يعني أن الظن حجة من أي سبب حصل، وإما جزئية؛ وذلك لأنه إن كان بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار كخبر العادل المزكى بعدلين مثلا، وكان وافيا بمعظم الفقه فهو حجة معينة دون سائر المظنون، أما أن المتيقن الاعتبار حجة معينة: فلفرض أقوائية سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن الموجبة لتيقن اعتباره، وأما أن غيره - مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون - لا يكون بحجة: فلعدم المجال لاستكشاف حجية غير متيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، وأنه المتيقن اعتباره دون غيره.

وإن لم يكن بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار، أو كان ولكن لم يف بمعظم الفقه:

كانت الحجة هو الظن الحاصل من أي سبب، عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس.

هذا كله بحسب الأسباب.

وكذا بحسب الموارد - وهي الأحكام الفرعية من الطهارة والصلاة وغيرهما من أحكام النفوس والأعراض والأموال - فإن النتيجة كلية أيضا؛ إذ لو لم تكن كلية ولو لأجل التردد في بعض الموارد لزم خلاف الفرض، وهو وصول الحجة بلا واسطة، يعني:

يلزم عدم وصول الحجة بنفسها إلينا؛ ولو كان عدم وصولها كذلك لأجل التردد في موارد.

وأما بحسب المرتبة: فالنتيجة مهملة؛ لاحتمال كون الطريق المنصوب خصوص الظن

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن. وإلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره ولا (1) بحسب الموارد؛ بل يحكم بحجيته في جميعها؛ وإلا (2) لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في موارد كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها (3) في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا.

=====

الاطمئنان عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه؛ إذ مع فرض الكفاية لا حاجة إلى غير الاطمئنان حتى يتعدى إليه.

و ضمير «بينها» راجع على الظنون «وإلا» يعني: وإن كان بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار «فلا مجال لاستكشاف حجية غيره» أي: غير متيقن الاعتبار.

(1) عطف على «بحسب الأسباب»، و ضمير «بحجيته» راجع على الظن، و ضمير «في جميعها» راجع على الموارد.

(2) أي: وإن لم يحكم بحجية الظن في جميع الموارد والمسائل الشرعية لزم الخلف، أي: خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هي الحجة الواصلة، يعني: حجية الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجية ما وصل إلينا من الطرق في جميع الموارد:

قوله: «حينئذ» أي: حين تقرير المقدمات، على نحو يستنتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كل ظن من أي سبب حصل حجة.

عدم كون النتيجة حجية جميع ما وصل إلينا، و معنى ذلك: عدم وصول الحجة إلينا؛ ولو لأجل تردد ذلك الظن بين ظنون متعددة، للشك في اعتبار أي واحد منها.

(3) أي: بحسب الموارد. هذا دفع لما يدعيه الشيخ الأنصاري «قدس سره» من قيام الإجماع على التعميم بحسب الموارد، بتقريب: أن النتيجة ليست إلا- الحجية في بعض الموارد، وأما سائر الموارد المشكوكة: فحجية الظن فيها إنما هو بالإجماع، فالمقدمات إنما تقيد الحجية في بعض الموارد غير المهمة. و الإجماع يفيد الحجية في الموارد المهمة؛ لأنه قام على التعميم.

و أما دفع دعوى الإجماع على التعميم: فحاصله: أن دعوى الإجماع على التعميم بحسب الموارد مجازفة جدا؛ إذ هذه المسألة ليست معنونة في كتب القدماء حتى يثبت الإجماع فيها، فالنتيجة بحسب الموارد وإن كانت كلية؛ ولكن لا للإجماع كما يدعيه الشيخ «قدس سره»؛ بل لمنافاة الإهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بناء على الكشف؛ إذ التردد في الطريق مناف لوصوله و تعينه، فلا- يحصل الإجماع كي

و أما بحسب المرتبة: ففيها (1) إهمال؛ لأجل حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه (2).

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه: فلا إهمال فيها (3) يستكشف به رأي الإمام «عليه السلام».

=====

و بالجملة: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعا بنفسه، و قيام الإجماع عليه ينافي الوصول بنفسه.

(1) أي: ففي النتيجة إهمال؛ «لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه»، أي:

من الظن إذا كان وافيا بجميع الأحكام أو معظمها.

(2) أي: على الظن الاطمئنان.

و حاصل الكلام في المقام: أنه لو قلنا بكون النتيجة على الكشف هي الطريق الواصل بنفسه فهل يكون كل ظن حجة، سواء كان ظنا ضعيفا أو ظنا قويا، أم تختص بالظن القوي فقط؟ و لازم ذلك: عدم الإهمال في النتيجة؛ و ذلك لأن الظن القوي لو كان وافيا بالفقه فلا إهمال من جهة أنه الحجة فقط دون الظن الضعيف؛ لأنه وصل الطريق - بسبب الظن القوي - و إن لم يكن وافيا: فلا إهمال أيضا من جهة أن الجميع حجة؛ و إلا فليس الطريق واصلا بنفسه، و هو خلاف الفرض. فحينئذ: ما ذكره المصنف بقوله: «ففيها إهمال» لا يخلو عن إشكال؛ إذ لا فرق بين المرتبة و السبب، فما قلنا في السبب يجري هنا أيضا.

هذا كله الأقسام الثلاثة السبب، و المورد، و المرتبة بناء، على كون الطريق واصلا بنفسه - و هو القسم الأول بناء على الكشف - و أما القسم الثاني بناء على الكشف، و هو ما أشار إليه بقوله: «لو قيل بأن النتيجة» لمقدمات الانسداد «هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه»، بمعنى: أن الطريق المكشوف من المقدمات يصل إلينا بواسطة مقدمات أخرى، فليس الطريق واصلا بنفسه، بل واصلا بطريقه.

(3) أي: فلا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب، هذا شروع في بيان لازم الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف، و هو كون النتيجة حجية الطريق الواصل و لو بطريقه.

و توضيح ما أفاده فيه بالنسبة إلى السبب - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 28». هو: أن الظن بالحكم حجة إن كان سببه واحدا، و كذا إن كان متعددا؛ لكن مع التساوي في اليقين بالاعتبار أو الظن به.

بحسب الأسباب؛ لو لم يكن فيها تفاوت (1) أصلا لو لم يكن بينها إلا...

=====

و أما بحسب المورد: فالنتيجة - بناء على الكشف و كون الطريق واصلا و لو بطريقه - عامة بالنسبة إلى الموارد كالواصل بنفسه؛ و إلا لزم عدم وصوله و لو للتردد في مواردها؛ كما تقدم في الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبة: فهي مهملة؛ لما تقدم أيضا من احتمال حجية خصوص الظن الاطمئنانى إذا كان وافيا، و التعدي إلى غيره مع عدم الوفاء.

(1) يعني: لو لم يكن في الأسباب تفاوت في تيقن الاعتبار و عدمه كما عرفت توضيحه، و عليه: فلا إهمال في صورتين:

أما الأول: فلأن الوحدة في السبب توجب التعيين الذاتى، فلا إهمال في النتيجة.

و أما الثانى: فلأن تعين بعض الأفراد مع فرض التساوى بينها، و عدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح و هو قبيح، فلا بد من الالتزام بحجية الجميع.

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجبة للظن تفاوت في تيقن الاعتبار؛ بل كانت متساوية من حيث الاعتبار؛ كخبر العدل و الإجماع و الشهرة مثلا.

الثانية: إذا لم يكن سبب للظن إلا واحد نوعى، فالنتيجة جزئية، و هي حجية خصوص خبر الواحد مثلا بأقسامه المتعددة، و عدم حجية غيره.

واحد (1)، وإلا (2) فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها (3) أو مظنونته بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ (4) مرة أو مرات في تعيين الطريق المنسوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد، أو إلى ظنون متعددة (5) لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

=====

(1) أي: واحد نوعي، كخبر الواحد في مقابل الإجماع المنقول و الشهرة وغيرهما.

(2) أي: وإن كان بينها تفاوت في اعتبار بعضها دون الآخر، «فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار» إذا كان التفاوت بين الظنون في اليقين بالاعتبار.

(3) أي: من الأسباب المتعددة، والحاصل: أنه لا إهمال أصلا بحسب الأسباب.

أما في صورة وحدة السبب: فلأنها موجبة للتعيين بالذات، فلا مجال للإهمال و التردد.

و أما في صورة التعدد مع التساوي: فلأن التساوي مانع من تعيين البعض؛ إذ لا وجه لتعيين الخبر دون الإجماع مثلا، مع فرض تساويهما من جميع الجهات.

(4) أي: حين التعدد و التفاوت بالظن باعتبار بعضها دون بعض «مرة: أو مرات».

توضيحه: إن كان بعضها مظنون الاعتبار دون ما سواه: جرى دليل الانسداد في تعيين الحجة على الاعتبار، فيقال: الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار، و منه مشكوك الاعتبار، و منه موهوم الاعتبار.

ثم يقال: الظن بالاعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما أن يكون واحدا فهو الحجة على الاعتبار أو متعددا، و كلها متساوية في تيقن الاعتبار أو الظن به كما تقدم، فكلها حجة أيضا، أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره، فهو الحجة دون غيره، و إن كان متعددا متفاوتا في الظن بالاعتبار: فلا بد من إجراء الدليل ثالثا لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار، فيقال كما ذكر، و هكذا حتى ينتهي الأمر إلى ظن واحد أو ظنون متساوية، أو بعضها متيقن الاعتبار فيكون ذلك هو الحجة، ثم ينتقل منه إلى إثبات غيره حتى يتعين الظن الذي هو حجة على الواقع، و يكون واصلا إلى المكلف بطريقه لا بنفسه؛ كما في «حقائق الأصول، ج 2، ص 193».

(5) كما عرفت أيضا في الطريق الواصل بنفسه، غاية الأمر: أن تعيين هذين القسمين - أعني الظن الواحد و الظنون المتعددة التي لا تفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدمات الانسداد في نفس الأحكام، و في المقام - و هو الطريق الواصل و لو بطريقه - بإجرائها ثانيا في الطريق إلى الأحكام، و ثالثا و هكذا.



أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه (1).

و أما بحسب الموارد و المرتبة: فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه (2)، فتدبر جيدا.

و لو قيل: بأن النتيجة (3) هو الطريق و لو لم يصل أصلا، فالإهمال فيها يكون من

=====

(1) أي: فيقتصر على متيقن الاعتبار.

(2) قد عرفت توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد فالنتيجة...» الخ، فالظن في جميع الموارد حجة - سواء كان من الأمور المهمة، كالنفوس أم لا- كالطهارة - و ذلك لأنه لو لم يكن في بعضها حجة كان خلاف الغرض و إنه لم يصل الطريق و لو بطريقه؛ لكن النتيجة مهملة بالنسبة إلى المرتبة؛ لاحتمال حجية الظن الاطميناني فقط إذا كان وافيا.

(3) أي: نتيجة دليل الانسداد «هو الطريق و لو لم يصل أصلا»، بمعنى: أن المقدمات تنتج أن الشارع جعل طريقا لكنه غير معلوم و مشتبه بين الطرق التي بأيدينا، «فالإهمال فيها» أي: في النتيجة «يكون من الجهات» أي: الموارد و الأسباب و المراتب؛ لأنه لم يعلم - بعد الإهمال - خصوصية و تعيين بالنسبة إلى إحدى الجهات، و لا طريق إلى التعيين.

و كيف كان؛ فهذا الكلام من المصنف تعرض للالزام الوجه الثالث من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف، و هي كون النتيجة حجية الطريق إجمالا، يعني:

و لو لم يصل أصلا لا بنفسه و لا بطريقه.

و توضيح ما أفاده في ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 31» - أن النتيجة مهملة من الجهات الثلاث، و تتعين الوظيفة حينئذ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بالطريق؛ بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا إن لم يلزم منه محذور عقلا كاختلال النظام، أو شرعا كالعسر.

و إن لزم منه ذلك: فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل، بما يظن طريقته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار؛ و إلا فالمتعين الأخذ به كشفا.

و الوجه في تعيين الحكومة في صورة تساوي الظنون: أنه لا- سبيل لاستكشاف الطريق المنصوب، و المفروض: عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين المصير إلى الحكومة.

و بالجملة: فمع إمكان الاحتياط لا كشف و لا حكومة، و مع عدمه تتعين الحكومة؛ لفرض: عدم وصول الطريق المنصوب و لو بالواسطة.

و لا يخفى: أن ما أفاده المصنف «قدس سره» - من ابتناء إهمال النتيجة و تعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناء على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو



الجهات، ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور؛ وإلا (1) لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم (2) ودفع:

لعلك تقول: أن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة: أنه من مقدماته: انسداد باب العلمي أيضا.

=====

الطريق و لو لم يصل أصلا - تعريض بشيخنا الأعظم وغيره؛ إذ الظاهر من كلامه «قدس سره»: أن لازم القول بالكشف هو الإهمال، فيحتاج تعميم النتيجة حينئذ إلى الوجوه التي ذكرها للتعميم.

قال الشيخ: «أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت: أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبة، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه»، و ظاهره: أن الإهمال لازم للكشف وهو ملزوم له، و لم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثة عين و لا أثر في كلماتهم، فأورد المصنف على ذكر ذلك: بأن تعميم النتيجة بما ذكره على الاحتمال الأول: يتوجه التعيين بالوجهين الأولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناء على الاحتمال الثالث فقط، و لا يخفى: أن المصنف قد أوضح ذلك بعبارة وافية في حاشيته على الرسائل.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

«الجهات» الثلاث و هي: الأسباب و الموارد و المرتبة «و لا - محيص حينئذ» أي: حين كون الإهمال من جميع الجهات. «لو لم يكن بينها» أي: بين أطراف الاحتمال، و المراد بالأطراف: الطرق.

«متيقن الاعتبار»؛ إذ لو كان، كان هو الحجة دون غيره.

(1) أي: و إن لزم المحذور من الاحتياط فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل مطلقا.

## وهم و دفع

(2) و هذا الوهم إشكال على ما تقدم على الكشف من التفصيل بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين في الحجية و بين عدمه، فالنتيجة على الأول: جزئية، و على الثاني: كلية، فلا بد أولا: من تقريب هذا الإشكال، و ثانيا: من الجواب عنه.

لكنك غفلت (1) عن أن المراد (2): ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله (3) لأجل وأما تقريب الوهم - وهو الإشكال على التفصيل المزبور - فيقال: إنه لا مجال لدليل الانسداد مع وجود القدر المتيقن؛ إذ لو كان في الظنون ظن متيقن الاعتبار بمقدار واف لمنع ذلك عن دليل الانسداد من أصله، كيف؟ و من مقدماته انسداد باب العلمي بمعظم الأحكام، وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص.

=====

وعليه: فينهدم أساس الانسداد بناء على وجود المتيقن الوافي؛ لما عرفت من: أن العمدة هو انسداد باب العلمي، وعلى تقدير وجود الطريق المتيقن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقة - يفتح باب العلمي، فلا بد من رفع اليد إما عن هذا التفصيل يبقى الكلام على الانسداد سليما عن الإشكال، وإما من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح وهو خلف. هذا تمام الكلام في تقريب الوهم.

و أما الدفع: فحاصله: أن وجود القدر المتيقن إنما ينافي الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، وأما إذا كان القدر المتيقن مستندا إلى الانسداد ومعلولا له: فلا ينافيه؛ لا متناع أن يكون المعلول منافيا لعلته.

توضيح استناد القدر المتيقن إلى الانسداد: أن نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق. وهناك يقين آخر وهو القطع بالملازمة بين نصب الطريق، وبين كون الطريق المنسوب هو القدر المتيقن، وهذا اليقين وإن لم يكن مستندا إلى دليل الانسداد؛ لكن اليقين الأول مستند إليه وهو كاف في دخالته في حصول القدر المتيقن؛ لأن اليقين بأحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر، فاليقين بنصب الطريق شرعا - الذي هو نتيجة دليل الانسداد وأحد المتلازمين - دليل على حجية خبر العادل مثلا وهو الملازم الآخر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «أيضا» أي: كانسداد باب العلم، وضمير «مقدماته» راجع على دليل الانسداد.

(1) هذا دفع الإشكال، وقد تقدم توضيح ذلك.

(2) أي: المراد بقوله: فيما تقدم: «لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار...».

(3) أي: من قبل دليل الانسداد، يعني: أن اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحية دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه، ومن المعلوم: أن اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لا ينافي عليته أصلا.

اليقين (1) بأنه لو كان شيء حجة شرعا كان هذا الشيء حجة قطعا، بداهة: أن (2) الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر؛ لا الدليل على الملازمة.

=====

(1) تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد، يعني: أن الوجه في حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص كخبر العادل من دليل الانسداد هو أن دلالة دليل الانسداد - الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين - على الملازم الآخر وهو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة إنما هي بواسطة اليقين بالملازمة المزبورة، الذي هو واسطة ثبوتية للدلالة المذكورة، فقوله: «لأجل اليقين» معناه: لأجل اليقين بالملازمة.

الضمير في قوله «بأنه» للشأن يعني: لو كان طريق حجة شرعا كان خبر الثقة حجة قطعا، وهذه القضية هي تقريب الملازمة المذكورة، و منشأ القطع باعتباره غلبة مطابقته للواقع، فالمراد من «شيء» الفرد المنتشر من الطريق، و من «الشيء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلا، و التقييد بقوله: «شرعا» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجية الظن على نحو الكشف لا الحكومة.

(2) تعليل لكون المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبل دليل الانسداد، فهو في الحقيقة إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من أن الإشكال المزبور - وهو كون القدر المتيقن الوافي منافيا لدليل الانسداد، لفرض: انفتاح باب العلمي حينئذ - لم يندفع بما تقدم من أن اليقين بالاعتبار مستند إلى دليل الانسداد، و هو كاف في انسداد باب العلمي أي: الظن الخاص.

وجه عدم الاندفاع: أن القطع بحجية ظن وإن كان مستندا إلى دليل الانسداد؛ لكن اليقين بالملازمة بينه وبين حجية خبر العادل مثلا مستند إلى الخارج لا إلى دليل الانسداد، فيعود المحذور وهو عدم انسداد باب العلمي و الظن الخاص.

توضيح دفع التوهم - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 38» - أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلا على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور، أعني:

انفتاح باب العلمي؛ وذلك لأن دليل التلازم لا يثبت إلا الملازمة بين شيئين، و أما وجود نفس الشيين المتلازمين، أو وجود أحدهما: فيحتاج إلى دليل آخر.

وفي المقام نقول: إن الدليل على التلازم بين حجية طريق و حجية خصوص خبر العادل مثلا - كقوله: لو نصب الشارع طريقا لكان خبر العادل حجة - لا يستفاد منه إلا وجود العلقة بينهما واقعا، وأنه إذا ثبت أحدهما - وهو حجية الطريق - ثبت الآخر، أعني: حجية خبر العادل أيضا، و أما أن الطريق حجة فعلا؛ حتى يكون العادل حجة

فعلا لكونها لازمة لحجية الطريق: فلا يتكفله الدليل على التلازم المذكور؛ بل إنما يتكفله دليل الانسداد، وقد تقرر في محله: أن الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الآخر، وأما الدليل على أصل الملازمة بينهما: فلا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما.

و السرفيه واضح، فإن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أن قوله «عليه السلام»: في حديث «و إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت»<sup>(1)</sup> إنما يدل على أصل الملازمة بين التقصير و الإفطار، و لا يكون دليلا على ثبوت الإفطار فعلا؟ بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر، و هو الدليل على وجوب القصر، فإن دل على وجوبه دليل: ثبت فعلا و ثبت وجوب الإفطار كذلك أيضا بمقتضى الملازمة بينهما؛ و إلا لم يثبت لعدم ثبوت القصر، و لا تنافي بين عدم ثبوته فعلا - لعدم ثبوت القصر كذلك - و بين ثبوت الملازمة بينهما واقعا؛ لما عرفت من: عدم توقف صدق الشرطية على ثبوت طرفيها.

و بهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف «قدس سره» بقوله: «إنما هو الدليل...» الخ.

هو: أن الدليل على ثبوت الملازمة بين شيئين لا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، و كان هذا - أعني: تخيل أن ثبوت الملازمة دليل على ثبوت أحد المتلازمين - هو منشأ التوهم المزبور، فرعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافي بمجرد ثبوت الملازمة، مع قطع النظر عن دليل الانسداد.

و ليس كما توهم؛ بل المقصود حجية المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجية طريق ما، فلا بد أولا من ملاحظة دليل الانسداد ليثبت شرعا حجية طريق ما حتى تثبت - بمقتضى الملازمة - حجية المتيقن الاعتبار، و عليه: فالدليل على الملازمة ليس دليلا على حجية خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار؛ بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد؛ لأنه دليل على ملازمة و هو اعتبار طريق ما.

و بالجملة: فتيقن الاعتبار إنما نشأ من دليل الانسداد بضميمة دليل الملازمة.

و إن شئت قلت: حجية القدر المتيقن - كخبر العادل في المثال - مستندة إلى الملازمة،

ص: 24

1- الفقيه 1: 437/ ذيل ح 1269، تهذيب الأحكام 3: 22/ ذيل ح 551، الوسائل 8: 503/ ذيل ح 11291.

ثم لا- يخفى (1): أن الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب و دليل الملازمة مستند إلى الانسداد، فحجية القدر المتيقن مستندة إلى الانسداد.

=====

### طرق تعميم النتيجة على الكشف

طرق تعميم النتيجة على الكشف (1) هذا شروع من المصنف «قدس سره» في مناقشة المعمم الأول، و غرض المصنف فعلا: هو التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره». و من تقدم عليه؛ من جعل النتيجة بناء على الكشف مهملة بحسب الأسباب و الموارد و المرتبة، و تعميمها بحسب الموارد بالإجماع، بلا تفصيل بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام و غيره. و أما بحسب الأسباب و المرتبة: فقد نقلت عنهم طرق ثلاثة لتعميم النتيجة.

فلا بد أولا: من الإشارة إلى تلك الطرق، و ثانيا: من بيان مناقشة المصنف و إشكاله عليها. و قد أشار المصنف إلى المعمم الأول و الثالث دون المعمم الثاني، و نذكر جميع المعجمات الثلاثة قبل إشكال المصنف على الأول و الثالث منها.

فنقول: طرق تعميم النتيجة على الكشف هي ثلاثة:

الأول: أن الشيخ الأنصاري «قدس سره» لما اختار أن النتيجة على الكشف كلية بحسب الموارد، يعني بها: المسائل الفقهية، بدعوى: الإجماع القطعي على أن العمل بالظن لا- يفرق فيه بين أبواب الفقه، و أنها مهملة بحسب الأسباب و المرتبة - إلى أن قال - «و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم لبطان الترجيح بلا مرجح، و الإجماع على بطلان التخيير، و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله - إلى أن قال - فنقول: ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة.

الأول: كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة إلى الباقي، بمعنى: كونه واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقي للشك في حجيته.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فإنه في مقام دوران الأمر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره؛ إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع (1). انتهى مورد الحاجة من بعض عبارات الشيخ «قدس سره»، و تركنا

ص: 25

مناقشته على المرجحات الثلاثة رعاية للاختصار. هذا ما أشار إليه بقوله: «إن الظن باعتبار ظن بالخصوص».

أما الثاني من طرق التعميم فحاصله: أنهم اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة وإن كان هو الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتعدى إلى الموهوم؛ إلا إن الظنون التي هي مظنونة الاعتبار غير كافية إما بأنفسها بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحة، وإما لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منها، ووجود مخصصاتها ومقيداتهما وقرائن لمجازاتها في ظنون مشكوكة الاعتبار، فلا بد بمقتضى قاعدة الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول: من التعدي إلى ظنون مشكوكة الاعتبار، التي دلت على إرادة خلاف الظاهر من ظواهر ظنون مظنونة الاعتبار، فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار مما هو مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته، وقرائن لمجازاته، فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات التي هي مظنونة الاعتبار بالإجماع المركب؛ بل بالأولية القطعية؛ لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار: فالعمل بما ليس له معارض أولى، ثم يقال بعين ذلك كله في التعدي إلى موهوم الاعتبار أيضا طابق النعل بالنعل.

و أما المعمم الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «و أما تعميم النتيجة و حاصله: أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي الذي يقتضي الاحتياط.

و بالجملة: إن مقتضى قاعدة الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وإن كان هو وجوب العمل بالظن في الجملة إلا إنه إن لم يكن هناك قدر متيقن واف في الفقه وجب العمل بكل ظن، سواء كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه.

هذا تمام الكلام في طرق ثلاثة لتعميم النتيجة على الكشف.



و المصنف لم يتعرض إلى المرجح الأول في المقام، نعم؛ أشار إليه في ضمن كلماته السابقة بقوله: «لو لم يكن بينها ما هو المتيقن...» الخ، أو بقوله: «فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها...» الخ.

و أما المرجح الثاني - وهو كون بعض الظنون أقوى من بعض - فهو مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه، فلا يكون باطلا، وإليه أشار بقوله: «و من هنا ظهر حال القوة...» الخ.

و أما المرجح الثالث - وهو الظن باعتبار بعض الظنون كما أشار إليه بقوله: «أن الظن باعتبار ظن بالخصوص...» الخ.

فحاصل الكلام فيه: أنه مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق أو الواصل بنفسه؛ وإلا يلزم عدم الوصول، وهو خلف.

وقد تقدم منه: أنه على الطريق الواصل بنفسه لا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب، فالكل حجة لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، فإذا ادعي في المقام أن الظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار فقهرها تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية بحسب الأسباب لا كلية، بمعنى: أنه تختص الحجية بمتيقن الاعتبار دون غيره ولو من ناحية الانسداد، وكذلك في المرجح الثاني، فتكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية أيضا بحسب المرتبة لا كلية، بمعنى: أنه تختص الحجية بالمرتبة القوية من الظن دون غيرها.

هذا تمام الكلام في رد المعمم الأول.

و أما الرد على المعمم الثالث فحاصله: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق ولو لم يصل أصلا إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجة، ولو كان هي الطريق الواصل ولو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط. هذا هو الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني من الرد على المعمم الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «مع أن التعميم بذلك» أي بالعلم الإجمالي توضيح ذلك إن هذا التعميم لا- يوجب العمل إلا- بالطرق المثبتة للتكليف لموافققتها للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات؛ لأنها مع الشك في حجيتها لا تصلح للمؤمنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعات؛ إلا إذا

دليل الانسداد على تقرير الكشف، بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ: يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أو لا.

و احتمال (1) عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، كان هناك ناف من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل والإجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، حيث إن الحجة قامت على نفي التكليف، فتصلح للمؤمنية.

=====

وبهذا أجاب الشيخ الأنصاري عن المعمم الثالث، حيث قال (1): «و لكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة؛ لاحتمال وجوبها...»؛ كما في «منتهى الدراية ج 5، ص 49».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

و الضمير في «باعتباره» راجع على «ظن بالخصوص»، و الضمير في قوله: «فإنه» للشأن. «حينئذ» أي: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه. و الضمير في قوله:

«بكونه، وغيره» راجع إلى ظن بالخصوص كخبر العدل.

(1) إشارة إلى توهم، و هو: أن الظن باعتبار بعض الظنون - كالظن الحاصل من خبر العدل - لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصلة من أسباب آخر؛ إذ المفروض: إن الظن الخبري مثلا لم يكن بنفسه حجة لو لا دليل الانسداد؛ لعدم تمامية أدلة حجية الخبر؛ وإلا لكان باب العلمي مفتوحا، فدليل حجية الخبر ليس إلا دليل الانسداد، و من المعلوم: أن شأنه اعتبار الظن مطلقا من أي سبب حصل عدا ما نهى عنه كالمقياس؛ لا اعتبار خصوص الظن الخبري، و عليه: فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، و لا يوجب اختصاص الحجية بالظنون اعتباره.

قوله: «بالخصوص» يعني: من باب الظن الخاص لا بدليل الانسداد.

قوله: «لا- ينافي» خبر لقوله: «و احتمال» و دفع للتوهم، توضيحه: أنه لا منافاة بين احتمال عدم حجيته بالخصوص و بين القطع بحجيته بملاحظة دليل الانسداد؛ إذ المفروض: أن هذا الفرد الخاص واجد لمزية لم تكن في سائر الأفراد، و هذه المزية - و هي الظن بالاعتبار - توجب اليقين باعتباره.

ص: 28

ضرورة (1): أنه على الفرض (2) لا يحتمل أن يكون غير حجة (3) بلا نصب قرينة؛ ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه (4) من خصوصية الظن بالاعتبار.

وبالجملة: الأمر يدور (5) بين حجية الكل و حجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا (6) ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها (7) إلى هذا...

=====

قوله: «بملاحظة الانسداد» متعلق ب «القطع»، و ضمير «بحجته» راجع على «ظن بالخصوص».

(1) تعليل لقوله: «لا ينافي»، و حاصله: أنه مع فرض كون نتيجة دليل الانسداد نصب الطريق الواصل بنفسه لا يحتمل أن يكون غير الظن المظنون باعتباره حجة بدون القرينة؛ لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجة بدونها؛ لخصوصية الظن باعتباره. و ضمير «أنه» للشأن.

(2) و هو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه.

(3) أي: لا يحتمل حجية غير هذا الظن الخبري مثلا بلا نصب قرينة، أي: دليل يخصص الحجية به؛ لتساوي جميع الظنون في الحجية بدليل الانسداد، وقبح الترجيح بلا مرجح.

(4) تعليل لقوله: «و لكنه...»، و ضمير «فيه» راجع على «ظن بالخصوص»، و «من خصوصية» بيان للموصول.

(5) يعني: يدور الأمر - بملاحظة دليل الانسداد - بين حجية جميع الظنون فيكون الظن المظنون باعتباره حجة؛ لكونه من جملتها، و بين حجية خصوص الظن المظنون باعتباره - دون سائر الظنون - لكونه ذا مزية، و هي قيام الظن على اعتباره، فبدليل الانسداد يكون الظن المظنون باعتباره مقطوع الاعتبار؛ لكونه حجة على كلا التقديرين.

فالضمير المستتر في «فيكون» راجع على الظن المظنون باعتباره.

(6) أي: و من سيرورة ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن على اعتباره: ظهر حال الترجيح بالقوة، و صحة الاتكال عليها في تعيين الطريق و حاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبة إلى الشهرة الفتوائية مثلا أمكن الترجيح به؛ كالترجيح بالظن بالاعتبار؛ لصحة الاعتماد عليه في تعيين الطريق، فيكون الظن القوي لاشتماله على خصوصية القوة متيقن الاعتبار، و غيره مشكوك الاعتبار.

(7) أي: بالقوة و بناء على تثنية الضمير كما في بعض النسخ، فالضمير راجع على القوة و الظن بالاعتبار، و الصحيح هو تثنية الضمير؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 44».

الفرض (1)، وكان منع شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» عن الترجيح بهما (2) بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا، و بذلك (3) يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، و عليك بالتأمل التام.

=====

(1) أي: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، و هذا إشارة إلى ما وقع من الخلاف - في جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار و بالقوة - بين المحقق القمي و الفاضل النراقي و غيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم، و بين الشيخ المانع عن الترجيح بهما، فإنه «قدس سره» بعد بيان المرجحات المتقدمة ناقش فيه، فقال معترضا على الترجيح بالقوة: «إن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر... إلى أن قال: مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع؛ إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره؛ كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة... إلى أن قال: فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجهول...».

و قال معترضا على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «إن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة و الضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، و حينئذ: فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني...».

و المصنف «قدس سره» يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا، بأن يقال: إن مراد الشيخ المانع من الترجيح هو: عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل؛ و لو بطريقه أو حجية الطريق و لو لم يصل أصلا، و مقصود المجوزين هو: الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار و القوة معينين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون اعتباره، و الظن القوي على غيره من الظنون لم يكن الطريق واصلًا بنفسه، و هو خلاف الفرض.

(2) أي: بالظن بالاعتبار و بالقوة، أو بالقوة بناء على النسخة الثانية.

(3) أي: «و بالتوجيه الذي ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق...» الخ.

و قد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «و المصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا...» الخ.

و كيف كان؛ فقد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظن بالاعتبار و بالقوة إن تم فلازمه كون النتيجة معينة و هي جزئية؛ إذ المفروض: عدم حجية الظن

ثم لا يذهب عليك: أن الترجيح بها (1) إنما هو على تقدير كفاية الراجح (2)، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار (3) الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار (4)؛ بل الأحوال.

و أما تعميم النتيجة (5) بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه:

=====

الفاقد للمزية، وإن نوقش في الترجيح بهما - كما أفاده الشيخ الأعظم حيث ناقش في جميع المرجحات الثلاثة - كانت النتيجة كلية بمعنى حجية كل ظن، وهذا هو المراد بالتعميم.

(1) أي: بالقوة، وكان الأولى تثنية الضمير حتى يرجع إلى كل من الظن بالاعتبار والقوة؛ بأن يقال: «إن الترجيح بهما»؛ كما في بعض النسخ.

(2) بحيث يجوز الرجوع في غير مورد الراجح إلى الأصول النافية للتكليف من دون محذور، وأما على تقدير عدم كفاية الظن الراجح: فلا بد من التعدي عنه إلى غيره، فيكون عدم كفاية الظن الراجح معمما للنتيجة، وموجبا لحجية كل ظن، وهذا معنى قوله: «وإلا فلا بد من التعدي...» الخ.

و هذا أعني: عدم كفاية الظن الراجح هو: المعمم الثاني ذكره الشيخ الأعظم بقوله:

«الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه: بأن مقتضى القاعدة - بعد إهمال النتيجة - الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم التعدي إلى الموهوم؛ لكن الظنون المظنون اعتبارها غير كافية...» الخ.

(3) متعلق ب «التعدي»، و ضمير «غيره» راجع على الراجح.

(4) فبنظر يكفي مظنون الاعتبار، و بنظر آخر لا يكفي.

وبعبارة أخرى: ربما يكون الظن بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلًا بنظر شخص دون غيره، أو الظن الراجح كافيًا بنظر شخص دون نظر آخر؛ بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال أيضًا؛ بأن يكون شخص واحد يكفي عنده الظن الراجح بمعظم المسائل أو جميعها في حال، ولا يكفي في حال آخر، أو يكون الظن راجحًا في حال وغير راجح في حال آخر.

(5) هذا هو الطريق الثالث من طريق تعميم النتيجة، وقد ذكره الشيخ بقوله:

«الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا «طاب ثراه» من قاعدة الاشتغال، بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر

فهو (1) لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا.

مع إن التعميم بذلك (2) لا- يوجب العمل إلا- على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات (3)؛ إلا- فيما كان هناك ناف من جميع الأصناف (4)، ضرورة (5): إن متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن...». و حاصله: أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي.

=====

(1) أي: فتعميم النتيجة، وهذا جواب قوله: «و أما تعميم النتيجة»، وردّ للمعمم الثالث بوجهين: أحدهما: ما أفاده هنا وفي حاشية الرسائل من اختصاص هذا المعمم بما إذا كانت النتيجة بناء على الكشف الطريقي و لو لم يصل أصلا؛ إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجة، و لو كانت هي الطريق الواصل و لو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 48».

(2) أي: بالعلم الإجمالي، وهذا ثاني وجهي رد المعمم الثالث.

وجه عدم المنافاة: أن النافي ليس مقتضيا للعمل به؛ حتى يكون مزاحما للاحتياط في المسألة الفرعية من باب تراحم المقتضيين حتى يقدم الاحتياط في المسألة الفرعية، أعني:

ص: 32

الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا (1) لزم حيث (2) لا ينافيه كيف (3)؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه (4) إلا من باب الاحتياط؟...

=====

المثبت للتكليف، بأن يقال: إن الاحتياط في المسألة الفقهية يقتضي الفعل، و الاحتياط في المسألة الأصولية يقتضي الترك، فيتزاحم المقتضيان، و يقدم الأول أعني: الاحتياط في المسألة الفقهية.

وجه عدم المزاحمة: ما عرفت من: أن الحجة النافية لا ترفع حسن الاحتياط بالفعل، كما إذا قامت أمانة معتبرة على عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنها لا تزاحم حسن الاحتياط بفعالها؛ إذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبية، و هو باق في صورة قيام معلوم الحجة على نفي التكليف فضلا عن مشكوكها، و حيث كانت مطلوبية الاحتياط بالفعل باقية حتى بعد قيام الحجة النافية للتكليف جاز العمل بالنافية، مع بقاء حسن العمل بالمثبتة أيضا.

(1) ظرف للاحتياط في المسألة الفرعية، و الضمير المستتر في «لزم» راجع على الاحتياط، و ضمير «فيها» إلى النافيات، يعني: أنه إذا كان التكليف الإلزامي محتملا- في المسألة الفرعية لزم الاحتياط فيها؛ و إن قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط في الأقل و الأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع.

و وجه عدم اقتضاء النافيات: رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ما عرفته من:

أن النافيات لا تقتضي الترك و لا الأمن من العقوبة.

(2) تعليل لقوله: «لا يقتضي»، و الأولى إبداله ب «لأنه لا ينافيه» دفعا لاحتمال كونه ظرفا يعني: أن النافي للتكليف لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية كما عرفت توضيحه.

(3) أي: كيف ينافي مشكوك الاعتبار الاحتياط في المسألة الفرعية؟ و الحال أن النافي المعلوم اعتباره لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية، فغرضه من قوله: «كيف؟» هو: أن مشكوك الحجية ليس بأقوى من معلوم الحجية، فكما أن معلوم الاعتبار لا ينافي حسن الاحتياط بالفعل فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق أولى. و ضمير «فيها» راجع على المسألة الفرعية.

(4) بفتح الجيم أي: مقتضاه، و ضميره راجع على الموصول في «بما» المراد به النافي، و حاصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص

51» - أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام

=====

وإنما الخلاف في أن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، بمعنى: أن العقل يكشف جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد أم من باب الحكومة بمعنى: أن العقل بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم بحجية الظن حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح.

إذا عرفت معنى الكشف و الحكومة فنقول: أن غرض المصنف من هذا الفصل بيان أمرين: أحدهما: أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن من باب الكشف أم الحكومة؟

و ثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف و الحكومة من إهمال النتيجة و تعيينهما.

و كيف كان؛ فحاصل الكلام في المقام: إن مقتضى مقدمات الانسداد هل هو استكشاف كون الظن حال الانسداد طريقا منصوبا من قبل الشارع للوصول إلى التكاليف المعلومة بالإجمال، أو أن مقتضاها استقلال العقل في الحكم بحجية الظن حال الانسداد؛ كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح، و مختار المصنف هو: الحجية من باب الحكومة.

استدلال المصنف على الحكومة:

الحجة على نفي التكليف فكيف لا يجوز مع ما لا يجب الأخذ بمقتضاه إلا من باب الاحتياط لكونه مشكوك الاعتبار؟

(1) لعله إشارة إلى ضعف الجواب الثاني؛ لأن دليل الانسداد يقتضي حجية الطرق المثبتة للأحكام على ما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة المقدسة، و ليس حجية الطرق النافية للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر في الجواب الثاني، فالعمدة في الجواب عن المعمم الثالث هو الوجه الأول.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان معنى الكشف و الحكومة قبل بيان ما هو المقصود بالأصالة، - أعني: إهمال النتيجة و كليتها - فيقال: إنه لا ريب في أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا.

إن مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن شرعا من باب الكشف؛ بل تنتج حجية الظن عقلا من باب الحكومة؛ إذ بعد تمامية مقدمات الانسداد - و منها بطلان الاحتياط -



تصل النوبة إلى المقدمة الخامسة - وهي: قبح ترجيح المرجوح على الراجح، - المقتضية لتعين الإطاعة الظنية عقلا.

ومع هذا الحكم العقلي في مقام الإطاعة لا حاجة إلى حكم الشارع بحجية الظن.

فالمتحصل: أن النتيجة هي حجية الظن في مقام الإطاعة بمعنى: حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى من العبد بأزيد من الإطاعة الظنية، وعدم جواز اقتصار العبد على ما دون الإطاعة الظنية من الإطاعة الشككية والوهمية.

3 - توهم: إثبات حجية الظن شرعا بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى: أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا بقاعدة الملازمة: أن الشارع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضا؛ مدفوع: بأن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام - أعني: الإطاعة الظنية التي هي من مراتب الإطاعة - لأن الإطاعة غير قابلة للحكم المولوي، فلا تجري القاعدة فيها.

وجه عدم القابلية: أن الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى.

ثانيهما: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكوينيا، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعني: الإطاعة الظنية، ووجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعة الظنية تنحل إلى أمرين: أحدهما: عدم وجوب الإطاعة العلمية لعدم تمكن العبد منها فلا يجوز العقاب على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاقتصار بما دون الإطاعة الظنية. وشيء من هذين الأمرين لا يصلح أن يتعلق به الحكم المولوي؛ لأن الأول - أعني مطالبة الإطاعة الظنية وعدم المؤاخذه على تركها - من أفعال الشارع، وفعل الشارع لا يكون موردا لحكمه، فالحكم بقبح المؤاخذه على الترك هو من العقل لا من الشارع.

وأما الثاني: فلأنه وإن كان قابلا لحكم الشرع في نفسه من جهة أن الإطاعة الظنية أو الشككية والوهمية من العبد؛ لكن لا يترتب على تعلق الحكم به شرعا فائدة لم يكن أيضا قابلا للحكم المولوي؛ لأن الفائدة - وهو إيجاد الداعي في نفس العبد إلى العمل - حاصل بحكم العقل، فلا يكون إيجاد الداعي من الشارع بالأمر إلا طلب الحاصل المحال.

نعم؛ لا بأس بأن يكون حكم الشارع إرشادا إلى ما حكم به العقل.

أما توهم: عدم قابلية الإطاعة الظنية للحكم الظنية للمولوي إنما هو فيما إذا لوحظ الظن طريقا لإحراز الواقع. و أما إذا لوحظ الظن موضوعيا؛ بحيث يترتب الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته، مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية:

أما عدم الإهمال بحسب الموارد - أعني: المسائل الفقهية - فلأن المتيقن من حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية هو: ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به؛ إذ لو كان كذلك - كما في النفوس و الأعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت النتيجة جزئية معينة أيضا لا مهملة.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي حجية خصوص الظن الاطمئنانى إن كان وافيا؛ و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية.

فالمتحصل: أن النتيجة بحسب المرتبة أيضا معينة جزئية؛ لا أنها مهمة. هذا تمام الكلام على الحكومة.

6 - أما على تقرير الكشف: فتختلف النتيجة من حيث الإهمال والتعيين باختلاف الوجوه المتصورة في نصب الطريق الظني، وهي ثلاثة:

الوجه الأول: أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى: كون المقدمات الجارية في الأحكام موجبة للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً واصلًا بنفسه، فلا حاجة في تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجارية في نفس الأحكام.

الوجه الثاني: أن المنصوب هو الطريق الواصل بطريقه، بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً إلى الأحكام؛ ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بتعيينه كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه.

الوجه الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا، بمعنى:

كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام، ولو لم يصل إلينا، ولم يتعين لنا لا بنفسه ولا بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جارٍ في نفس الطريق.

إذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فاعلم: أنه لا إهمال في النتيجة على الوجه الأول بحسب الأسباب، وهي إما كلية وإما جزئية.

أما الأول: فهو ما إذا لم يكن بينها ما هو متيقن الاعتبار، أو كان ولكن لم يف بمعظم الفقه، فحينئذ: تكون النتيجة هي حجية الظن الحاصل من أي سبب؛ عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس.

وأما الثاني: فهو ما إذا كان بين الأسباب متيقن الاعتبار، كخبر العادل مثلاً؛ وعلى كلا التقديرين: تكون النتيجة معينة غير مهمة. وكذلك تكون النتيجة كلية معينة بحسب الموارد.

وأما بحسب المرتبة: فالنتيجة مهمة؛ لاحتمال كون الطريق المنصوب هو خصوص الظن الاطميناني، ومع هذا الاحتمال يتردد الطريق المنصوب بين مطلق الظن والظن الاطميناني، فتكون النتيجة مهمة.

وأما على الوجه الثاني: فلا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب لو لم يكن بينها تفاوت، أو لم يكن هناك إلا سبب واحد.

و أما على تقدير التفاوت بينها: فلا بد من الأخذ بما هو متيقن الاعتبار، ولا إهمال فيها.

و أما بحسب الموارد: فهي عامة بالنسبة إلى الموارد؛ كالطريق الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبة: فهي مهملة؛ لما تقدم في الطريق بنفسه من احتمال حجية خصوص الظن الاطميناني، أو التعدي منه إلى غيره إذا لم يكن وافيًا. و أما على الوجه الثالث: فالنتيجة مهملة من جميع الجهات، أعني: الأسباب و الموارد و المرتبة.

- توهم: الإشكال على التفصيل - بين وجود القدر المتيقن وغيره، بمعنى: أن تكون النتيجة كلية على الأول و جزئية على الثاني، بتقريب: أنه لا مجال لدليل الانسداد مع القدر المتيقن؛ لكونه مستلزما لافتتاح باب العلمي. و عليه: فينهدم أساس الانسداد؛ إذ العمدة هو انسداد باب العلمي، فلا بد من رفع اليد عن هذا التفصيل المذكور - مدفوع بأن وجود القدر المتيقن مستند إلى الانسداد و معلول له، فلا ينافيه لامتناع أن يكون المعلول منافيا لعلته.

8 - قد أشار المصنف إلى طريقتين من طرق تعميم النتيجة على الكشف ثم أورد عليهما.

الأول: كون بعض الظنون متيقن الاعتبار، بمعنى: كونه واجب العمل على كل تقدير فيؤخذ به، و يطرح غيره للشك في حجيته.

أما الطريق الأول: فحاصله: عدم المرجح بحسب الموارد؛ إذ ليس هناك مرجح لبعضها على بعض؛ لأن ما يصلح أن يكون مرجحا أحد أمور:

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين العمل به.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فهو أولى من غيره فيؤخذ به؛ لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع.

و حاصل إيراد المصنف: أن هذا المعمم مبني على بطلان المرجحات الثلاثة، فيكون باطلا مع صحة المرجحات المذكورة كلاً أو بعضاً.

أما الطريق الثاني: فهو التعميم بقاعدة الاحتياط، و مقتضاها هو: الأخذ بجميع أطراف العلم الإجمالي.

و حاصل إيراد المصنف عليه: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي الطريق و لو لم يصل أصلاً؛ إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان

الجميع حجة. ولو كانت هي الطريق الواصل ولو بطريقه: أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط. هذا مع أن هذا التعميم لا يوجب العمل إلا بالطرق المثبتة للتكليف لموافقتها للاحتياط، دون الطرق النافية لأنها مع الشك في حجيتها لا- تصلح للمؤمّنية، فلا- يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات إلا إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف.

9- رأي المصنف «قدس سره»:

1- إن حجية الظن على فرض تمامية مقدمات الانسداد إنما هي من باب الحكومة لا من باب الكشف.

2- عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة؛ لا من حيث الأسباب و لا الموارد و لا المرتبة.

ص: 39



قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس (1) عن عموم نتيجة دليل الانسداد

=====

### فصل إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

الثاني: استقلال العقل بكون الظن في حال الانسداد كالعلم - في حال الانفتاح - مناطا للإطاعة والمعصية.

الثالث: أن القياس مفيد للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

(1) وقبل الخوض في الإشكال ينبغي بيان ما هو مورد للإشكال، فنقول: إنه قد عرفت احتمالين في نتيجة مقدمات الانسداد، وهما حجبة الظن من باب الحكومة أو الكشف، فمورد الإشكال هو خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجبة الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومة؛ إذ لا إشكال في خروجه بناء على الكشف؛ إذ المفروض: أن حجبة الظن حينئذ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجبة لبعض الظن، ونفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره.

وعليه: فالعقل لا يستكشف حينئذ عن حجبة ظن نهى الشارع عنه كالقياس، فلا يكون الظن القياسي طريقاً منصوباً من قبل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها؛ بل الحجة هو ما عدها من الظنون.

وكيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: بيان خروج الظن القياسي من عموم حجبة الظن بدليل الانسداد على الحكومة لا على الكشف.

وأما توضيح الإشكال: فيتوقف على مقدمة وهي أمور:

الأول: بيان الفرق بين الأحكام العقلية وبين غيرها، وهو: أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، فلا يصح أن يقال: إن العقل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين إلا في مورد فلان. هذا بخلاف غيرها من الأحكام غير العقلية، حيث يصح أن يقال: إن شرب الخمر حرام شرعاً إلا إذا كان لأجل التداوي. وكل فاعل مرفوع إلا الفاعل في «و كفى بالله شهيداً».

بتقرير الحكومة، و تقريره (1) على ما في الرسائل (2): أنه كيف يجامع حكم العقل الخامس: أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون؛ لما هو المعروف من: أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد. فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن أصلاً؛ لاحتمال النهي عن غير الظن القياسي من الظنون أيضاً.

=====

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أنه يمكن أن يقال في توضيح الإشكال: إنه مع استقلال العقل بكون مطلق الظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح مناطاً للإطاعة والعصيان - كما هو مقتضى الأمر الثاني - كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن - وهو القياس - مع أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص - كما هو مقتضى الأمر الأول؟ إذ لو صح هذا المنع لزم أحد محذورين:

الأول: التخصيص في حكم العقل وهو باطل.

الثاني: الخلف بتقريب: أنه لو صح منع الشارع عن الظن القياسي لصح منعه عن غيره من الظنون أيضاً؛ بمقتضى وحدة حكم الأمثال في الجواز والمنع، و مع قيام احتمال المنع عن غير الظن القياسي لا يستقل العقل بحجية الظن أصلاً وهو الخلف؛ لأنه على خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

و كيف كان؛ فالحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد ينافي استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حال الانسداد، و قد فرضنا استقلاله بها كذلك.

هذا غاية ما يمكن أن يقال: في توضيح إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بالقطع» متعلق بالإشكال، و الباء للسببية، يعني: أن الإشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(1) أي: تقرير الإشكال، و المستفاد من هذا التقرير: أمور تقدم ذكرها في المقدمة لتوضيح الإشكال.

(2) للشيخ الأنصاري «قدس سره»، و هذا الإشكال إنما هو على تقرير الحكومة.

فحاصل ما أفاده الشيخ في تقرير الإشكال: أنه كيف يخرج عن تحت عمومه؟ مع أن حكم العقل مما لا يقبل التخصيص ورفع حكمه عن موضوعه مما لا يمكن إلا إذا



بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية، ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز (1) الشارع العمل به؟ فإن المنع (2) عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى (3) في غير القياس، فلا يكون (4) العقل مستقلا (5)؛ إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك (1) انتفى الموضوع، فينتفى الحكم بانتفائه، والسر في عدم جواز تخصيص حكم العقل هو لزوم التناقض؛ بتقريب: أن العقل إذا حكم حكما عاما بنحو يشمل هذا الفرد بعينه، ثم خصصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص.

=====

وهذا بخلاف التخصيص في العمومات اللفظية، فإن التناقض فيها صوري لا جدي، وحكم العقل ليس من قبيل اللفظ كي يعقل فيه التناقض.

قوله: «حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية» إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المقدمة. وضمير «عنه» راجع على الظن. يعني: فلا يجوز للأمر - وهو الشارع - مطالبة العبد بأكثر من الإطاعة الظنية، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشككية والوهمية.

قوله: «ومع ذلك» إشارة إلى الأمر الثالث. أي ومع كون الظن مناطا للإطاعة والمعصية «يحصل الظن من القياس...».

(1) إشارة إلى الأمر الرابع، وهذه الجملة في موضع المفعول لقوله: «كيف يجامع» فالأولى أن يقال: «كيف يجتمع حكم العقل... مع نهى الشارع عن العمل به...؟».

على الشارع؛ إذ (2) احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا (3) من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص (1). انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال (4) بعد وضوح كون حكم العقل بذلك

=====

(1) هذا إشارة إلى النهي يعني: ولا دفع لاحتمال نهى الشارع عن أمانة مثل ما نهى عن القياس إلا فيح النهي عليه الموجب لامتناعه حال الانسداد فإن احتمال صدور أمر ممكن ذاتا عن الحكيم من قبيل مؤاخذه من لا ذنب له ونحوه؛ مما لا يرتفع إلا بقبحه عليه، فيستحيل صدوره منه ووقوعه في الخارج.

(2) تعليل لانهصار دافع احتمال النهي في قبحه على الشارع؛ لأنه الموجب لامتناعه.

(3) إشارة إلى الأمر الأول من الأمور المذكورة في المقدمة، يعني: وحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على الحكومة من أفراد القاعدة الكلية وهي: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

(4) هذا إشارة إلى جواب إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد.

توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن الإشكال المذكور بتقرير الحكومة: يتوقف على مقدمة وهي إن للعقل حكيمين: أحدهما: تنجيزي والآخر تعليقي، وهو ما يكون حكم العقل معلقا على عدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع الحكم العقل بحجية مطلق الظن، فينتفي حكمه حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصيص لا من باب التخصيص، بمعنى: بقاء موضوع حكمه مع ارتفاع حكمه حتى يقال: إن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن خروج الظن القياسي شرعا لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليقا لا تنجيزيا، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليقي؛ لأن حكم العقل في كيفية الإطاعة لما كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصبا و ردعا، فإذا أمر بالعمل بطريق لا يفيد الظن فلا إشكال في عدم حكم العقل بقبح الأخذ به مع حكمه بالقبح في صورة عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلقا على عدم

ص: 44

معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا.

بداية (1): أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمي، فلا موضع لحكمه مع أحدهما (2)، و النهي (3) عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء؛ بل نصب الشارع فكذلك يكون معلقا على عدم ردعه عن ظن، فلا منافاة بين خروج بعض الظنون - لنهي الشارع عنه - و بين استقلال العقل باعتبار الظن في حال الانسداد.

=====

فالمتحصل: أن خلاصة القول في جواب الإشكال أن يقال: إن حكم العقل بلزوم اتباع الظن في حال الانسداد ليس إلا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعا، فلا مجال له مع المنع.

و المشار إليه في قوله: «بذلك» هو: اعتبار الظن بدليل الانسداد، فمعنى العبارة: أن حكم العقل «بذلك» أي: باعتبار الظن بدليل الانسداد يكون «معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا».

و ضمير «حكمه» راجع على العقل، و ضمير «به» إلى اعتبار الظن.

و أما تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن كالقياس: فلا مجال له؛ لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

و «كان» في قوله: «فيما كان» تامة بمعنى: وجد، يعني: و بعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورة نصب الشارع طريقا؛ و لو كان ذلك الطريق أصلا.

(1) تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقا.

(2) أي: فلا موضع لحكم العقل بحجية الظن مع وجود العلم أو العلمي.

(3) يعني: أن حكم العقل معلق على عدم الردع كتعليقه على عدم النصب.

و هذا الكلام إشارة إلى وهم و دفعه، فلا بد من توضيح الوهم قبل الدفع.

و توضيحه: أن تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقا في محله، حيث إن النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد، و يوجب انفتاحه.

و حاصل الدفع: الذي أشار إليه بقوله: - «ليس إلا...» الخ - أن النهي عن ظن ناش عن سبب خاص كالقياس ليس إلا كنصب طريق، حيث إنه بعد النهي عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمنا؛ بل يمكن أن يقال: إن النهي عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعي حتى لا تقوت مصلحته، فعليه: يكون النهي عن

هو (1) يستلزمه فيما كان في مورد (2) أصل شرعي، فلا يكون (3) نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه؛ بل به (4) يرتفع موضوعه. وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر (5) بما لا يفيد، و كما لا حكومة معه (6) للعقل لا حكومة له معه، و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

=====

نصب طريق في إناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه.

(1) أي: بل النهي عن ظن يستلزم نصب طريق.

(2) الضمير راجع على الموصول في «فيما» المراد به الواقعة التي ليست من دوران الأمر بين المحذورين، و أما فيه فلا أصل شرعي؛ لأنه فاعل تكويننا أو تارك كذلك.

(3) هذا نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجية الظن تعليلي، يعني: بعد ما كان حكمه معلقا على ما ذكر، فلو نهى الشارع عن بعض الظنون لم يكن ذلك رافعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يستشكل فيه بعدم تعقل التخصيص في الأحكام العقلية؛ بل يكون رافعا لموضوع حكمه، فضمير «نهيه» راجع على الشارع، و ضمير «عنه» إلى الظن الحاصل من القياس مثلا، و ضمير «لحكمه» راجع على العقل، و ضمير «موضوعه» إلى «حكمه».

(4) أي بل بالنهي الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصصا لا تخصيصا حتى يكون محالا.

(5) خبر «و ليس» و الضمير البارز في «لا يفيد» راجع على الظن، و المستتر راجع على الموصول في «بما» المراد به السبب و الطريق، يعني: أنه لا فرق في عدم استقلال في الحكم - لعدم بقاء موضوع حكمه - بين الأمر بشيء لا يفيد الظن؛ كالأمر باتباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلا عن الاطمئنان، و بين النهي عما يفيد الظن كالقياس؛ لما عرفت من: كون حكم العقل في باب الإطاعة معلقا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص إلى الإطاعة؛ و إلا سقط ذلك الطريق عن الحجية العقلية.

(6) أي: مع الأمر «للعقل» بمعنى: أنه كما ليس للعقل أن يقول: حيث لم يحدث الظن فلا تكليف، فكذلك لا حكومة للعقل مع النهي عن ظن خاص، فليس له أن يقول: حيث حدث الظن وجب الاتباع.

و الحاصل: كما أنه ليس للعقل الحكم بعدم حجية ما لا يفيد الظن إذا أمر الشارع باتباعه كذلك ليس له الحكم بحجية ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن اتباعه.

نعم (1)؛ لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه، بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق، غاية الأمر: تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت (2) في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة؛ ولكن من الواضح، أنه لا دخل

=====

(1) استدراك على قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

و غرضه: أن الإشكال في النهي عن القياس يكون من جهتين:

الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنية، وقد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس؛ إذ لو فرض إصابته للواقع لم يصح النهي عنه؛ لأنه موجب لفوات الواقع.

و غرضه: أن إشكال المحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة. وارد في النهي عن القياس؛ كوروده في الأمر بالطريق، وقد عرفت توضيح ذلك. و المراد بالمحاذير في قوله: «لمحاذيره هي المحاذير الخطائية و الملاكية كما عرفت.

(2) خبر «تلك المحاذير»، و الجملة خبر «غاية الأمر»، و «في مورد الإصابة» خبر

=====

«كانت»، و الأولى سوق العبارة هكذا: «غاية الأمر: أن تلك المحاذير التي كانت في صورة خطأ الطريق المنسوب تكون في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة مثلا: إذا أدى القياس إلى وجوب شيء، و هو واجب واقعا، فإنه يجتمع مصلحة الواقع مع المفسدة المفروضة في العمل بالقياس.

و كيف كان؛ فحاصل الإشكال - على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 182» - أن يقال: كيف يصح للشارع النهي عن الظن، و الحال أن الظن قد يصادف الواقع؟ فلو صادف الظن القياسي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الواقع - بأن كان الدعاء واجبا واقعا - كان نهى الشارع عن العمل بهذا الظن تقويتا للواقع. و هذا الإشكال لا يرتبط بالظن القياسي فقط؛ بل هو جار في مطلق المنع عن الظن سواء كان قياسا أم لا.

و هذا الإشكال في باب النهي عن الظن يشبه إشكال ابن قبة في باب جعل الحجية للطرق الظنية مثل خبر الواحد بأنه كيف يمكن للشارع أن يجعل الطريق الظني حجة، مع أنه قد يخالف الواقع؟ فلو قال الشارع بحجية خبر الواحد، و أدى الخبر إلى عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - و كان الدعاء واجبا واقعا - كان جعل الحجية لخبر الواحد مفوتا للواقع، فكما أن نصب الطريق موجب للإشكال في صورة المخالفة للواقع، كذلك النهي عن الظن موجب للإشكال في صورة الموافقة للواقع.

و الحاصل: أن إشكال الأمر يختص بصورة الخطأ، و إشكال النهي يختص بصورة الإصابة. هذا حاصل الإشكال في المنع عن الظن، «و لكن من الواضح: أنه لا دخل لذلك» الإشكال المتقدم في الطرق - و هو المحذور الخطابي و الملاكي - في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة؛ بل هو إشكال عام متوجه على منع الشارع عن العمل بالظن.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: لا دخل للإشكال المتقدم في الطرق - و هو المحذور الخطابي و الملاكي - في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة؛ و ذلك لأن إشكال خروج القياس إشكال في صحة النهي عنه من ناحية حكم العقل المنافي لهذا النهي؛ لا من ناحية صحة النهي في نفسه؛ و من المعلوم: أن اختلاف الجهتين واضح، فلا يرتبط إحداهما بالأخرى؛ لأن تصحيح النهي من الجهة الأولى - و هي حكم العقل

بخروج (1) القياس، ضرورة: أنه (2) بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة (3) قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل (4)، وقد عرفت (5): أنه بمكان من الفساد.

و استلزام (6) إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى قد اختفى علينا، وإن بحجية الظن مطلقاً أو معلقاً على عدم نهى الشارع - لا يعني عن تصحيحه بلحاظ الجهة الثانية وهي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

=====

(1) متعلق بالإشكال.

(2) الضمير للشأن، وهذا تعليل لعدم دخل إشكال النهي في نفسه في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس؛ لأن هذا الإشكال إنما يكون بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه.

(3) يعني: مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن، و ضمير «عنه» راجع على القياس.

(4) بما تقدم تقريره عن «الرسائل»، و «بملاحظة» متعلق ب «أشكال».

(5) في قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

(6) غرضه من هذا الكلام: دفع ما ذكره الشيخ «قدس سره» في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...».

و توضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أمانة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافياً، و مع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها كأولوية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، و عدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه؛ بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأمانة من سائر الأمارات الوافية بالفقه.

و أما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية: فباب احتمال النهي عنها منسد؛ لما تقدم من اهتمام الشارع بالأحكام، و قبح تفويتها بلا تدارك، و عدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذ.

و بالجملة: ففي الصورة الأولى و إن كان احتمال النهي عن بعض الأمارات موجوداً؛ لكنه لا يضر بحكم العقل بحجية غيرها، و في الصورة الثانية باب الاحتمال منسد؛ لما عرفت من اهتمام الشارع بالأحكام.

و المتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل

كان (1) موجبا لعدم استقلال العقل إلا إنه يكون (2) بالإضافة إلى تلك الأمانة (3) لو كان غيرها (4) مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية؛ وإلا (5) فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض (6) استقلال العقل، ضرورة (7): عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس (8) حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح: لا يكاد يخفى على أحد فساده؛ لوضوح: أنه مع بحجية الظن، إما للوفاء بالفقه، وإما لاهتمام الشارع بها.

=====

قوله: «لا احتمال المنع» متعلق ب «و استلزام».

(1) خير «و استلزام» يعني: وإن كان الاستلزام موجبا لعدم استقلال العقل، وضمير «اختفى» راجع على المنع.

(2) الضمير المستتر فيه وضمير «أنه» راجعان على عدم استقلال العقل بحجية الظن.

(3) أي: التي احتمل المنع عنها كأولوية الظنية.

(4) أي: غير تلك الأمانة التي يحتمل المنع عنها، فكلمة «غيرها» اسم «كان» و «بمقدار الكفاية» خبره، و «مما» بيان ل «غيرها»، يعني: لو كان غير الأمانة التي يحتمل المنع عنها وافيا بالأحكام؛ كخبر الواحد و الإجماع المنقول و الشهرة الفتوائية، فإنه لا يستقل العقل حينئذ باعتبار مثل الأولوية الظنية مما يحتمل المنع عنه، و لا مانع من عدم استقلال العقل بحجيته حينئذ مع وفاء غيرها مما لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

(5) يعني: وإن لم يكن غير تلك الأمانة المحتمل فيها المنع كافيا: فلا مجال لاحتمال المنع في تلك الأمانة التي يحتمل النهي عنها؛ و ذلك للاهتمام.

(6) متعلق ب «لا- مجال»، ووجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالأحكام، و عدم كفاية سائر الظنون مما لا يحتمل المنع عنه يوجبان استقلال العقل بحجية الظن المحتمل منعه.

(7) تعليل لقوله: «فلا مجال» يعني: أن احتمال المنع مناف لاستقلال العقل؛ لوضوح:

أنه مع احتمال المنع لا- يحرز جميع ما له دخل في موضوع حكمه، و من المعلوم: أن عدم المانع مما له دخل في ذلك، فلا يحكم العقل إلا بعد إحرازه، كما هو واضح.

(8) الغرض منه: دفع ما ذكره الشيخ «قدس سره»، في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجمع حكم العقل». و حاصل ما ذكره: قياس حجية الظن في حال الانسداد على حجية العلم في حال الانفتاح، فكما إن حكم العقل باعتبار العلم حال



الفارق، ضرورة (1): أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال (2) بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بدهاءة (3): انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع الانفتاح لا- يقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجية الظن حال الانسداد غير قابل للتخصيص؛ لمنافاته لما استقل به العقل.

=====

وقد دفعه المصنف بما حاصله: أن هذا القياس مع الفارق؛ لأن حكم العقل في العلم تنجيزي، وفي الظن تعليقي بالتقريب المتقدم.

قوله: «على حكمه» متعلق بـ «وقياس»، وضمير «حكمه» راجع على العقل. والمراد بـ «هذا الحال»: حال الانسداد أي: انسداد باب العلم والعلمي، وضمير «لها» راجع على الإطاعة.

قوله: «لا يكاد» خبر «وقياس» ودفع له، وضمير «فساده» راجع على القياس.

قوله: «لوضوح» تعليل لفساد قياس الظن على العلم، وضمير أنه راجع على القياس، يعني: أن قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياس مع الفارق.

(1) تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، وضمير «حكمه» راجع على العقل، وضمير «فيه» إلى الظن.

(2) غرضه: أنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس، المفروض إفادته للظن مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق؛ إذ كما يكون النهي منافياً لحكم العقل و موجبا لارتقاعه، كذلك الأمر، فإن العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن؛ لكنه فيما إذا لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد الظن، فلو أمر بالعمل بما لا يفيد: لم يحكم العقل بقبحه، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب والردع، لأن حكمه معلق على عدم النصب والردع.

والحاصل: أن نصب الطريق والنهي عنه من واد واحد في أن حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس كما عرفت.

(3) بيان لوجه اشتراك الإشكال بين الأمر بطريق غير مفيد للظن كاليد والسوق، وبين النهي عن مثل القياس، فيقال في تقريب الإشكال: كيف يأمر الشارع بالعمل بما يفيد الظن كاليد والسوق، فإنهما أمارتان اعتبرهما الشارع وإن لم يفيدا الظن مع حكم العقل باعتبار الظن فقد وقبح العمل بما لا يفيد؟ و حكم العقل غير قابل للتخصيص.

أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك (1)، وليس (2) إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب (3)، و معه لا حكم له، كما هو كذلك (4) مع النهي عن بعض أفراد الظن. فتدبر جيدا.

وقد اتقدح بذلك (5): أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة: بأن (6) المنع عن

=====

(1) أي: بالأمر بطريق لا يفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريق لا يفيد الظن، مع استقلال العقل بعدم كفاية الإطاعة بما دون الظن ؟

(2) أي: وليس عدم الإشكال في مورد الأمر بالطريق إلا لأجل أن حكم العقل بالظن معلق على عدم نصب الشارع طريقا خاصا و لو لم يفد الظن، و عليه: فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقا أيضا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص كالقياس في المقام، و ضمير «معه» راجع على النصب و «له» العقل.

(3) أي: عدم نصب الشارع، فإذا نصب الشارع لم يكن للعقل حكم أصلا؛ لانتفاء موضوعه، إذ موضوعه فيما لم يكن هناك علم و لا علمي، و من المعلوم: أن مع النصب يوجد العلمي.

(4) أي: كما أن حكم العقل معلق مع النهي عن بعض الظنون.

هذا تمام الكلام في جواب المصنف عن إشكال خروج القياس، و قد أجاب الشيخ «قدس سره» عن الإشكال بجوابين آخرين، جعلهما سادس الأجوبة و سابعها، و قد أشار المصنف إليهما و إلى غيرهما من الوجوه المذكورة لدفع الإشكال و المناقشة فيها.

(5) أي: بما ذكرناه من أن إشكال القياس إنما هو بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه، فتصحیح النهي بأحد الوجوه الآتية لا يرفع إشكال خروجه عن نتيجة دليل الانسداد بملاحظة حكم العقل، فإن هذين الجوابين اللذين ذكرهما الشيخ «قدس سره» يدفعان الإشكال من الجهة الأولى دون الثانية، و هي بملاحظة حكم العقل، و على هذا فلا ربط لهما بالإشكال من الجهة التي نحن فيها.

(6) هذا هو الوجه السابع الذي اختاره الشيخ «قدس سره» في دفع الإشكال حيث قال: «الوجه السابع هو: أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع، كما يشهد به قوله «أن السنة إذا قيست محق الدين» (1)، و قوله: «كان ما يفسده

ص: 52

القياس لأجل كونه غالب المخالفة، وأخرى (1): بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة؛ وذلك (2) لبداهة: أنه إنما يشكل بخروجه أكثر مما يصلحه» (1) وقوله: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله» (2)، وغير ذلك (3).

=====

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة، فإذا كشف الشارع عن حال القياس، وتبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه... الخ.

(1) وهو الوجه السادس الذي أفاده الشيخ، ولكن أورد عليه بعد ذلك حيث قال:

«إن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابلة حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانفتاح...» (4) الخ.

وحاصل هذين الوجهين: أن العقل إنما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، وعدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة، وكونه غالب الإيصال إليه؛ لأجل استيفاء مصلحته، فإذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالباً، أو أن المفسدة المترتبة على الأخذ به أكثر من مصلحته: فلا محالة يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصاً لحكمه بلزوم مراعاة الظن.

(2) أي: وذلك الذي ذكرنا من أنه لا وقع لهذين الجوابين، «لبداهة» أن الجوابين يفيدان صحة النهي عن القياس، وأنه إنما نهى عنه - مع أن النهي مفوت لمصلحة الواقع - لكونه كثير المخالفة، أو لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع المحرزة بسببه.

أما الجواب عن إشكال أنه كيف يمنع عنه في حال الانسداد الذي يحكم العقل بحجية مطلق الظن فيه؟ فليس هذان الجوابان دافعين عنه.

وإن شئت قلت: إن الإشكال في صحة النهي عن القياس من جهتين من حيث نفسه، ومن حيث منافاته لحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد، وهذان الجوابان

ص: 53

1- عوالي اللآلي 4: 22/6، مستدرک الوسائل 17: 21247/248.

2- الوارد في كتب الحديث: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»: المحاسن 2: 300 / ذيل ح 5، الوسائل 27: 192 / ذيل ح 33572. أو «ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه»: تفسير العياشي 1: 2/11، الوسائل 27: 33605/204.

3- فرائد الأصول 1: 529.

4- فرائد الأصول 1: 528.

بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة (1) حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك (2) في الذب عن الإشكال في صحته (3) بهذا اللحاظ، فافهم (4) فإنه لا يخلو عن دقة.

=====

إنما يدفعان الإشكال من الجهة الأولى، أما الجهة الثانية: فلا ربط لهذين الجوابين بها.

و كيف كان؛ فقلوه: «لبداهة» تعليل لقلوه: «لا وقع للجواب».

و توضيح ذلك بعد مقدمة و هي: أن إشكال النهي عن العمل بالقياس يقع في جهتين:

الأولى: في صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانية: في صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناء على الحكومة، وأنه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن، مع فرض استقلاله في حكمه؟

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه من المعلوم: أن الوجهين المتقدمين عن الشيخ «قدس سره» يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، و لا يصححانه باعتبار الجهة الثانية، يعني: حتى مع استقلال العقل بحجية الظن حال الانسداد.

(1) متعلق ب «يشكل» أي: يشكل خروج القياس «بملاحظة حكم العقل...» الخ.

و ضمير «أنه» للشأن، و ضميرا «بخروجه، عنه» راجعان على القياس.

(2) أي: في نفسه يعني: لا يجدي صحة المنع عن القياس «كذلك» أي في نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفة للواقع، أو لأن في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع عند الإصابة في دفع الإشكال عن صحة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن، و الظرف متعلق ب «يجدي»، و قد مر غير مرة: أن الصواب في ذب الإشكال هو:

كون حكم العقل بحجة الظن الانسدادي معلق على عدم نهى الشارع عن ظن خاص كالقياس.

(3) أي: صحة المنع «بهذا اللحاظ»، أي: لحاظ حكم العقل في حال الانسداد.

(4) لعله إشارة إلى أن الجوابين صحيحان حتى بالنسبة إلى إشكال خروج الظن القياسي عن حكم العقل في حال الانسداد؛ لأن العقل إنما يحكم بحجية الظن في حال الانسداد؛ لما يرى من قربه إلى الواقع بدون مفسدة، فإذا استكشف - من نهى الشارع عن القياس بقول مطلق - عدم قرب القياس إلى الواقع؛ لكثرة الخطأ، أو استكشف وجود مفسدة فيه تراحم مصلحة الواقع لم يحكم بحجيته، و ليس ذلك تخصيصاً؛ بل تخصصاً.

و أما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه (1) بحال الانسداد، أو منع (2) حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و أن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد (3)، فإنه - مضافا إلى كون كل واحد من المنع غير سديد؛ ...

=====

وقد ذكر الشيخ «قدس سره» في الرسائل جوابين آخرين عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد، وفي كلا الجوابين نظر أشار إليه المصنف بقوله: «و أما ما قيل في جوابه...» الخ. وقد جعلهما الشيخ الأمرين الأولين من الأمور السبعة.

(1) أي: عن القياس.

و حاصل الأمر الأول في الجواب: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهى الشارع عن العمل بالقياس، و بين حكم العقل بحجية مطلق الظن؛ وذلك لاختصاص الأخبار الناهية عن العلم بالقياس بحال الانفتاح، و عدم شمولها لحال الانسداد؛ إذ من المعلوم: أن بعض تلك الأخبار كان في مقابل معاصري الأئمة «عليهم السلام» من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم، ففاسوا و استحسناوا، و ضلوا و أضلوا. و عليه: فحكم العقل باعتبار مطلق الظن حال الانسداد باق على عمومته؛ و إن حصل من القياس.

(2) هذا هو الأمر الثاني في الجواب و حاصله: أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصي لا تخصيص في حكم العقل حتى يتوجه الإشكال؛ إذ بعد ملاحظة الأخبار الناهية عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمل حكم العموم بعموم حجية الظن ليشكل خروجه بنهي الشارع عنه.

و من المعلوم: عدم وقوع التنافي حينئذ بين نهى الشارع و بين حكم العقل؛ إذ موضوع حكمه هو الطريق المفيد للظن بحكم الله لا نفس القياس، و إن لم يفد الظن، و من المسلم: عدم حصول الظن من القياس مع ملاحظة المنع الشرعي.

و هذا تمام الكلام في بعض الأمور السبعة في الجواب عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد. و لم يتعرض المصنف جميع الوجوه السبعة.

(3) هذا جواب قوله: «و أما ما قيل...» الخ، و هذا شروع في الرد على الأمرين - أي:

المنع - و هذا الرد على وجهين:

أحدهما: ما يكون جوابا عن كل منهما على حدة.

و ثانيهما: ما يشتركان فيه.

أما الوجه الأول: فمحصل الجواب عن الأمر الأول: عدم صحة منع عموم الأخبار

لدعوى (1): الإجماع على عموم المنع (2)، مع إطلاق أدلته (3)، و عموم علته (4) و شهادة (5) الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان - ...

=====

الناحية عن العمل بالقياس لحال الانسداد، و محصل الجواب عن الأمر الثاني: عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

و أما عدم صحة منع العموم - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 71» - فلجهات ثلاث:

الأولى: دعوى الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

قال الشيخ «قدس سره» في رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار و جميع معاهد الاجتماعات يوجب الظن المتأخر بالعلم؛ بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين، مع وجود الأمارات السمعية» (1).

الثالثة: عموم علة المنع لحال الانسداد أيضا، مثل قولهم: «عليهم السلام» في مقام تعليل النهي عن القياس: ب «أن السنة إذا قيست محق الدين»، و «أن ما يفسده أكثر مما يصلحه»، حيث إن ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين و محوه، و من المعلوم:

الثانية: إطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ما هو شأن كل إطلاق أحوالي.

أن ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلف عنه في حال دون حال كما هو واضح.

و أما عدم صحة منع حصول الظن: فلما سيأتي. فانتظر.

(1) هذا شروع في الجواب عن الأمر الأول المختص به، و هذا إشارة إلى أول وجوه الثلاثة.

(2) يعني: لحال الانسداد.

(3) أي: أدلة المنع عن القياس، و هذا إشارة إلى ثاني وجوهه.

(4) أي: علة المنع، مثل: «إن السنة إذا قيست محق الدين»، و هذا إشارة إلى ثالث وجوهه.

(5) عطف على «دعوى»، و هذا شروع في الجواب عن الأمر الثاني المختص به الذي أشرنا إليه بقولنا: «و أما عدم صحة منع حصول الظن من القياس: فلما سيأتي».

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 72» - أنا نمنع عدم حصول الظن من القياس؛ بل ربما يحصل منه القطع في بعض الأحيان، فكيف يقال بعدم حصول الظن منه بعد ملاحظة نهي الشارع؟



لا- يكاد (1) يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية و عليه: فيعود الإشكال بعدم قابلية حكم العقل للتخصيص.

=====

و هذا الجواب أورده الشيخ الأ-عظم أيضا على الأمر الثاني، فقال: «و فيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان... إلى أن قال: و أما منعه عن ذلك دائما فلا، و كيف و قد يحصل من القياس القطع؟» (1).

و قد تحصل من كلمات المصنف في الجواب الأول عن الأمرين: أنّا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص بحال الانفتاح؛ للإجماع و إطلاق الأدلة و عموم العلة، كما نمنع الأمر الثاني بأنه قد يحصل الظن في بعض الموارد من القياس، فيعود الإشكال. هذا كله في الجواب الأول المختص بكل واحد من الأمرين.

و أما الجواب الثاني المشترك بينهما فسيأتي.

(1) خير «فإنه» و اسم «يكون» ضمير راجع على الموصول في «ما قيل» المراد به كلا المنعنين، و «بمفيد» خبره، أي: لا يكون المنع عن عموم الأدلة الناهية، و كذا المنع عن حصول الظن من القياس بمفيد. و هذا هو الجواب الثاني المشترك لكلا الأمرين - أعني:

و حاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس و التنافي بين حكمي العقل و الشرع، ضرورة: أن الإشكال بخروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه.

المنعنين -.

فمنع هذا الإشكال تارة: بأن القياس لا يفيد بعد منع الشارع عن العمل به، و أخرى:

بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له مع بقاء موضوعه، و الجواب بهذا النحو عن الإشكال نظير الجواب عن الإشكال على عدم إكرام زيد، المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم، فإن هذا الجواب لا مساس له بالإشكال - بعد فرض أنه من العلماء - فهو فرار عن الإشكال إن لم يكن تسليما له، لا أنه جواب عنه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا بد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن، و لا يرتفع هذا المحذور بدعوى: أن نهى الشارع عن العمل بالقياس مانع عن حصول الظن به، أو أن نهيه عنه كاشف عن كونه غالب المفسدة؛ إذ من المعلوم: أن جميع النواهي الشرعية كاشفة عن وجود المفسد الكامنة في متعلقاتها - بناء على مذهب

ص: 57



الأمر (1): أنه لا إشكال (2) مع فرض أحد المنعنين؛ لكنه (3) غير فرض الإشكال، فتدبر جيدا.

=====

العدلية - وهذا لا مساس له بإشكال عدم قابلية حكم العقل للتخصيص في شيء من الحالات.

قوله: «بالقطع» متعلق ب «الإشكال»، وضمير «منه» راجع على القياس.

(1) لعل الأولى تبديله بما يفيد التعليل فيقال: «لأنه لا إشكال».

(2) لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعنين، وهما عدم إفادة القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهي له أصلا.

(3) أي: لكن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض الإشكال، مع فرض عدمهما؛ لأن فرض ثبوت المنعنين دفع للإشكال برفع موضوعه، وهو خلاف فرض دفع الإشكال، مع فرض بقاء موضوعه كما هو المطلوب.

وبعبارة أخرى - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 74» - لو سلمنا المنعنين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام، وهو فرض إشكال خروج القياس مع إفادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا، فقوله: «لكنه غير فرض الإشكال» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض إشكال خروج القياس، مع إفادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا.

فالمتحصل: أنه لو سلمنا المنعنين فإشكال خروج القياس و التهافت بين حكمي العقل و الشرع - فيما إذا فرض إفادته الظن و عدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد - بعد باق. و في المقام أجوبة أخرى لا داعي إلى نقلها.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - مورد الإشكال: هو خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

و أما بناء على الكشف: فلا إشكال في خروجه عن عموم دليل الانسداد.

أما توضيح الإشكال: فيتوقف على تقديم أمور:

1 - أن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

2 - استقلال العقل بكون الظن مناطا للإطاعة و المعصية حال الانسداد، كما أن العلم يكون مناطا لهما حال الانفتاح.

3 - أن القياس مفيد للظن بالحكم.

4 - منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

أحدهما: تنجيزي، والآخر تعليلي، وهو ما يكون حكم العقل معلقا على عدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجية مطلق الظن، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصص لا من باب التخصيص حتى يقال: إن حكم العقل غير قابل للتخصيص، فخرج الظن القياسي حينئذ شرعا لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليقا، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليلي.

3 - توهم: أن تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقا وإن كان في محله، حيث إن النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد و يوجب انفتاحه؛ إلا إن تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن خاص كالقياس لا مجال له؛ لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه؛ مدفوع بأن النهي عن ظن ناشئ عن سبب خاص كالقياس ليس لا كنصب طريق، حيث إنه بعد النهي عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال فلا يكون مؤثما.

5 - أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بغيره من سائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن أصلا؛ لاحتمال النهي عن غير الظن القياسي أيضا.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فنقول في توضيح الإشكال: إنه مع استقلال العقل بكون مطلق الظن حال الانسداد كالعالم حال الانفتاح مناطا للإطاعة والمعصية؛ كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن كالظن القياسي؟ مع أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص. ولو صيح هذا المنع لزم التخصيص في حكم العقل، وقد عرفت أنه غير قابل له.

ص: 59

4 - «نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه»: استدراك على قوله: «وأنت خبير...» الخ، وغرضه: أن الإشكال عن القياس يكون من جهتين:

الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنية، وهو محل الكلام، وقد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس، وتقريب الإشكال من الجهة الثانية: أنه لو فرض إصابة الظن الحاصل من القياس للواقع لم يصح النهي عنه، لأنه موجب لفوات الواقع.

ثم دفع الإشكال من الجهة الأولى لا- يغني عن دفعه من الجهة الثانية؛ إذ النهي عن الظن القياسي كالنهي عن مطلق الأمانة مستلزم للمحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة فراجع.

وكيف كان؛ فهذا الإشكال يشبه إشكال ابن قبة في باب جعل الحجية للطرق الظنية كخبر الواحد مثلاً.

5 - قوله: «و استلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى» دفع لما ذكره الشيخ «قدس سره» في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» الخ.

وحاصل الدفع: أن احتمال المنع عن أمانة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من الأمارات كافياً بالفقهاء، ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها كالأولية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة، وعدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتتمل المنع عنها بمعظم الفقهاء؛ بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأمانة لأنها وافية بالفقهاء.

وأما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية بالفقهاء؛ فباب احتمال المنع منسند؛ لاهتمام الشارع بالأحكام.

فالمتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحجية الظن؛ إما للوفاء بالفقهاء، وإما للاهتمام الشارع بها.

6 - قوله: «وقياس حكم العقل...» الخ، دفع لما ذكره الشيخ في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل؟».

وحاصل ما ذكره الشيخ «قدس سره»: عبارة عن قياس حجية الظن في حال الانسداد على حجية العلم في حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العمل حال الانفتاح لا يقبل التخصيص فكذلك حجية الظن حال الانسداد غير قابل للتخصيص؛

لمنافاته لما استقل به العقل.

و حاصل الدفع: أن هذا القياس قياس مع الفارق؛ لأن حكم العقل في العلم تنجيزي، وفي الظن تعليلي كما عرفت.

7 - وقد يقال: إنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس المفروض إفادته للظن، مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد و السوق مثلا؛ إذ كما يكون النهي منافيا لحكم العقل و موجبا لارتقاعه، كذلك الأمر، فإن العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب و الردع؛ لأن حكمه معلق على عدم النصب و الردع، فنصب الطريق و النهي عنه من واد واحد في تعليق حكم العقل على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس.

و حاصل هذين الوجهين: أن العقل إنما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، و عدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة، و كونه غالب الإيصال إليه، فإذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالبا، أو أن المفسدة المترتبة على العمل به أكثر من مصلحته، فلا محالة يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصا؛ لحكمه بمراعاة الظن.

9 - ردّ المصنف على هذين الوجهين: أن هذين الوجهين يفيدان صحة النهي عن القياس، بمعنى: أن الشارع نهى عن القياس لكونه كثير المخالفة، أو لكون مفسدته مزاحمة لمصلحة الواقع.

و بعبارة أخرى: أنه قد مرّ غير مرة: إن النهي عن الظن القياسي من جهتين، و الوجهان المتقدمان عن الشيخ «قدس سره» يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، و لا

يصححانه باعتبار الجهة الثانية، مع أن صحة النهي من الجهة الثانية هي محل الكلام في المقام.

10 - وقد ذكر الشيخ في الرسائل جوابين آخرين عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد.

وفي كلا الجوابين نظر قد أشار إليه المصنف بقوله: وأما ما قيل.

و حاصل الجواب الأول من الشيخ «قدس سره»: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهى الشارع عن القياس، وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن؛ لاختصاص النهي عن العمل بالقياس بحال الانفتاح، وعدم شموله لحال الانسداد.

و حاصل الجواب الثاني منه «قدس سره»: أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصص لا يكون تخصيصاً في حكم العقل حتى يتوجه الإشكال إليه؛ إذ بعد ملاحظة النهي عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمل حكم العقل بحجية مطلق الظن.

و أما ردّ المصنف عليهما يكون بوجهين:

أحدهما: ما يكون جواباً عن كل منهما على حدة، و الآخر ما يشتركان فيه.

أما الأول: فحاصل رد المصنف على الجواب الأول هو: عدم صحة منع عموم النهي عن القياس لحال الانسداد، و عن الجواب الثاني: هو عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

و أما الوجه الثاني المشترك لكلا الجوابين أعني: المنعين فحاصله: أن هذين الجوابين من الشيخ «قدس سره» لا يدفعان إشكال خروج القياس، ضرورة: أن الإشكال على خروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه، فمنع هذا الإشكال تارة: بأن القياس لا يفيد الظن بعد منع الشارع عنه. و أخرى: بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد؛ لعدم شمول النهي له خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له، مع بقاء موضوعه.

و كيف كان؛ فلو سلمنا المنعين، أعني: الجوابين من الشيخ «قدس سره» فإشكال خروج القياس فيما إذا فرض كونه مفيداً للظن بعد باق.

11 - رأي المصنف «قدس سره»:

إن خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة إنما هو من باب التخصص؛ لا من باب التخصيص كي يرد عليه بأن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص (1)؛ فالتحقيق أن يقال - بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد -: أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل

=====

### فصل في الظن المانع و الممنوع

(1) قبل الخوص في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: بيان حكم الظن المانع و الممنوع من حيث الاعتبار و الحجية، فإذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص، كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان، كما إذا قام الاستحسان على وجوب الزكاة في النقود الورقية في يومنا هذا تشبيها لها بالدرهم و الدينار، فحصل الظن بوجوب الزكاة في النقود الورقية من الاستحسان في حال الانسداد. و هذا هو الظن الممنوع و الظن الحاصل من الشهرة هو الظن المانع، فإنه بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لا-ريب في تساويهما - المانع و الممنوع - في نظر العقل من حيث الحجية؛ إذ المفروض: إفادة كليهما للظن. هذا من جهة. و من جهة أخرى: يستحيل العمل بكليهما معا كما هو واضح، فلا بد من الأخذ بأحدهما فقط.

فيقع الكلام فيما هو مقتضى مقدا الانسداد؛ هل هو الأخذ بالظن الممنوع و الحكم بوجوب الزكاة في النقود الورقية؟ أو أنها تقتضي تقديم الظن المانع، فتصير النتيجة:

وجوب الأخذ بالظن بالحاصل من الشهرة، و الحكم بعدم وجوب الزكاة في النقود الورقية أو أنها تقتضي تقديم ما له مرجح منهما أو يتساقطان؟ وجوه؛ بل أقوال:

1 - وجوب العمل بالظن الممنوع.

2 - وجوب العمل بالظن المانع.

3 - وجوب الأخذ بما له مرجح.

4 - تساقط الظنين و الرجوع إلى الأصول العمليّة.

أما وجه وجوب الأخذ بما له مرجح: فهو واضح، بمعنى: وجوب الأخذ بأقوى الظنين، خصوصا إذا قلنا بأن نتيجة مقدمات الانسداد جزئية من ناحية المراتب.

و أما وجه سائر الوجوه: فهو مبني على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن في الفروع أو الأصول أو كليهما، فإن قلنا: إن تيجتها هي الحجية في الفروع فالمقدم هو الظن الممنوع، وإن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فالمقدم هو الظن المانع، وإن قلنا بحجية كليهما معا: فيتساقطان.

و مختار المصنف هو: تقديم الظن المانع؛ كما أشار إليه بقوله: «فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع...» الخ.

و توضيح ما أفاده المصنف في وجهه - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 74» -:

أن حكم العقل بحجية الظن معلق على إحراز عدم الردع عنه فاحتماله مانع عن حكمه بها، و مع احتمال المنع عن الظن الحاصل من الاستحسان مثلا - فضلا عن قيام الظن على عدم اعتباره - لا يستقل العقل بحجية الظن الحاصل منه؛ لما تقدم في الفصل السابق من: عدم استقلال العقل بحجية الظن، مع احتمال المنع عنه شرعا، فلا بد من الاقتصار على ظن لا يحتمل المنع عنه أصلا، و هو الظن المانع كالشهرة في المثل المتقدم، فإن وفي بالأحكام فهو المطلوب؛ وإلا ضم إليه ظن احتمل المنع عنه - لا ما ظن بعدم اعتباره - و يكون الظن الذي يحتمل المنع عنه حجة شرعا، و لا - يعتنى باحتمال المنع عنه؛ و ذلك للعلم باهتمام الشارع بالأحكام، و المفروض: قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به. انتهى موضوع الحاجة من كلامه مع توضيح و تصرف منا.

قوله: «بعد تصور المنع عن بعض الظنون» يعني: بعد إمكانه كالقياس؛ إذ بناء على استحالة المنع حتى عن مثل القياس - كما مال إليها بعض في الفصل السابق في دفع إشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة - يمتنع فرض قيام ظن

المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق (1)، فلا بد (2) من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه (3) بالخصوص (4)، فإن كفى (5) وإلا- فبضميمة ما لم يظن المانع عنه؛ وإن احتمل (6) مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، وذلك (7) ضرورة: أنه لا احتمال مع كالمشهور على المنع عن ظن آخر؛ كالظن الحاصل من الاستحسان.

=====

لكن قد عرفت هناك: عدم استحالة المنع؛ بل إمكانه ووقوعه كالمنع عن القياس نظراً إلى أن حكم العقل بحجية الظن تعليلي لا تنجيزي.

(1) حيث قال: «ضرورة: عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعة على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع».

(2) هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجية ظن ظن أو احتمال المنع عنه، وعلى هذا:

فاستقلال العقل بحجية الظن لا يكون في مورد الظن بالمنع أو احتمال؛ بل ينحصر في مورد واحد، وهو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

(3) كخبر الواحد الذي يعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

(4) يعني: لا بنحو العموم المقتضي لعدم حجية شيء من الظنون، مثل قوله تعالى:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً \* الدال على عدم حجية شيء من الظنون ضرورة: أنه لا عبرة بهذا النهي العام؛ للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضي لحجية الظن.

(5) يعني: فهو المطلوب، ولم يجز التعدي عنه إلى موهوم المنع أو مشكوكه، فضلاً عن محتمله أو مظنونته؛ «وإلا» أي: وإن لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص في استفادة الأحكام، فلا بد من ضم ما يحتمل المنع عنه إليه، دون ما ظن المنع عنه.

(6) أي: وإن احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فإن ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد؛ لعدم العبارة - حال الانسداد - باحتمال المنع.

وضمير «معها» راجع على المقدمات. فمعنى العبارة: «وإن انسداد باب هذا الاحتمال» أي:

احتمال المنع مع وجود مقدمات الانسداد. وإنما قيدنا الظن المحتمل منعه بكون احتمال منعه قبل مقدمات الانسداد؛ لأن الظن المحتمل منعه بعد تمامية مقدمات الانسداد حاله حال الظن المقطوع منعه؛ لما عرفت - في فصل الظن القياسي - من أن احتمال المنع كالقطع بالمنع في خروج الظن عن حكم العقل بحجية مطلق الظن تخصصاً.

(7) أي الذي ذكرنا من كون احتمال المنع قبل مقدمات الانسداد غير ضار، «ضرورة: أنه لا احتمال» للمنع «مع الاستقلال» للعقل بحجية كل ظن.



و منه (2) انقذح: أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

=====

قوله: «ضرورة» تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، وحاصله: - على ما «في منتهى الدراية، ج 5، ص 77» - أنه - مع مقدمات الانسداد - ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجية الظن، والمفروض استقلاله.

(1) أي: فرض الانسداد.

و المتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها إن كانت وافية بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط، ولا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات، فضلا عن مظنون المنع، وإن لم تكن وافية، فيضم إليها ما لا- يظن المنع عنه؛ وإن احتمل مع الغض عن مقدمات الانسداد، وانسد هذا الاحتمال بسببها؛ لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت.

(2) هذا رد لما استظهره الشيخ «قدس سره» من كلمات جمع من المحققين في مسألة تقديم الظن المانع أو الممنوع؛ من ابتناء الأقوال فيها على ما يستفاد من دليل الانسداد، وأن تقديم الظن الممنوع مبني على القول بأن النتيجة حجية الظن في الفروع، وتقديم الظن المانع مبني على القول بأن النتيجة حجيته في الأصول، قال الشيخ: «ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الظن الممنوع، ولازم بعض المعاصرين الثاني - أي: تقديم المانع - بناء على ما عرفت منه من: أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يتم على اعتباره الظن، وقد عرفت ضعف كلا البناءين...» (1) الخ.

وقوله المصنف: «و منه انقذح...» الخ، يعني: مما حققناه بقولنا: «ضرورة: أنه لا احتمال مع الاستقلال» ظهر: أنه لا تتفاوت الحال في وجوب الأخذ بالمانع وطرح الممنوع بين ما اختاره صاحب الفصول وغيره؛ من اقتضاء مقدمات الانسداد حجية الظن في الأصول أي: بالطرق المتكفلة للأحكام فقط، وبين ما ذهب إليه آخرون

ص: 66

كصاحب الرياض و شريف العلماء على ما حكي عنهما «قدس سرهما» من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، و بين ما اختاره المصنف تبعاً للشيخ من اقتضائها حجيتها إذا تعلق بكل من الواقع و الطريق، و أن الأقوال في هذه المسألة ليست مبنية على ما يستفاد من دليل الانسداد.

وجه عدم تفاوت الحال: ما عرفت من: أنه مع احتمال المنع فضلاً عن ظنه لا استقلال للعقل بحجية الظن، سواء كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع أم بالأصول أم بهما.

أما الأول: أعني: عدم استقلال العقل بحجية غير الظن المانع فيما إذا كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع: فلأن احتمال عدم حجية ظن بالفروع كاف في منع استقلال العقل بحجية ذلك الظن، بعد ما تقدم من أن المانع هو الردع الواقعي اللازم منه كفاية احتمالته في منع استقلال العقل، فدليل الانسداد وإن لم يثبت حجية خصوص الظن بالطريق أي: الظن المانع؛ لكنه لا يثبت عدم حجيته أيضاً، فهو باق تحت عموم نتيجة دليل الانسداد، وهذا بخلاف الظن الممنوع المتعلق بالفروع، فإن احتمال حجية الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجية الظن الممنوع لما كان باقياً على حاله؛ لشمول دليل الانسداد له كما تقدم، فهو يمنع استقلال العقل بحجية الظن الممنوع.

و أما الثاني - أعني: عدم استقلاله بحجية غير الظن المانع، فيما إذا كانت النتيجة حجية الظن بالطريق - فلأن المفروض: اقتضاء دليل الانسداد لحجيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجة فقط، فلا يجوز العمل بالممنوع.

و أما الثالث - أعني: عدم استقلاله بحجية غير المانع فيما إذا كانت النتيجة حجية الظن بالفروع و الطريق معا - فلأن دليل الانسداد وإن كان مقتضياً لحجية كل من الظن بالفروع و الأصول - أي: الممنوع و المانع - إلا إن اقتضائه لحجية المانع تنجيزي؛ لعدم إناطته بشيء و اقتضائه لحجية الممنوع تعلقي، يعني: أنه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجيته، و حيث إن شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجية الظن الممنوع، فيسقط عن الحجية، فيكون المانع هو الحجة دون الممنوع؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 79».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه، و أن ما بنى عليه المحققون في نتيجة دليل الانسداد من حجية الظن في الفروع أو الأصول لا يقتضي ما

استظهره الشيخ «قدس سره» منه من حجية الظن الممنوع أو المانع.

قال المصنف في حاشيته على «الرسائل» معلقا على قول الشيخ «قدس سره» ما هذا لفظه: «لا يخفى: أن هذا البناء لا يقتضي وجوب العمل بالممنوع، ضرورة: أن عدم حجية الظن إلا في الفروع لا يلزم حجيته فيها مطلقا؛ ولو ظن عدم اعتباره - إلى أن قال: كما إنه ليس لازم من ذهب إلى حجية الظن في الأصول حجية المانع مطلقا؛ لإمكان أن يكون كل من المانع و الممنوع فيها؛ كما لو قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية أمانة أو أصل، وإنما يصح ذلك فيما كان الممنوع في فرع».

و كيف كان؛ فالكلام في المقام طويل، فمن شاء تفصيل ذلك فليرجع إلى المفصلات.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - الظن المانع و الممنوع: توضيح ذلك: كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان.

فالظن الحاصل من الشهرة يسمى مانعا، و الظن الحاصل من الاستحسان يسمى ممنوعا و هما متساويان في نظر العقل عند الانسداد من حيث الحجية؛ لإفادة كليهما للظن. غاية الأمر: لا يمكن الأخذ بكليهما معا، فلا بد من الأخذ بأحدهما فقط، فيقع الكلام فيما هو مقتضى مقدمات الانسداد؛ هل هو حجية الظن الممنوع أو المانع، أو تقديم ما له مرجح أو حجية كليهما هناك وجوه؛ بل أقوال.

2 - وجه الأخذ بما هل مرجح: واضح، لا يحتاج إلى البيان. و أما وجه سائر الوجوه و الأقوال: فهو مبني على كون نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن في الفروع، أو في الأصول، أو في كليهما.

فإن قلنا: بأن النتيجة هي الحجية في الفروع: فالمقدم هو الظن الممنوع، و إن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فالمقدم هو الظن الممنوع، و إن قلنا: بأن النتيجة حجية كليهما معا: فيتساقتان.

3 - رأي المصنف:

هو تقديم الظن المانع.

ص: 68

لا فرق (1) في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمانة عليه، وبين الظن به من أمانة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية؛ كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

=====

## فصل في الظن بألفاظ الآية أو الرواية

### إشارة

(1) أي: لا فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه بلا واسطة؛ كما إذا قامت الشهرة على وجوب شيء أو حرمة، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة عليه مع الواسطة؛ كالظن بالحاصل من أمانة على تفسير لفظ من ألفاظ الكتاب أو السنة؛ «كما إذا قال اللغوي: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فأورث الظن في قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَدًا طَيِّبًا \* بجواز التيمم بالحجر مثلاً، مع وجود التراب الخالص». أو على وثيقة راو ينقل الحكم عن المعصوم «عليه السلام»، فأورث الظن بذلك الحكم.

و الوجه في عدم الفرق: هو إطلاق حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد، فلا فرق عنده بين ظن يوصلنا إلى الحكم الواقعي بلا واسطة، أو مع الواسطة، فلا حاجة إلى إعمال انسداد آخر صغير في مثل هذه الموارد «أي: موارد الرجوع إلى قول اللغوي، و علماء الرجال»؛ بل يكفي جريان مقدمات الانسداد الكبير في معظم أحكام الفقه.

ثم إن الظن بالحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقاً بحكم شرعي، وليس بحجة في تشخيص موضوعات الأحكام؛ كالألفاظ الواردة في رسائل الوصية أو الوقف؛ لأن المفروض: هو انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، فتكون مقدمات الانسداد تامة في خصوص الأحكام لا الموضوعات. هذا خلاصة الكلام في المقام.

و كيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: التنبيه على أن مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد: حجية الظن بمناط الأقربية إلى الواقع، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح هو حجية الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم الشرعي بلا واسطة أو معها كما عرفت؛ إذ بعد حجية مطلق الظن بالانسداد لا فرق في الحجية بين تعلقه بالحكم الشرعي بلا واسطة؛

=====

كنقل الراوي عن الإمام «عليه السلام» وجوب صلاة الجمعة، وبين تعلقه بالحكم مع الوساطة أي: بأمانة أخرى غير الأمانة الدالة على نفس الحكم، كما إذا ورد الأمر بالتييم بالصعيد في قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، وشككنا في جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلا، وفرضنا انسداد باب العلم والعلمي بجوازه، فإذا قال اللغوي: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض»، وفرضنا إفادة كلامه للظن، فإنه حينئذ:

يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض؛ لكن بواسطة قول اللغوي، فيجوز لنا أن نقول حينئذ هكذا: يجوز التيمم بالصعيد؛ لأن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فيجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، فإذا ثبت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ثبت جوازه بالحجر أيضا؛ لأنه من أفراد مطلق وجه الأرض. فالنتيجة هي: حجية قول اللغوي بدليل الانسداد.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الظن الحاصل من كلام الرجالي في تمييز المشتركات مثلا، كما إذا قال: إن عمر بن يزيد الواقع في سند الرواية الكذائية هو الثقة بقرينة كون الراوي عنه ثقة، فإن توثيقه موجب للظن بالحكم الشرعي الذي تضمنته الرواية.

والسر في عدم الفرق في ذلك كله: وحدة المناط في حجية الظن - وهو الأقرب إلى الواقع - في الجميع كما تقدم، وهذا المناط يوجب التلازم بينه وبين مؤدى الأمانة، فيكون الجميع حجة؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 82».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية كما هو العادة.

(1) الضمير المستتر راجع على الموصول المراد به الأمانة، والضمير البارز راجع على الظن بالحكم، واسم «كان» ضمير مستتر راجع على الموصول في «فيما» أو «بما» المراد به الحكم.

و غرضه من هذا الكلام: أن اعتبار الأمانة الموجبة للظن بالحكم مع الوساطة - كقول اللغوي - مختص بأحكام انسداد فيها باب العلم والعلمي، فمع انفتاح باب العلم والعلمي بها لا يكون ذلك الظن الحاصل من تلك الأمانة حجة فيها - أي: في الأحكام - وإن انسداد باب العلم والعلمي في اللغة، فالمدار في حجية قول اللغوي على انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام دون انسداد بابهما في اللغة مع فرض الانفتاح في أكثر الأحكام.

والحاصل: أن المعيار في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي هو: انسداد باب العلم بالأحكام دون اللغات.

لا يختص (1) عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة (2) فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد؛ ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم (3)؛ لا يكاد يترتب عليه أثر آخر (4) من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو

=====

(1) الظاهر أنه هو الصحيح؛ إذ هو في مقام بيان مورد حجية الظن الحاصل من اللغوي، فما في بعض النسخ من «لا يختص» لعله سهو من النساخ.

(2) يعني: إذا انسداد باب العلم باللغة في مورد - كلفظ الصعيد في المثال المتقدم - كان قول اللغوي حجة فيه إذا أورث الظن بالحكم الشرعي، مع انسداد باب العلم بالأحكام، ولو فرض انفتاح باب العلم باللغة في غير ذلك المورد؛ إذ المناط في حجية الظن بالحكم الشرعي الثابتة بدليل الانسداد في مورد كلفظ الصعيد تحقق الانسداد؛ ولو في خصوص ذلك المورد.

(3) استدراك على حجية الظن بالحكم الشرعي، الحاصل ذلك الظن من كلام اللغوي بدليل الانسداد.

و حاصله: منع الملازمة في حجيته إذا تعلق بالحكم الشرعي مع حجيته في الموضوعات الخارجية.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 83» - أن حجية قول اللغوي في الأحكام إذا أوجب الظن بها لا تستلزم حجيته في الموضوعات الخارجية؛ كالوصية والإقرار وغيرهما من الموضوعات ذوات الآثار؛ لاختصاص دليل الانسداد بالأحكام الكلية، فلا يثبت حجية الظن في غيرها كلفظ «كثير» و «بعض» إذا ورد في وصية أو إقرار؛ كما إذا أوصى زيد بأن يعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقر بأن بعض عقاره لبكر، فإن الظن المتعلق بهما بواسطة قول اللغوي لا يكون حجة؛ بل يتوقف حجيته في الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجية الظن مطلقا في تلك الموضوعات، سواء حصل من قول اللغوي أم غيره، أو قيام دليل على حجية قول اللغوي في كل مورد حكما كان أو موضوعا، فالظن الحاصل من قول اللغوي بمراد الموصي لا يصير حجة إلا بأحد هذين النحويين.

و هذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضا بقوله: «و هل يعمل ذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور؟ فيه إشكال والأقوى العدم...» (1) الخ.

(4) يعني: غير تعيين مراد الشارع، و «من تعيين» بيان له و ضمير «عليه» راجع على

ص: 71

غيرهما (1) من الموضوعات الخارجية؛ إلا (2) فيما يثبت فيه حجبية مطلق الظن بالخصوص (3)، أو ذاك (4) المخصوص، و مثله (5) الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي؛ كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر (6).

فانقدح (7): أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد؛ ولو لم يقيم دليل على اعتبار قول اللغوي في الأحكام.

=====

(1) أي: كالوقف و النذر اللذين هما من الموضوعات الخارجية، التي يترتب عليها أحكام شرعية جزئية.

(2) استثناء من قوله: «لا يكاد يترتب» يعني: لا يكاد يترتب على الظن «أثر آخر» غير الحكم «من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية؛ إلا فيما يثبت فيه حجبية مطلق الظن بالخصوص»؛ بأن قام دليل عام على حجبية الظن مطلقاً بالنسبة إلى قول اللغوي؛ كما لو جرت في أقوالهم مقدمات الانسداد كأن يقال: إنا نقطع بتوجه تكاليف إلينا في أبواب الوصايا و الأقارير و نحوهما، و انسداد باب العلم و العلمي بمعاني اللغات، و الاحتياط موجب للعسر أو الاختلال، و يقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد من كفاية الظن في اللغة.

(3) متعلق ب «يثبت» يعني: إلا- في الموضوع الذي يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، و ذلك كالضرر و النسب و غيرهما، فإذا حصل الظن - من أي سبب - بترتب الضرر على الفعل الكذائي كان حجة و ترتب عليه الحكم الشرعي.

(4) عطف على «الخصوص».

(5) أي: و مثل الظن الحاصل بالحكم من أمانة متعلقه بألفاظ الآية أو الرواية: الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي؛ كالظن الحاصل من قول الرجالي في توثيق بعض الرواة و كذا في تعيين المشتركين في اسم واحد؛ كتعيين إن زرارة الواقع في سند كذا هو ابن أعين - على وزن أحمد - الثقة، بقربنته من يروي عنه؛ لا ابن لطيفة.

و وجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من أن مقتضى دليل الانسداد هو: حجبية الظن بالحكم الشرعي الكلي، سواء تعلق بالظن بالواقع بلا واسطة أم معها.

(6) و هو زرارة بن لطيفة، أو غيره من الستة الذين هم مجاهيل.

(7) أي: فظهر بما ذكر من كفاية كل ظن متعلق بالحكم في حال الانسداد: «أن الظنون الرجالية»، و هي عبارة عن الظن بكثير من الرواة أنهم ثقة أو غير ثقة «مجدية في

اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية.

تنبيه (1): لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند حال الانسداد» أي: انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية؛ «و لو لم يقيم دليل» خاص و لا دليل انسداد صغير خاص بباب الرجال، «على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة»، و هي الإخبار بشيء عن حسن؛ بشرط تعدد المخبر و عدالته؛ بأن يكون اثنين أو أربعة على اختلاف الموارد المعهودة في الشرع، و اندراج قول الرجالي في باب الشهادة إنما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجي كالعدالة و الوثاقة و الاستقامة في المذهب و غير ذلك.

=====

و من المعلوم: أن الغالب عدم اقتران قول الرجالي بما يعتبر في الشهادة من التعدد و العدالة.

«و لا من باب الرواية» و هي: إخبار واحد أو أزيد، ففي الشهادة: يعتبر التعدد دون الرواية. و اعتبار قول الرجال في حال الانسداد يكون لأجل الانسداد.

و حاصل كلام المصنف: أن الظن الحاصل من قول الرجالي حجة بدليل الانسداد، من دون حاجة إلى تكليف إثبات حجيته من باب الشهادة أو من باب الرواية.

نعم؛ على فرض الانفتاح: لا بد لإثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهادة أو الرواية، أو لأجل الوثوق و الاطمئنان.

### تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية

(1) و قبل الخوض في أصل المقصود ينبغي بيان ما يمكن أن يكون محل الكلام و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن استكشاف الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على حفظ جهات ثلاثة:

1 - الصدر. 2 - الدلالة. 3 - جهة الصدور.

فهناك أقسام، و عمدتها هي ثلاثة:

الأول: إمكان العلم الوجداني في تمامها.

الثاني: إمكان العلمي كذلك.

الثالث: عدم إمكانهما في جميعها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الثالث، ثم نقول: إن الغرض من هذا التنبيه: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمانة قامت عليه، و كان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيرة مرتبطة بسند تلك الأمانة أو متنها أو دلالتها أو غير



ذلك، وتمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها؛ ليرتفع احتمال الخلاف؛ وذلك بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي، وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن، وإن لم يحصل له بذلك العلم بالحكم؛ وذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما أوجب قوة في الظن المذكور.

وبيان أوضح - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 87» - أنه لا بد في التمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه من إحراز أمور ثلاثة: أحدها: أصل صدوره.

ثانيها: دلالة على المراد وعدم إجماله.

ثالثها: جهة صدوره، أعني: إحراز أنه صدر لبيان الحكم الواقعي لا لتقيّة مثلاً.

و من المعلوم: أن إحراز هذه الأمور - في ظرف الانفتاح - لا بد أن يكون بعلم أو علمي فقط، ولا يكفي إحرازها بالظن المطلق، فإذا ورد في سند رواية «عن ابن سنان» مثلاً فلا بد من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة (1) لا محمد بن سنان الضعيف (2).

وهكذا الكلام بالنسبة إلى دلالة الخبر و جهة صدوره، و هل في حال الانسداد - كما هو المفروض - يتنزل من العلم إلى مطلق الظن و لو بمرتبته الضعيفة، أم اللازم تحصيل المرتبة القوية منه و هي الموجبة للاطمئنان مثلاً و جعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفاً جداً؟

اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال و الأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن؛ و ذلك لأنه - بناء على كون نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجية الظن حكومة - لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجود تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات

ص: 74

1- هو عبد الله سنان «بن طريف، مولى بني هاشم، و كان خازناً للمنصور و المهدي و الهادي و الرشيد. كوفي، ثقة من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه في شيء. روى عن أبي عبد الله «عليه السلام»، و قيل: روى عن أبي الحسن موسى «عليه السلام»، و ليس يثبت». له كتب. رجال النجاشي: 558/214.

2- محمد بن سنان: «أبو جعفر الزاهري، من ولد زاهر جولى عمرو بن المحقق الخزاعي.. روى عن الرضا «عليه السلام».. و هو رجل ضعيف لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به..»، رجال النجاشي: 88/338. و قد حدّث قبل وفاته أنه «كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماع و لا رواية؛ وإنما وجدته». اختيار معرفة الرجال 2: 976/796.

أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية (1)، و عدم اقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه (2) فيه (3) بالحجة (4) من علم أو علمي؛ ...

=====

المتطرفة في السند أو غيره، مثلا: إذا ظن بأن زرارة الراوي هو ابن عيين، و كان احتمال إنه ابن لطيفة مثلا ناشئا من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين في أعلى مراتبه، فمقتضى القاعدة وجوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنانى منها؛ لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

فعلى هذا يجب تقليل الاحتمالات سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

و هذا خلافا لما حكي عن بعضهم من التفصيل في وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور و غيره، و أنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمي بالصدور في مسألة كان باب العلم بحكم تلك المسألة مفتوحا، و إن كان بابه بالنسبة إلى الدلالة وجهة الصدور مسدودا، و عليه: فلا يجوز التنزل في تلك المسألة إلى الظن الانسدادي؛ لعدم تحقق الانسداد؛ بل يجب تحصيل العلم أو العلمي بالصدور، و تحصيل الجهتين الأخريين إما بالعلم أو العلمي إن أمكن أيضا؛ و إلا فالظن المطلق، و إن لم يكن تحصيل العلم أو العلمي بالصدور؛ بأن كان باب العلم به مسندا و جب التنزل فيه حينئذ إلى ما استقل به العقل، أعني: الظن المطلق؛ و إن أمكن تحصيل العلم أو العلمي بالنسبة إلى الجهتين الأخريين.

و بالجملة: فالمدار في جواز التنزل إلى ما استقل به العقل عند هذا المفصل هو: انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة إلى الصدور فقط، و عند المصنف «قدس سره»: هو انسداده بالنسبة إلى أية واحدة من تلك الجهات؛ لكن المعتبر هو التنزل إلى الظن القوي منه، المعبر عنه بالاطمئنان إذا أمكن. و السر في عدم الفرق واضح؛ فإن مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أو مظنوننا بالظن الخاص لا يوجب العلم بالحكم الشرعي؛ ما لم تكن ظاهرة في المقصود، و لم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعي.

و عليه: فلا فرق بين السند و غيره أعني: الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل - حال الانسداد - إلى الظن الضعيف، مع التمكن من الظن القوي عقلا.

(1) التي هي سبب للظن بالحكم، و ضمير «منها» راجع على السند و أخويه.

(2) أي: باب الاحتمال، و الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى الاحتمالات. و المراد بها الاحتمالات المقابلة للظنون أي: الموهومات.

(3) في السند أو الدلالة أو الجهة، و الأولى تأنيثه أيضا.

(4) متعلق ب «سد» أي: سد باب الاحتمال يكون بالحجة من علم أو علمي.

وذلك (1) لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف، مع التمكن من القوي (2) أو ما بحكمه (3) عقلا (4)، فتأمل جيدا.

=====

(1) علة لوجوب تقليل الاحتمالات.

فالحاصل: أن المعيار في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي أو الرجالي هو انسداد باب العلم بالأحكام لا باللغات و الموضوعات.

3 - تنبيه: في تقليل الاحتمالات المتطرفة في السند أو الجهة أو الدلالة أو فيها جميعا، بمعنى: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمانة، وكان احتمال خلافه ناشئا من

ص: 76

أمور كثيرة مرتبطة بالسند أو الدلالة أو الجهة، و تمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي: وجب تحصيل تلك الحجة، ورفع الاحتمال مهما أمكن وإن لم يحصل له بذلك العلم بالحكم وذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما يوجب قوة في الظن المذكور.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات»، مثلاً: إذا ظن بأن زرارة الراوي هو ابن أعين، و كان احتمال أنه ابن لطيفة مثلاً ناشئاً من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين في أعلى مراتبه: فمقتضى القاعدة: وجوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنانى منها؛ لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

1- هو حجية الظن بالحكم الشرعي مطلقاً، يعني: سواء كان متعلقاً بالحكم الشرعي بلا واسطة أو معها.

2- وجوب تقليل الاحتمالات، سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

ص: 77



إنما الثابت (1) بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو: حجية الظن فيها لا حجيتها في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها؛ بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها كما لا يخفى.

=====

## فصل في الظن بالفراغ

### الظن بالاشتغال و الامتثال

(1) المقصود من هذا الفصل: بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال، بمعنى: أن الثابت بمقدمات الانسداد هو: حجية الظن في إثبات الأحكام الشرعية لا في إسقاطها و تطبيق المأتي به عليها، فلو ظن المكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال كان هذا الظن حجة، و أما لو شك في الساعة الثانية من أول ليلة من الشهر في أنه هل أتى بالدعاء أم لا؟ ثم حصل له الظن بالإتيان لم يكن ظنه هذا حجة؛ بل يجب عليه الإتيان بالدعاء؛ لأن مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن بالامتثال؛ بل لا بد و أن يرجع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة بهذا المقام؛ من استصحاب قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز و نحوها.

فالظن الانسدادي إنما يكون حجة في مقام إثبات التكليف، و لا يكون حجة في مقام إسقاط التكليف و امتثاله. هذا مجمل الكلام في المقام.

و أما تفصيل ذلك فيتوقف على مقدمة و هي: إن للعمل بالحجج - و منها الظن الانسدادي - مرحلتين:

الأولى: إثبات التكليف و اشغال الذمة به من علم أو علمي؛ كقيام الدليل على وجوب صلاة الجمعة مثلاً.

الثانية: امتثال التكليف و تفريغ الذمة عنه، و لا ملازمة بين المرحلتين في حجية شيء، بمعنى: أنه إذا صار شيء حجة في مرحلة إثبات التكليف و اشغال الذمة به: فلا يستلزم ذلك أن يكون في مرحلة امتثاله و الفراغ عنه حجة أيضاً، بتوهم: أن أصل التكليف لما كان ثبوته ظنياً - حسب الفرض - كان امتثاله ظنياً أيضاً؛ و إن حصل العلم بالإتيان بمتعلقه و انطباقه على المأتي به.

إذا عرفت هذه المقدمة فالوجه في ذلك واضح، فإن العقل إنما يستقل بحجية الظن و تقرير الجاهل في خصوص ما انسد عليه باب العلم فيه، و هو نفس الحكم.

أما فيما يمكنه فيه العلم كالموضوعات الخارجية و منها امثال الحكم و تفرغ الذمة عنه:

فلا يستقل بحجية الظن فيه و لا يعذر الجاهل.

ففي المقام: إذا ظن بالانسداد أن صلاة الجمعة واجبة كان هذا الظن في مرحلة ثبوت التكليف به حجة قطعاً، و وجبت عليه صلاة الجمعة، فإذا ظن بالظن الانسدادي أيضاً أنه أتى بصلاة الجمعة، أو علم أنه أتى بصلاة قطعاً، و ظن بالانسداد أن ما أتى به مطابق للمأمور به، مع احتمال عدم الإتيان بها، أو عدم مطابقته له لاختلال بعض الأجزاء أو الشرائط، لم يكن هذا الظن حجة؛ بل لا بد له في مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع إلى غير الظن من علم أو علمي أو أصل كقاعدي الفراغ و التجاوز.

فحاصل ما اختاره المصنف هو: عدم حجية الظن الانسدادي في مقام الامثال.

و مثل الظن بأصل الإتيان - في عدم الحجية - الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتي به؛ كما إذا علم بأنه أتى في أول الزوال بصلاة، و بعد مضي زمان صلاة الجمعة حصل له الظن بأنه أتى بها بعنوان صلاة الجمعة لا صلاة الظهر، فلا يكتفي بها؛ بل عليه تحصيل اليقين بإتيان الواقع المنجز، و كذا إذا حصل له الظن بأن قبلة أهل العراق ما بين المشرق و المغرب؛ لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاة إليها؛ بل ظن به، فإنه ظن في التطبيق، و لا يندرج في الظن المعبر بدليل الانسداد.

فالمتحصل: إن اعتبار الظن بدليل الانسداد إنما هو في نفس الأحكام لا في امثالها؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 92» مع تصرف و تلخيص منا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و ضمير «فيها» و «معها» راجعان على الأحكام، و «معها» متعلق بالتطبيق. و الأولى تبدليه ب «عليها». و الأولى سوق العبارة هكذا: «لا حجيتها في انطباق الواقع على المأتي به في الخارج»؛ و ذلك لأن الكلي هو الذي ينطبق على الفرد المتشخص الموجود في الخارج دون العكس.

قوله: «فيتبع» يعني الظن، و «في وجوب» متعلق ب «يتبع»، و ضمير «يومها» راجع على الجمعة، و ضمير «في إتيانها، بإتيانها» راجعان على صلاة الجمعة.

نعم (1)؛ ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من (2) انسداد باب العلم به غالباً.

و اهتمام (3) الشارع به؛ بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة الواقع بإجراء (4) الأصول

=====

(1) استدراك على عدم حجية الظن في غير إثبات الأحكام الكلية من الموضوعات الخارجية؛ كالإتيان والانطباق، «وفي الأحكام» متعلق ب «الانسداد»، و «في بعض» متعلق ب «يجري».

و غرضه: إثبات حجية الظن في بعض الموضوعات بدليل يحتوي على مقدمات تشبه مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام، بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجية الظن في الموضوعات؛ وذلك يتحقق في موضوع ثبت له أحكام شرعية كالضرر الذي أنيط به بعض الأحكام؛ كجواز التيمم والإفطار، فيقال: إن باب العلم والعلمي إلى الضرر منسد غالباً، ولا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و الاحتياط فيه غير واجب شرعاً أو غير ممكن عقلاً، و عليه: فإذا دار حكم الموضوع مثلاً بين الوجوب إن لم يكن ضرورياً، و الحرمة إن كان ضرورياً و لم يثبت بعلم و لا علمي كونه ضرورياً، فلا محيص حينئذ عن اعتبار الظن في تشخيص الضرر؛ إذ ليس شيء أقرب إليه من الظن.

(2) بيان لقوله: «نظير»، فما ذكره بقوله «من انسداد باب العلم - إلى قوله: - أو عدم إمكانه عقلاً» مقدمات تجري في بعض الموضوعات الخارجية، و هي نظير مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية. و ضمير «به» في الموضعين راجع على بعض الموضوعات.

(3) عطف على «انسداد». ثم إن هذه المقدمة مما لا بد منها لإجراء مقدمات الانسداد في مثل الضرر، و لم يذكرها الشيخ الأنصاري «قدس سره»، مع الاحتياج إليها؛ إذ مجرد انسداد باب العلم بالضرر واستلزام إجراء الأصل للوقوع في مخالفة الواقع كثيراً لا يوجب حجية الظن فيه؛ ما لم ينضم إليهما علمنا باهتمام الشارع، و عدم رضاه بمخالفة الواقع، فإن مجرد الوقوع في الخلاف ليس محذوراً حتى يستكشف منه حجية الظن، و لذا لا محذور في اتباع أصالة الطهارة في باب النجاسات، مع العلم بالمخالفة في بعض الموارد واقعا فضلاً عن الظن.

(4) متعلق ب «بمخالفة الواقع»، و ضمير «فيه» راجع على بعض الموضوعات.



فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا؛ كما (1) في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا، فلا محيص (2) عن اتباع الظن حينئذ (3) أيضا، فافهم (4).

=====

«و مهما أمكن» قيد ل «عدم الرضاء».

(1) مثال لعدم إمكان الاحتياط عقلا؛ لدورانه بين المحذورين، كما أن المراد من «شرعا» قيام الدليل النقلي على عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه.

(2) هذه نتيجة جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات.

(3) يعني: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية. وقوله:

«أيضا» يعني: كما لا محيص عن اتباع الظن في الأحكام حال الانسداد.

(4) لعله إشارة إلى عدم الحاجة إلى اعتبار الظن في مثل الضرر ونحوه بإجراء نظير مقدمات الانسداد؛ كما تبه عليه الشيخ «قدس سره» بقوله: و أما إذا أنيط - أي: الضرر - بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك؛ بل يشمل حينئذ الشك أيضا؛ وذلك لأن إجراءها فيه منوط بعدم الخوف موضوعا في الأدلة الشرعية كما في الإفطار والتميم وغيرهما، فإن الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، و من المعلوم: أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائي، و لا يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

و خلاصة الكلام في المقام: أن الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان عدم اعتبار الظن الانسداد في مقام الامتثال، بمعنى: أن الثابت بمقدمات الانسداد هو حجية الظن في إثبات التكليف لا في إسقاطه و امتثاله و تطبيق المأتي به على المأمور به.

فلو ظن المكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال: كان هذا الظن حجة. و أما لو شك في الساعة الثانية في أنه هل أتى بالدعاء أم لا؟ ثم حصل له الظن بالإتيان لم يكن ظنه هذا حجة؛ بل يجب عليه الإتيان بالدعاء؛ لأن مقدمات الانسداد لم تدل على حجية الظن في مقام الامتثال، فلا بد من الرجوع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة بهذا المقام؛ كالاستصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ونحوها.

و من هنا يظهر ما هو رأي المصنف «قدس سره» من أن الظن الانسداد إنما يكون حجة في مقام إثبات التكليف كما عرفت، و لا يكون حجة في مقام إسقاط التكليف و امتثاله.

## إشارة

الأول (1): هل الظن كما يتبع عند الانسداد - عقلا - في الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من

=====

## الأول حكم الظن في الأمور الاعتقادية

### الظن في الأمور الاعتقادية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الأول: هو بيان حكم الظن الانسدادي من حيث الحجية وعدمها في الأمور الاعتقادية حال الانسداد، بمعنى: أن الظن الانسدادي هل يكون حجة في الأمور الاعتقادية حال الانسداد كما هو حجة في الفروع العملية أم لا؟ يقول المصنف «قدس سره»: إن الحق عدم حجيته فيها؛ كما أشار إليه بقوله: «الظاهر لا».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي إن الأمور الاعتقادية - على ما يظهر من المصنف «قدس سره» - على قسمين:

الأول: ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين به لا عقلا ولا شرعا، وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب والالتزام بما هو الواقع، من دون أن يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به، ثم عقد القلب به عن علم؛ إلا إذا حصل له العلم به أحيانا، فيجب بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب له، ولا يجوز له الإنكار والجحود كتفاصيل البرزخ والمعاد؛ من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار وغيرها. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به إلا إن باب الاعتقاد إجمالا - بما هو واقعه والانتقاد له وتحمله - غير منسد»، فهذا القسم ما لا يجب فيه تحصيل العلم حال الانسداد حتى يجب تحصيل الظن حال الانسداد.

والقسم الثاني: ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم به ليكون الاعتقاد به عن علم، فيجب على المكلف تحصيل العلم به تفصيلا بحكم العقل، ثم الاعتقاد به وعقد القلب عليه عن علم؛ كالتوحيد والنبوة والإمامة. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحق عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.

أما عدم اعتبار الظن في القسم الأول: فلما عرفت من عدم اعتبار العلم فيه حتى يقوم الظن مقامه مع الانسداد، فإن المطلوب فيه - وهو الاعتقاد والتسليم بما هو في الواقع - يحصل بدون العلم والظن، بدهاء: حصول الانتقاد بمجرد عقد القلب على الأمر

الاعتقادي على ما هو عليه في الواقع، فيحصل ما هو المطلوب في هذا القسم بمجرد الاعتقاد على ما هو عليه في الواقع.

وهذا بخلاف الفروع العملية، حيث إن المطلوب فيها: مطابقة عمل الجوارح مع الواقع، فإذا انسد باب العلم فيها لا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع إلا بالاحتياط التام في الشبهات.

ولما كان الاحتياط كذلك موجبا للعسر و الحرج أو الاختلال: فليس هنا شيء أقرب إلى الواقع من العمل على وفق الظن.

فالمتحصل: أنه لا تجري مقدمات الانسداد في هذا القسم، ولا يكون مجال لحجية الظن فيه؛ لأنه إذا انسد باب العلم فيه يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع بالاعتقاد الإجمالي بما هو واقعه.

وأما عدم اعتبار الظن في القسم الثاني: - وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به؛ ليكون الاعتقاد به عن علم - فلعدم جواز الاكتفاء بالظن فيه قطعاً؛ لأن الواجب عقلاً عند العدلية و شرعاً عند الأشاعرة: إنما هو المعرفة، و من البديهي: أن الظن ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه: كان معذوراً، و لا دليل حينئذ على جريان مقدمات، أي: لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم في المقام؛ لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه؛ بل بعدم جوازه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

فحاصل الكلام في المقام: أنه لا مجال للظن في مطلق الأمور الاعتقادية، و هناك أقوال و في نقلها و النقض و الإبرام فيها يخرج الكلام عن الاختصار المطلوب في هذا الشرح.

قوله: «عقلاً» إشارة إلى ما اختاره من حجية الظن حال الانسداد على الحكومة دون الكشف.

قوله: «المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح» إشارة إلى ما قيل في تعريف الحكام الفرعي من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطة، فالمطلوب أولاً: هو العمل بالجوارح، و الالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً.

قوله: «يتبع في الأصول» خير «هل الظن»، و «من الاعتقاد» بيان لعمل الجوارح.

الاعتقاد به، وعقد (1) القلب عليه، وتحمله و الانقياد له، أو لا؟.

الظاهر: لا، فإن (2) الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به؛ إلا إن باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله - غير (3) منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته (4) مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض (5):

=====

(1) هذا و ما بعده بيان للاعتقاد و الضمائر الأربعة المجرورة راجعة على الأصل الاعتقادي المستفاد من «الأصول الاعتقادية»، و تأنيثها أولى.

ثم إن العلم و الاعتقاد ليسا متلازمين؛ بل النسبة بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما في بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد و يعقد قلبه عليها، و يفترقان في عقد القلب على ما هو عليه من دون علم به؛ كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ و الحشر مع عدم علمهم بها، و في علم بعض ببعض أصول العقائد، مع عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث إنهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية و لا يعتقدون بها؛ كما يشهد به قوله تعالى: جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (1).

(2) تعليل لعدم حجية الظن في الأصول الاعتقادية. و حاصله: أن اعتبار الظن في الأصول الاعتقادية منوط بتمامية مقدمات الانسداد التي منها عدم إمكان الاحتياط المحرز عملاً لمطابقة المأتي به للواقع؛ ليدور الأمر بين الأخذ بالمظنون و طرفه، و يقدم الأخذ بالمظنون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و هذا بخلاف الأصول الاعتقادية، فإن باب الاعتقاد فيها و لو إجمالاً مفتوح، و معه لا دوران حتى تصل النوبة إلى اعتبار الظن فيها.

(3) خبر «إن باب»، و قوله: «إجمالاً» قيد للاعتقاد أي: الاعتقاد الإجمالي، و «بما» متعلق ب «الاعتقاد»، و ضمير «واقعه» راجع على الأمر الاعتقادي.

و قوله: «و الانقياد له و تحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، و ضميراً «له، تحمله» راجعان على الموصول في «بما هو».

(4) أي: مطابقة العمل حال الانسداد كما هو مفروض البحث، و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «واقعه» راجع على العمل بالجوارح.

(5) و الواو في «و المفروض» للحال أي: و الحال أن الاحتياط غير واجب شرعاً، أو غير جائز عقلاً؛ كما تقدم في مقدمات الانسداد.

ص: 85

1- النمل: 14.

عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا، ولا أقرب من العمل على وفق الظن (1).

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية (2) على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يحتمل (3) إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه.

وهذا بخلاف العمليات (4)، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم؛ يجب (5) تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب

=====

(1) يعني: وليس شيء أقرب إلى الواقع من العمل بالظن، فلو لم يعمل به بل عمل بما دونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت قبحه في مقدمات الانسداد.

(2) من الانقياد والاعتقاد المقابل للجحود والإنكار، وضمير «فيها» في الموضوعين راجع على الاعتقادات.

(4) وهي الفروع التي يكون المطلوب فيها العمل الخارجي. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأصول الاعتقادية.

(3) هذا نتيجة لقوله: «لا موجب مع انسداد باب العلم...».

(5) هذا شروع في بيان القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به؛ ليكون الاعتقاد به عن علم، وعرفت توضيح ذلك.

وحاصل الكلام فيه: أن تحصيل المعرفة بالله تعالى واجب نفسي عقلي عند العدالة، و شرعي عند الأشاعرة لإنكارهم التحسين والتقيح العقلين، والوجه في وجوبه عقلا:

هو وجوب شكر المنعم، والمعرفة تكون أداء له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم، وهذا المنطوق يوجد في معرفة الأنبياء والأئمة «عليهم السلام» فتجب معرفتهم من باب شكر المنعم؛ لأنهم وسائط نعمه وفيضه «جل و علا».

ولا دليل على وجوب المعرفة بأمر آخر غير ما ذكر إلا أن ينهض من الشرع ما يدل عليه. وزاد الشيخ الأنصاري «قدس سره» عليها: وجوب تحصيل المعرفة بالمعاد الجسماني حيث قال «قدس سره»: «وبالجملة: فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات، المنزه عن النقائص وبنوة محمد «صلى الله عليه وآله وسلم» وقيامه الأئمة، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسير المستمرة...» (1) الخ. «الوصائل

المعرفة لنفسها (1)؛ كمعرفة الواجب تعالى و صفاته، أداء (2) لشكر بعض نعمائه، و معرفة (3) أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه؛ بل و كذا معرفة الإمام «عليه السلام» على وجه صحيح (4)، فالعقل يستقل بوجود معرفة النبي و وصيه لذلك (5)، و لاحتمال الضرر (6) في تركه (7)، و لا يجب (8) عقلا معرفة غير ما ذكر؛ إلا ما وجب إلى الرسائل، ج 5، ص 80». و مراده بالاعتقادات السابقة: تفاصيل المعاد من الحساب و الصراط و الميزان و غيرها.

=====

(!) صريح العبارة: أن وجوب المعرفة نفسي لا غيري، و الوجه فيه كونه «تبارك و تعالى» مستجمعا لجميع صفات الكمال، فيستحق أن يعرف.

(2) ظاهره: أن وجوب المعرفة غيري مقدمة لشكر المنعم الواجب و هو ينافي وجوبها نفسيا؛ كما أفاده المصنف. إلا أن يقال: إن المراد من وجوب المعرفة نفسيا إن وجوبها ليس كالوجوبات المقدمية الناشئة من وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير و هو أداء الشكر. أو يقال: مقصوده «قدس سره»: أن نفس المعرفة بما هو شكر واجب؛ بل أعلى مراتب الشكر من العلم و الحال و العمل.

(3) عطف على «معرفة الواجب».

(4) و هو كون الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية، فالإمام كالنبي منصوب من قبله «سبحانه و تعالى»، و من وسائط نعمه و آلائه، فتجب معرفته «عليه السلام» كمعرفة النبي «صلى الله عليه و آله و سلم».

(5) أي: لأداء شكر المنعم.

(6) هذا وجه ثان لوجوب تحصيل المعرفة به تعالى و بنبيه و وصيه، يعني: أن وجوب معرفة الباري «عزّ و جل» و النبي و الوصي يكون لأداء الشكر، و لاحتمال الضرر في ترك المعرفة. هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافي نفسية وجوب المعرفة و يجعله غيريا. إلا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسية الوجوب عدم كونه ناشئا عن وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير و هو الضرر.

(7) الأولى أن يقال: «في تركها» لرجوع الضمير إلى المعرفة.

(8) يعني: أن الأمور الاعتقادية التي يجب عقلا تحصيل المعرفة بها ثم عقد القلب عليها - الذي هو المطلوب في جميع الأمور الاعتقادية على ما تقدم في صدر البحث - منحصرة في الأمور الثلاثة المذكورة، أعني: ذات الباري تعالى، و النبي و الإمام «عليهما السلام»، و لا دليل عقلا على وجوب المعرفة في غيرهم من الاعتقادات.

شرعا معرفته؛ كمعرفة الإمام «عليه السلام» على وجه آخر (1) غير صحيح؛ أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته.

و ما لا دلالة (2) على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من النقل كان (3) أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى (4): «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ (2)»...

=====

(1) وهو عدم كون الإمامة من المناصب الإلهية كما يقوله به غيرنا، و وجوب معرفته حينئذ لا يكون عقليا؛ لأنه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائل نعمه «جل و علا»، فلو وجب معرفته لكان شرعيا كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» (1) على ذلك.

نعم؛ مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعا. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(2) غرضه من هذا الكلام: تمهيد قاعدة في موارد الشك في وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلا ولا شرعا، و أن أصالة البراءة محكمة فيها، فينفي وجوبها؛ لأنها المرجع فيها، و لا تختص أصالة البراءة بالفروع العملية لعموم أدلتها.

قوله: «أو أمر آخر» عطف على «الإمام»؛ و ذلك كالمعاد الجسماني، فإنه مما استقل العقل بوجوب وجوده؛ لكن لم يحكم بوجوب معرفته؛ لعدم وجود مناط الحكم العقلي - وهو شكر المنعم - فيه حتى تحصيل العلم به، بل و لا يتم الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضا.

(3) خبر الموصول في «و ما لا دلالة» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، و ضمير «معرفته» راجع على هذا الموصول أيضا.

(4) إشارة إلى توهم وإشكال ودفعه، و الإشكال: أن ما ذكره المصنف من الرجوع إلى البراءة عند الشك و عدم دلالة على وجوب المعرفة مجرد فرض لا واقع له؛ إذ هناك جملة من الآيات و الروايات تدل على وجوب معرفة جميع ما جاء به النبي، سواء كان من الأمور الاعتقادية أو الفرعية، فليس هناك ما لا دلالة له على وجوب معرفته حتى يرجع فيه إلى أصالة البراءة؛ بل المرجع عند الشك هو: عموم وجوب المعرفة المستفاد من

ص: 88

1- الإيضاح: 76، كمال الدين: 5/409، ينابيع المودة 3: 373.

2- الذاريات: 56.

الآية (1)، و لا لقوله (2): «صلى الله عليه وآله وسلم»: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» (1)، و لا لما دل على وجوب التفقه (3) و طلب العلم من الآيات و روايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضرورة (4): أن المراد من يَعْبُدُونَ\* هو خصوص عبادة الله و معرفته، و النبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات؛ لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، و مثل آية جملة من الآيات و الروايات، فلا بد أولاً من تقريب الاستدلال بهما كي يتضح الجواب عنهما ثانياً.

=====

(1) و أما تقريب الاستدلال بالآية المباركة بعد البناء على تفسير لِيَعْبُدُونَ ب «يعرفون» - كما حكي اتفاق المفسرين عليه، حيث فسرت العبادة بالمعرفة - فيقال: أن الغاية المطلوبة من الخلقة هي المعرفة و هي مطلقة، و مقتضى إطلاقها: عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته «تبارك و تعالى» و بصفاته، و بالنبوي و الإمام «عليهما السلام»، فحينئذ:

كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

(2) عطف على «المثل قوله تعالى»، و تقريب الاستدلال بقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: أن الصلوات الخمس الواجبة جعلت متأخرة عن المعرفة، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة، و لما كان وجوبها مطلقاً فمقتضى إطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

(3) إشارة إلى تقريب الاستدلال بآية النفر، فيقال في تقريب الاستدلال بها: أن الآية المباركة - لمكان قوله تعالى: لِيَتَّقَهُوا - تدل على وجوب التفقه و التعلم، و مقتضى إطلاقه: عدم اختصاصه بمورد دون آخر.

و كذا ما ورد من الروايات في الحث على طلب العلم، فإن إطلاق الأمر بتحصيله يشمل الأصول الاعتقادية و تفاصيلها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بجملة من الآيات و الروايات على وجوب المعرفة، و مقتضى الإطلاق أو العموم فيهما هو: الرجوع إلى الإطلاق و العموم في موارد الشك في وجوب المعرفة، لا - إلى أصالة البراءة؛ إذ لا - يجوز الرجوع إلى الأصول العملية مع وجود الأدلة الاجتهادية.

(4) تعليل لقوله: «و لا دلالة»، و شروع في الجواب عن الاستدلال بجملة من الآيات و الروايات على وجوب المعرفة مطلقاً.

ص: 89



النفر، إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب؛ لا بيان ما يجب فقعه و معرفته، كما لا يخفى.

وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه؛ لا بصدد بيان ما يجب العلم به (1).

=====

توضيح الجواب: أن الأدلة المتقدمة لا تنهض لإثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقاً؛ حتى يندرج المقام فيه، فلا دلالة لشيء مما ذكر من الآيات والروايات بالعموم على وجوب المعرفة في جميع المسائل الاعتقادية تفصيلاً. وأما الآية الشريفة - وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ - فلأن المستفاد منها هو خصوص معرفة الله، فالمعرفة فيها تختص به سبحانه ولا تعم غيره؛ لأن النون في لِيَعْبُدُونِ للوقاية، وقد حذف ياء المتكلم وكان في الأصل «ليعبدونني»، ومعها فلا إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقادية.

وأما النبوي: فلأنه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له إطلاق يؤخذ به في مورد الشك في وجوب المعرفة؛ بل إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس وأهميتها وأنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة، فلا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة.

وأما آية نفر: فهي في مقام كيفية نفر للتفقه؛ لا في مقام ما يجب فقعه و معرفته.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

وبعبارة أخرى: إنها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون إطلاقها قاضياً بعدم الاختصاص ببعض الموارد؛ بل إنما هي بصدد بيان ما يجعل وسيلة إلى التفقه الواجب، وطريق يسهل معه التعلم الواجب، وأنه يحصل بأن نفر من كل فرقة طائفة للتفقه، ولا يجب نفر الجميع، وعليه: فلا إطلاق فيها من حيث المورد.

وأما الروايات الدالة على طلب العلم: فلأنها في مقام وجوب طلب العلم، من دون نظر إلى ما يجب العلم به، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى ما يجب علمه. حتى يتمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

وبالجملة: فلا دليل على وجوب المعرفة مطلقاً حتى يصح التمسك به في موارد الشك في وجوبها.

(1) أي: والإطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه (1) لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا، حيث إنه ليس بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه: كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلوب، مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، و لو لأجل حب طريقة الآباء و الأجداد، و اتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي للخلف، و قلما عنه تخلف.

و المراد من المجاهدة في قوله تعالى: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** (1) هو المجاهدة مع النفس؛ بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و هي التي كانت أكبر

=====

(1) الضمير للشأن غرضه بيان قيام الظن مقام العلم بعد الفراغ مما يجب تحصيل المعرفة به عقلا أو شرعا و عدم قيامه مقامه، و مرجعية البراءة في موارد الشك.

و توضيح ما أفاده: أنه قد استدل على كفاية الظن في أصول الدين بوجوه:

الأول: أن الظن معرفة مطلقا، سواء في حال الانفتاح أم الانسداد؛ بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها. و فيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنه ليس بمعرفة قطعا». و حاصله: أن الظن ليس مصدقا للمعرفة الواجبة في بعض الأصول الاعتقادية؛ إذ المعرفة عرفا هي العلم و لا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله، و لا- يجوز الاكتفاء بالظن. و مع عدم التمكن منه: يكون معذورا إن كان العجز عن تحصيل العلم مستندا إلى القصور الناشئ عن عدم المقتضي؛ كقلة الاستعداد و غموض المطلوب، أو وجود المانع كغفلته و عدم التفاته.

و إن كان العجز عنه مستندا إلى التقصير في الاجتهاد؛ و لو لأجل حب طريقة الآباء:

فإن هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقة حقا، فيورث الخطأ في الاجتهاد، فهو غير معذور؛ بل مقصر لأجل الحب المزبور الملقى له في الخطأ.

قوله: «كما هو المشاهد...» الخ. إشارة إلى دفع ما قيل: من عدم وجود القاصر استنادا إلى حصر المكلف في المؤمن و الكافر، و خلود الكافر في النار، و إلى قوله تعالى:

**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .**

و أما دلالة حصر المكلف في المؤمن و الكافر على نفي الجاهل القاصر: فيتوقف على مقدمة و هي: أن هناك ما دل على خلود الكافر في النار، و هناك حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر.

ص: 91

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن انضمام حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، مع ما دل على خلود الكافر في النار ينتج: أن يكون كل كافر إما عالماً أو جاهلاً عن تقصير، فحينئذ: ما تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق؛ ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص.

و أما قوله تعالى: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** على نفي الجاهل عن قصور:

فلأن الآية المباركة تدل على انفتاح الطريق إلى معرفة الحق في جميع الحالات، و الطريق هو الجهاد في سبيل الوصول إلى الحق، فقد وعد الله تعالى في هذه الآية: أن كل من جاهد في الحق و تفحص عنه يهتدي إلى سبيل الهداية و يصل إلى مطلوبه و هو الحق.

فالمتحصل: أن الآية المباركة تدل على أن من جاهد في سبيله تعالى بتحصيل المعرفة به و بأنبيائه و أوصيائه «عليهم السلام» فقد هداه الله تعالى و جعل له مخرجاً، فالمكلف إما عالم مؤمن و هو المجاهد في سبيل ربه لتحصيل المعرفة، و إما جاهل مقصر كافر، و هو التارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة، فلا وجود للقاصر.

و حاصل جواب المصنف «قدس سره» عن الأول - و هو حصر الناس في المؤمن و الكافر - وجود القاصر في أصول الدين كما هو المشاهد و المحسوس «في كثير من النساء» و الأطفال في أوائل البلوغ؛ «بل الرجال»، و لذا قال الشيخ «قدس سره»: «و لكن الذي يقتضيه الإنصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين»، إلى أن قال: «مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن و الكافر»<sup>(1)</sup>، و تركنا ذكر تلك الأخبار رعاية للاختصار.

و أما الجواب عن آية المجاهدة: فلأنه ليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية النظر و الاجتهاد في تحصيل العلم و المعرفة؛ بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار، كما في حديث أن رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم» قال لأصحابه: - بعد رجوعهم من محاربة المشركين - «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: و ما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس»<sup>(2)</sup>. فالآية أجنبية عن المقام.

و كيف كان؛ فليس المراد من المجاهد في الآية المباركة: النظر و الاجتهاد في المطالب

ص: 92

1- فرائد الأصول 1: 576.

2- الكافي 5: 382، أمالي الصدوق: 740/553، و بلفظ: «مجاهدة العبد هواه»؛ كما في فيض القدير 4: 6107/669، أو «جهاد القلب» كما في كشف الخفاء 1: 1362/424.

من الجهاد؛ لا النظر والاجتهاد (1) وإلا (2) لأدى إلى الهداية، مع أنه يؤدي إلى الجهالة والضلالة إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية، فإنه (3) غالباً بصدد إثبات أن ما وجد أباه عليه هو الحق لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، و مؤاخذاً (4) إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل (5) بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما (6) العلمية التي منها أصول الدين؛ حتى تكون المجاهدة مؤدية إلى الواقع، ولا يقع فيها الخطأ أصلاً؛ إذ لو كان المقصود من المجاهدة النظر في المطالب العلمية لزم - بمقتضى قوله تعالى: لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

=====

- إصابة الاجتهاد بالواقع دائماً، مع وضوح التخلف في كثير من الاجتهادات، وهذا التخلف يشاهد على أن المقصود من الآية المباركة هو الحث على مجاهدة النفس بترك العمل بمشتمياتها؛ لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: ليس المراد من المجاهدة النظر والاجتهاد.

(2) أي: ولو كان المراد بالمجاهدة الاجتهاد والنظر: لزم إصابته دائماً، مع أنه يخطئ كثيراً بشهادة الوجدان، فضمير «أنه» راجع على النظر والاجتهاد.

(3) تعليل لقوله: «يؤدي»، و الضمير راجع على المجتهد و الناظر.

(4) أي: فيكون الناظر و المجتهد مؤاخذاً على عدم إصابة الواقع لتقصيره بعدم طلبه للحق، وقوله: «على قطعه» متعلق ب «مؤاخذاً».

(5) هذا إشارة إلى أحد الوجوه التي استدلت بها على وجوب تحصيل الظن في أصول الدين عند تعذر العلم، و حاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في أصول العقائد؛ لأن الظن من مراتب العلم، فيكون كالعلم شكراً للمنع.

و ملخص جواب المصنف عنه: هو منع استقلال العقل؛ لعدم الحاجة إلى الظن بعد عدم توقف امتثال التكليف - أعني: وجوب الاعتقاد - على الظن.

قال الشيخ: - بعد إثبات وجود القاصر خارجاً - ما لفظه: «و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً» (1).

(6) متعلق ب «تحصيل الظن»، و المراد بالموصول في «فيما»: الموارد التي يجب تحصيل العلم فيها، و ضمير «تحصيله» راجع على العلم يعني: لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن في هذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم فيها، و هي المعرفة بالصانع «عزّ و جل»



يجب تحصيله عقلا لو أمكن (1)، لو لم نقل (2) باستقلاله بعدم وجوبه؛ بل (3) بعدم جوازه؛ لما (4) أشرنا إليه من إن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها، فلا (5) إلجاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العلمية، كما لا يخفى.

و كذلك (6) لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان وبالنبى والأئمة (عليهم السلام).

=====

(1) قيد ل «يجب»، و الضمير المستتر فيه راجع على تحصيل العلم.

(2) قيد لقوله: «لا استقلال»، و هو إضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، و حاصله: أن العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم؛ بل يحكم بعدم لزومه؛ لما عرفت من: عدم الحاجة إلى الظن في عقد القلب الذي هو المطلوب في الأصول الاعتقادية.

(3) متعلق ب «لو لم نقل» و إضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن؛ لأن عقد القلب على المظنون تشريع محرم.

(4) تعليل لعدم الوجوب لا عدم الجواز، و حاصله: ما تقدم من: أنه مع انسداد باب العلم في الأمور الاعتقادية لا موجب للتنزل إلى الظن فيها؛ لإمكان عقد القلب على ما هو واقعها، و عليه: فلا استقلال للعقل بحجية الظن في الاعتقادات.

و هذا بخلاف الأمور العملية، فإن امثال الأحكام الفرعية موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، و الثاني غير واجب أو غير جائز، و قد أشار إلى ذلك بقوله سابقا: «فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، و لا يتقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه». و هذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

(5) هذا قرينة على أن قوله: «لما أشرنا» علة لعدم تحصيل الظن لا لعدم جوازه؛ لأن الإلجاء يوجب حجية الظن، و هو مفقود هنا؛ إذ ليس في مرحلة العمل حتى يتعذر التوقف فيه و يتعين العمل بالعلم إن أمكن تحصيله، أو بالظن مع تعذره؛ لكونه أقرب إلى الواقع من غيره، مع فرض عدم جواز إجراء الأصول النافية لاستلزامه الخروج عن الدين، و لا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه، و هذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا، و بانتفائه بالنسبة إلى الأصول الاعتقادية ينتفي المسبب، و هو حجية الظن فيها.

(6) عطف على قوله: «لا- استقلال للعقل» يعني: كما أنه لا- استقلال للعقل بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقادات، كذلك لا دلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان؛ بل في

شرعا (1)؛ بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضا (2).

وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا (3): أن القاصر يكون في الاعتقادات (4) للغفلة، وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان؛ بل في النقل ما يدل على عدم الجواز، وهو ما دل على النهي عن متابعة الظن، فإنه إما مختص بأصول الدين وإما عام، وعلى التقديرين: يثبت المقصود وهو النهي عن اتباع الظن في الأصول، غاية الأمر: أن الأثر الشرعي تارة: يترتب على العمل الجوانحي، وهو الاعتقاد كما هو المطلوب في أصول العقائد، وأخرى: على العمل الجوارحي كما هو المطلوب في الفروع، وهذا الاختلاف غير قادح في شمول الدليل وعمومه.

=====

(1) قيد «وجوبه»، وضمير «وجوبه» راجع على تحصيل الظن، و«مع الإمكان» قيد «يجب» يعني: لا يدل النقل على وجوب تحصيل الظن شرعا، كما لا يدل العقل على وجوبه.

(2) يعني: كما كان العقل دالا على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم في قوله:

(3) وهو قوله: «ومع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلته».

وغرضه: بيان وجود القاصر في الخارج، ولعل إعادته مع بنائه على مراعاة الإيجاز لأجل الإشارة إلى بعض صور القاصر من حيث المعذورية وعدمها؛ إذ القاصر على قسمين:

أحدهما: أن يكون غافلا محضا.

الثاني: أن يكون ملتفتا مع قصوره عن الوصول إلى الواقع؛ لعدم استعداده وهو على وجوه: أحدها: أن يكون منقادا لما يحتمله واقعا.

ثانيها: أن لا يكون منقادا ولا معاندا له.

ثالثها: أن يكون معاندا لما يحتمله حقا في الواقع.

لا- إشكال في المعذورية في القسم الأول، وهو كونه غافلا محضا، وكذا في الوجه الأول من القسم الثاني، وهو كونه منقادا لما يحتمله واقعا.

وأما الوجهان الأخيران منه: فالظاهر عدم كونه معذورا، خصوصا الأخير وهو المعاند لما يحتمله.

(4) بمعنى: أن القاصر يوجد في الاعتقادات، ف«يكون» تامة، وفاعله ضمير مستتر راجع على القاصر، يعني: أن القاصر يوجد في الاعتقادات. وقوله: «لغفلة» علة لوجود القاصر.

أو عدم الاستعداد للاجتهد (1) فيها؛ لعدم (2) وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى. فيكون (3) معذورا عقلا.

و لا يصغى (4) إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها؛ لكنه (5) إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده؛ بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله (6).

هذا بعض الكلام مما يناسب (7) المقام.

وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام: فهو مع عدم مناسبه (8) خارج عن وضع الرسالة (9).

=====

(1) متعلق ب «الاستعداد»، يعني: أو لعدم استعداده للبحث و الفحص في الاعتقادات عن الحق لينقاد له.

(2) علة لوجود القاصر في الاعتقادات؛ لعدم الاستعداد، و حاصله: أن الاعتقادات ليست في كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط، و لا يتصور فيها الجهل التصوري فقط؛ بل قد يكون الجهل - بسبب عدم وضوح الأمر - عن قصور، و قد يكون عن تقصير، فقله: «لا يكون» صفة لقله «مثابة».

(3) نتيجة لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقادية - لعدم استعداده - إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذورا عقلا.

(4) إشارة إلى ما نسب إلى بعض؛ بل إلى المشهور من عدم وجود القاصر.

و قد عرفت الإشارة إليه سابقا، و ضمير «فيها» راجع على الاعتقادات.

(5) استدراك على قلوه: «فيكون معذورا عقلا»، و ضميره راجع على الجاهل القاصر، يعني: أن معذورية الجاهل القاصر إنما هي في بعض صورته و هو القسم الأول، و الوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(6) الضمانر الأربعة راجعة على الحق.

(7) من حيث البحث عن حجية الظن في الأصول و عدمها؛ لأنه المناسب للأصول.

(8) وجه عدم المناسبة: أن البحث عن كفر الجاهل و إسلامه من المباحث الفقهية من جهة، و الكلامية من جهة أخرى، و على كل حال: ليس بحثا أصوليا، فلا يناسب ذكره في المقام.

(9) لبناء وضع الرسالة على نهاية الإيجاز.

هذا تمام الكلام في باب الظن في أصول الدين حسب اقتضاء المقام.





يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود من الأمر الأول: هو بيان حجية الظن الانسدادي في الأمور الاعتقادية، و الحق عند المصنف هو: عدم الحجية؛ وذلك لأن الأمور الاعتقادية على قسمين: القسم الأول - وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس الاعتقاد و الالتزام بما هو الواقع - لا حاجة فيه إلى العلم و لا إلى الظن، إذ يكفي الاعتقاد بما هو الواقع.

و أما القسم الثاني - و ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفة شيء و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم - فلا يجوز الاكتفاء بالظن فيه؛ لأن الواجب هو المعرفة و الظن ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم مع الإمكان و كان معذورا عند العجز عن تحصيل العلم.

2 - المرجع: هو أصالة البراءة عن وجوب المعرفة عند الشك، و عدم ثبوت وجوبها عقلاً أو شرعاً.

و أما توهم: كون المرجع هو عموم أو إطلاق جملة من الآيات و الروايات، و مقتضى عمومها أو إطلاقها هو: وجوب المعرفة، فلا مجال لأصالة البراءة؛ فمدفوع: بأن شيئاً مما ذكر لا يدل على وجوب المعرفة مطلقاً؛ لأن المراد من المعرفة في قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1) أي: ليعرفون هو معرفة الله تعالى؛ لا معرفة من سواه.

و أما النبوي - و هو قوله «صلى الله عليه و آله»: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» - فهو في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس و أهميتها، و لا يستفاد منه إطلاق و لا عموم لوجوب المعرفة مطلقاً.

و أما آية النفر: فلأنها في مقام بيان كيفية النفر للتعقده؛ لا في مقام بيان ما يجب فقهه و معرفته.

و أما ما دل على وجوب طلب العلم: فلأنه في صدد الحث على طلب العلم؛ لا في مقام بيان ما يجب علمه.

3 - توهم: عدم وجوب الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية استناداً إلى حصر المكلف في المؤمن و الكافر.

ص: 97

وإلى قوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (1)؛ مدفوع: لوجود الجاهل القاصر بالوجدان كما هو المشاهد في كثير من النساء؛ بل الرجال.

وليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية الشريفة: النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة؛ بل المراد من المجاهدة هو: المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد؛ كما في حديث أن رسول «صلى الله عليه وآله وسلم» قال لأصحابه - بعد رجوعهم من محاربة المشركين: - «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: وما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس».

و حينئذ: فالآية المباركة أجنبية عن المقام.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

1 - عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.

2 - المرجح عند الشك في وجوب معرفة شيء هو: أصالة البراءة.

3 - وجود الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية.

ص: 98

---

1- العنكبوت: 69.

الثاني (1): الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو

=====

## الثاني الترجيح و الوهن بالظن

### جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتمد

(1) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين يذكرا في الخاتمة استطرادا، و المقصود من عقده: هو بيان حكم الظن غير المعتمد من حيث كونه جابرا لضعف سند رواية أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض، و قد جعل البحث فيه في مقامين:

الأول: في الظن غير المعتمد الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأولي، المقتضى لحرمة العمل بالظن، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص و لا بدليل الانسداد؛ كالشهرة في الفتوى، و الأولوية الظنية، و الاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

الثاني: في الظن غير المعتمد، الذي يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس.

أما المقام الأول: فقد اختلفوا فيه، و أن هذا الظن غير المعتمد هل يكون جابرا لضعف سند الرواية أو دلالتها؛ بحيث يوجب حجية الرواية سندا أو دلالة، أو يكون موهنا لهما؛ كما إذا كان الخبر صحيحا مثلا و لكن قام الظن غير المعتمد على خلافه، فهل هذا الظن موهن لصحته و كاسر لسورة حجيته، أو يكون مرجحا لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما، أم لا يكون كذلك؟

و مجمل ما أفاده المصنف في المقام: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 126» - أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتمد هو: كونه موجبا. لاندرج ما يوافق من الخبر مثلا تحت دليل الحجية، فإن أوجب اندراجه في دليل الحجية كان جابرا له؛ و إلا فلا، فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون صدوره مطلقا، يعني: سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقه الرواة، أم غير السند؛ كالظن غير المعتمد المبحوث عنه في المقام الموافق للخبر المذكور:

كانت موافقة هذا الظن لهذا الخبر جابرة لضعف سنده؛ لأنها موجبة لاندرج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار.

و إذا كان هناك خبر ضعيف - لعدم كون جميع رواته عدولا - و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أي: الذي يكون جميع رواته عدولا؛ لم تكن موافقة الظن غير المعتمد للخبر المذكور جابرة لضعف سنده، و موجبة لاندرجه في موضوع دليل الاعتبار و هو خبر العادل؛ لعدم كون جميع رواته عدولا حسب الفرض.

و كذا ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فإن المعيار أيضا في ترجيح أحدهما - لأجل موافقته لهذا الظن غير المعبر - على الآخر هو اندراج ما يوافقه تحت دليل الحجية، فإن أوجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت موجبة له؛ وإلا فلا، هذا.

و ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات؛ إلا إن أحدهما موافق لظن غير معتبر كالشبهة الفتوائية إذا فرضناها ظنا غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا، سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، والآخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشبهة الفتوائية المذكورة؛ كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا تبلى تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الحرمة، وورد في الآخر: «لا ينبغي أن تبلى تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الكراهة، ولا ريب: في أن الجمع العرفي يقتضي بتقديم ظهور «لا تبلى» على ظهور «لا ينبغي» لأقوائية ظهور «لا تبلى» في الدلالة على الحرمة من ظهور «لا ينبغي» في الكراهة، فإذا وجدت الشبهة الفتوائية على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأول، أو وجدت على الكراهة في مثال الوجه الثاني، فهذه الشبهة الفتوائية إنما توجب رجحان ما يوافقها من الخبرين المتعارضين، أو رجحان الخبر المرجوح منها في المثال المذكور إذا أوجبت اندراج أحدهما تحت دليل الحجية؛ وإلا لم توجب رجحان شيء منهما.

كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعبر هو: خروج ما يخالفه من الخبر المعبر مثلا عن دليل الاعتبار و الحجية، فإن أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعبر خروجه عن موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهنا له؛ وإلا فلا.

هذا مجمل القول في المقام الأول.

و أما بيان ما هو مختار المصنف فيتوقف على مقدمة: وهي: إن الوجوه المحتملة في أدلة الحجية ثلاثة:

الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند لكون رواه ثقات مثلا.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره؛ وإن كان الظن بصدوره مستندا إلى غير السند كعمل الأصحاب به واستنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الدلالة؛ بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن (1) به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين؛ بحيث لولاه على وقفه لما كان ترجيح الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقة، يعني: أن الحجة هي الخبر المظنون صدوره - بأي واحد من النحويين المذكورين - أو مظنون الصحة، أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفا سندا؛ ولو حصل الظن بالصحة من الخارج كالشهرة الفتوائية مع عدم العلم باستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف. ولأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، بمعنى: إنه من يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المزبور الخبر الذي لا يكون مظنون الصدور بنفس السند؛ كما إذا كان بعض رواته ضعيفا أو مهملا أو مجهولا؛ لأنه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدلة الاعتبار.

=====

و من يعتمد على الآخرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذ في بعض الروايات الضعيفة سندا إذا كانت موافقة لفتوى المشهور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف قد اعتمد على الاحتمال الأخير بقرينة قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه».

و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن غير المعبر، و «ما» الموصول نائب فاعل «يوهن»، و المراد بالموصول: الظن القوي، و ضمير «خلافه» راجع إلى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعني: لو لا هذا الظن غير المعبر على خلاف ذلك الظن القوي لكان الظن القوي حجة.

قوله: «أو يرجح» عطف على قوله «يجبر»، و «أحد» نائب فاعل له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان على الظن الذي لم يقد دليل على اعتباره، و ضمير «وقفه» راجع على أحد المتعارضين. «بحيث» متعلق ب «يرجح» يعني: أو هل يرجح أحد المتعارضين - بسبب موافقة الظن غير المعبر له - على معارضة الآخر أم لا؟

لأحدهما، أو كان (1) للآخر منهما أم لا؟

و مجمل القول في ذلك (2): أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقة هو الدخول بذلك (3) تحت دليل الحجية أو المرجحية،  
الراجعة (4) إلى دليل الحجية. كما أن (5) العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة (6) عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد

=====

(1) عطف على قوله: «لما كان»، و الضمير المستتر فيه راجح إلى الترجيح.

يعني: أو هل يرجح بالظن غير المعتمد أحد المتعارضين؛ بحيث لو لا موافقة هذا الظن غير المعتمد له كان الترجيح للمعارض الآخر الذي لم يوافقه هذا الظن.

وبعبارة أخرى: لو كان أحد المتعارضين راجحا على الآخر، و كان الظن غير المعتمد موافقا للآخر المرجوح، فهل توجب موافقة لهذا الآخر المرجوح رجحان هذا المرجوح على ذلك المعارض الراجح أم لا توجب رجحانه؟ وقد تقدم توضيح هذا بقولنا: «ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا سوى أن أحدهما أرجح من الآخر...».

(2) أي: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر و الوهن و الترجيح، و قد عرفت حاصل مرامه بقولنا: «و مجمل ما أفاده المصنف في المقام».

(3) أي: بسبب الجبران أو الرجحان، و ضمير «بموافقته» راجع إلى الظن غير المعتمد.

(4) صفة «المرجحية»، يعني: أن المناط في حصول رجحان شيء بسبب الظن غير المعتمد هو اندراج ذلك الشيء لأجل رجحانه بهذا الظن - لو بنينا على رجحانه به تحت دليل المرجحية، و معنى قوله: «الراجعة على دليل الحجية» أن مرجع دليل المرجحية إلى دليل الحجية، بمعنى: أن دليل الحجية هو منشأ اعتباره و حجيته؛ و ذلك لأن دليل الترجيح هو الذي يجعل ما اشتمل على المرجح حجة؛ بحيث لو لا هذا الدليل لما كان حجة، فحجيته هي التي تجعله مرجحا، و حينئذ: فالموافق للظن غير المعتمد إنما يرجح به إذا اندرج - برجحانه به - تحت دليل المرجحية المستندة إلى دليل الحجية.

(5) يعني: كما أن المناط في كون الظن غير المعتمد موهنا لشيء يكون حجة - لو لا هذا الظن غير المعتمد على خلافه - هو خروج ذلك الشيء بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتمد له عن موضوع دليل الحجية؛ كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجية هو الخبر المظنون صدوره، و كان هناك خبر مظنون الصدور، و كان مخالفا لظن غير معتبر؛ بحيث أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتمد الشك في صدوره، فلا ريب في خروجه حينئذ عن موضوع دليل الحجية، و هذا معنى كون الظن غير المعتمد موهنا له.

(6) الباء للسببية، و هو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، و المراد بالمخالفة مخالفة

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره (1)، أو بصحة مضمونه (2)، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها (3).

وعدم (4) جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد؛ لاختصاص (5) دليل الحجية بحجية الموهون - وهو الخبر الصحيح مثلا - للموهن وهو الظن المشكوك باعتباره، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحة السند.

=====

وحاصله: أن الظن غير المعتمد إذا كان موجبا للظن بالصدور أو صحة المضمون بمعنى: مطابقة مضمونه للواقع كان ذلك موجبا لاندرج الخبر الموافق له تحت أدلة اعتبار الخبر الموثوق به.

قوله: «في الخبر» متعلق ب «السند» يعني: جبر ضعف سند الخبر.

وقوله: «بالظن» متعلق ب «جبر».

وقوله: «بصدوره» متعلق ب «الظن»، وضمائر «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعة على الخبر.

قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر...» الخ نتيجة لما ذكره من المعيار في الجبر وغيره و متفرع عليه.

وقوله: «بذلك» إشارة إلى جبر ضعف السند، وضمير «به» راجع على الموصول في «ما يوثق» المراد به الخبر، وضمير «اعتبارها» راجع على الخبر، فالصواب تذكيره وإن احتمل رجوعه إلى الأمارات المستفادة من سوق العبارة.

(1) كالظن الحاصل من عمل الأصحاب برواية ضعيفة سنداً.

(2) كما تقدم في الظن الحاصل من الشهرة الموافق لأحد الخبرين المتعارضين..

(3) وقد ذكرنا الوجوه المحتملة في أدلة الحجية، مع ما هو رأي المصنف، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(4) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: لا- يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجي لا من ظاهر اللفظ.

(5) هذا وجه عدم الجبر.

توضيحه: على ما في «منتهى الدراية ج 5، ص 133»، أن دليل الحجية مختص بحجية ظهور اللفظ في تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد إن استند إلى ظهور اللفظ فذلك حجة بمقتضى أدلة اعتبار الظهورات، وإن استند إلى غيره من الظن الحاصل من أمانة خارجية؛ كما هو المبحوث عنه في المقام، فلا دليل على اعتباره، فليس الظن بالمراد



الظهور في تعيين المراد والظن من أمانة خارجية به لا يوجب (1) ظهور اللفظ فيه، كما هو ظاهر؛ إلا (2) فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه؛ لو لا (3) عروض انتفائه.

وعدم (4) وهن السند بالظن بعدم صدوره،...

=====

جابرا لضعف الدلالة؛ إذ لا يندرج بذلك في حيز دليل الحجية، وقد عرفت: أن المعيار في الجبر هو شمول دليل الحجية له، مثلا: دلالة قوله «عليه السلام»: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ضعيفة؛ لقوة احتمال عدم حجية مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهرة الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفة يظن بذلك إرادة عدم وجوبها من قوله «عليه السلام»: «في الغنم السائمة»؛ لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه؛ بل من الخارج وهو الشهرة، فلا ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا يكون مجرد الظن بالمراد - ولو من غير ظهور اللفظ - موضوعا للحجية؛ حتى يكون الظن الخارجي بالمراد موجبا لشمول دليل الاعتبار له.

ولذا قال الشيخ «قدس سره»: «لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق؛ لأن المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا في دلالتها؛ لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج...» الخ. «الوصائل إلى الرسائل، ج 5، ص 127».

(1) خبر «و الظن»، و ضميرا «به، فيه» راجعان إلى المراد.

(2) استثناء من «لا يوجب» ولكنه لا يناسب المقام؛ إذ القطع باحتفاه الكلام بما يوجب الظهور يخرج عن صيرورة المراد مظنونا بالظن غير المعبر الذي هو محل البحث.

و كيف كان؛ فقوله: «أوجب القطع» يعني: القطع بالمراد.

و ضمير «باحتفاه» راجع على اللفظ، و هو متعلق ب «أوجب».

وقوله: «بما» متعلق ب «احتفاه»، و ضمير «لظهوره» راجع على اللفظ، و ضمير «فيه» إلى المراد.

(3) قيد لقوله: موجبا، و ضمير «انتفائه» راجع على الموصول في «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ في المراد.

(4) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: و كذا لا يبعد عدم وهن السند بالظن غير المعبر بعدم صدوره، و كذا عدم وهن دلالة بهذا الظن.

و حاصل مراده: أن الظن غير المعبر لا يوهن السند و لا الظهور؛ لعدم تقييد إطلاق

و كذا (1) عدم وهن دلالاته مع ظهوره؛ إلا (2) فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة؛ لعدم (3) اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، و لا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صورته، أو ظن بعدم إرادة ظهوره (4).

و أمّا الترجيح (5) بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الأمارتين أدلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا يكون الظن غير المعتبر موهنا لهما إلا إذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا.

=====

(1) يعني: و كذا لا يبعد عدم وهن دلالاته بالظن غير المعتبر.

و ضمائر «صدوره، دلالاته، ظهوره» راجعة إلى الخبر.

(2) أي: إلا فيما كشف الموهن بالكسر و هو الظن غير المعتبر بسبب أمانة إلى معتبرة من علم أو علمي «عن ثبوت خلل في سنده...» الخ، و لا إشكال في الوهن حينئذ؛ لكنه خارج عن موضوع البحث، و هو وهن السند و الظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع.

«فيما يكون اللفظ فيه ظاهرا»؛ لكن الأول أولى.

و المراد بالموصول في «فيما فيه» هو المعنى الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا، و ضمير «ظهوره» راجع إلى اللفظ، و الصناعة تقتضي رفع الظاهر - كما في بعض النسخ - لا نصبه كما في بعضها الآخر؛ و ذلك لأن كلمة «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف، أعني:

الضمير الذي هو صدر صلة الموصول، فتكون العبارة هكذا: «فيما هو ظاهر». و ضمير «هو» راجع إلى اللفظ. و يمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبرا لمحذوف تقديره:

قوله: «لو لا تلك القرينة» قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعني: أن الظهور ينعقد لو لا تلك القرينة.

(3) علة لعدم وهن السند و الدلالة بالظن غير المعتبر.

توضيحه: أن إطلاق دليل اعتبار خبر الثقة و الظهور يقتضي عدم وهن السند و الظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادة ظهوره.

(4) هذا الضمير و ضمير «صدوره» راجعان إلى «خبر»، و «بما» متعلق ب «اختصاص».

(5) عطف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر» الخ. و الأولى سوق العبارة هكذا: «و الترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به»؛ إذ لم يذكر لفظ «أمّا» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أمّا» هنا.

بالتعارض من البين (1)، و عدم (2) حجبية واحد منهما بخصوصه و عنوانه؛ و إن بقي أحدهما بلا عنوان على حجبيته (3)، و لم يتم (4) دليل بالخصوص على الترجيح به؛ و إن ادعى شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» استفادته (5) من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجح الخاصة، على ما يأتي تفصيله في التعادل و الترجيح.

=====

و كيف كان؛ فهو شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتمد و عدمه.

و توضيح ما أفاده فيه - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 135» - هو عدم كون الظن غير المعتمد مرجحاً لأحد المتعارضين؛ لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحية - كالحجية - منوطة بقيام دليل عليها، فالأمرتان المتعارضتان بعد تساقطهما و عدم حجبية واحدة منهما - بناء على الطريقية - لا تكون إحداها بالخصوص حجة، إلا بالدليل، فجعل إحداها بالخصوص حجة بسبب موافقة ظن غير معتمد لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعتمد، و لم يثبت ذلك و إن استدلل له بوجه أشار في المتن إلى جملة منها و سيأتي بيانها.

(1) كما هو مقتضى الأصل الأولي في تعارض الأمارات، بناء على الطريقية. و كلمة «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به»، و ضمير «به» راجع على الظن غير المعتمد.

(2) عطف تفسيرى لسقوط المتعارضين.

و غرضه: أن الروايتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجبية، و لا تبقى إحداها بالخصوص على الحجبية و إن بقيت إحداها لا بعينها على الحجبية لنفي الثالث.

كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و آخر على استحبابه، فإنهما يتساقطان بالتعارض في مدلولهما المطابقي، و لكنهما يشتركان في الثالث أعني:

في نفي ما عدا الوجوب و الاستحباب من الأحكام.

(3) حجبية أحدهما بلا عنوان، و الصواب تأنيث الضمائر في «بخصوصه، عنوانه، حجبيته»، و كذا تأنيث «واحد» و «أحدهما»؛ لأن المراد بها: الأمانة.

(4) الواو للحال، فكأنه قال: و أما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به، يعني: بالظن غير المعتمد.

(5) أي: استفادة الترجيح بالظن غير المعتمد من الأخبار.

و هذا هو الوجه الأول: مما استدلل به على الترجيح بالظن غير المعتمد.

و كيف كان؛ فقال الشيخ هنا ما هذا لفظه: «الثالث: ما يظهر من الأخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي



و مقدمات الانسداد (1) في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة؛ لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما.

«الوسائل إلى الرسائل، ج 5، ص 189».

و مقدماته (2) في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين كالأعدلية مثلاً أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دل على الترجيح بالأصديقية في الحديث...» (1) الخ.

=====

و حاصله: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الواقع من الآخر. و يأتي في بحث التعادل و الترجيح تفصيل ذلك.

(1) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعبر، و حاصله: أن مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية توجب الترجيح بالظن غير المعبر، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضاً حجة.

قوله: «إنما توجب» خبر «و مقدمات» و جواب عنه، و حاصله: أن الظن الانسدادى إنما يكون حجة إذا تعلق بالحكم كالوجوب و الحرمة، أو بالطريق كالظن بحجية الإجماع المنقول، أو هما معا على الخلاف السابق، و الظن بالترجيح خارج عن كليهما.

و بالجملة: مقدمات الانسداد لا توجب حجية الترجيح بالظن ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(2) أي: و مقدمات الانسداد، و هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعبر.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 138» - أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات؛ لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح، بأن يقال: إنا نعلم إجمالاً بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة، و باب العلم و العلمي بها منسد، و لا يجوز إهمالها للعلم الإجمالي المزبور. و لا يمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم إمكانه، حيث إنه يدور الأمر بين المحذورين لحجية الراجح و عدم حجية المرجوح، و لا يمكن الاحتياط فيهما، و لا يجوز الرجوع إلى الأصل؛ إذ مقتضاه عدم الحجية، و هو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها، و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، و نتيجة ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

ص: 107

1- فرائد الأصول 1: 610.

المرجح (1)، لا أنه مرجح؛ إلا (2) إذا ظن أنه أيضا (3) مرجح، فتأمل جيدا.

=====

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولا: بما أشار إليه بقوله: «لو جرت» من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح، ولعله لأجل عدم العلم الإجمالي بعد كون المرجحات المنصوصة بمقدار المعلوم بالإجمال.

وثانيا: بأن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالا - بعد الفراغ عن مرجحتها - بالمعتبر بالانسداد هو: الظن بتعيين ما هو مرجح؛ لا الظن بأن هذا الشيء مرجح، فمقدمات الانسداد إنما تنتج حجية الظن بتعيين تلك المرجحات المعلومة إجمالا، فإن ظن بأن الشهرة الفتوائية مثلا مرجحة للخبر كان هذا الظن حجة بدليل الانسداد، و تثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض، و لا تنتج حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح كما هو المطلوب.

قوله: «إنما توجب» خبر «ومقدماته»، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني.

(1) أي: الذي هو من المرجحات المعلومة إجمالا.

(2) استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين»، و ضمير «أنه» في الموضوعين راجع على الظن، وقوله: «أيضا» يعني: كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالا كونه مرجحا.

(3) أي: كحجية الظن بالمرجح.

و حاصل الكلام في المقام: أنه إذا علم إجمالا بمرجحية أمور، و حصل الظن - بمقدمات الانسداد - بأن منها الشهرة في الرواية، فهذا الظن الانسداد معين للمرجح أعني: الشهرة، فإذا حصل الظن بأن هذه الشهرة المستندة إلى الظن الانسدادى بنفسها مرجحة لأحد الخبرين المتعارضين: جاز الترجيح بها.

و الحاصل: أن مقدمات الانسداد لو جرت في المرجحات - كجريانها في الأحكام - أنتجت أمرين: أحدهما: حجية الظن في تعيين المرجح، و الآخر: حجية الظن بمرجحية الأقربية مثلا.

قوله: «فتأمل جيدا» لعله إشارة إلى: أن دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجية الظن في الأحكام الشرعية، فضلا عن حجيته في تعيين المرجحات عند التعارض؛ إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجبا للأخذ بالظن؛ لإمكان حمل الأمر بالترجيح - كما سيأتي في باب التعادل و الترجيح - على الاستحباب كما اختاره المصنف و جماعة، فلا يبقى مجال للتمسك

هذا (1) فيما لم يتم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

و أما ما قام (2) الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس: فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره (3) أيضا، وكذا فيما يكون به...

=====

بمقدمات الانسداد. ولو سلم جريانها في نفس الأحكام، فلا موجب لجريانها في المرجحات؛ لإمكان الاحتياط، أو الرجوع إلى الأصل العملي في مورد الشك.

### الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس

(2) هذا هو المقام الثاني أعني به: الظن غير المعبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس.

ونخبة القول فيه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 141» - أنه لا يوجب انجبار ضعف و لا وهنا و لا ترجيحا؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر؛ لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، و المفروض: المنع عنه. انتهى مورد الحاجة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لحكم الظن الذي لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص؛ بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجيته، الموجب لاندراجه تحت الأصل الدال على عدم حجية الظن و حرمة العمل به.

(1) أي: ما ذكرناه من الوهن و الجبر و الترجيح كان متعلقا بالظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

قوله: «كذلك» يعني: بخصوصه، و «يكون» في المواضع الثلاثة تامة بمعنى «يحصل»، و فاعل «يكون» الأولى هو قوله: «جبر»، و فاعل الثانية ضمير مستتر فيها راجع على «جبر»، و فاعل الثالثة هو قوله: «أحدها»، و ضميرا «به جبر، لغيره» راجعان على الموصول في قوله: «ما قام» المراد به الظن الذي قام الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس.

و غرضه: إنه لا يحصل الجبر و أخواه بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه، و أن وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر و أخويه عليه، و أن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثة أو بعضها على الظنون غير المعبرة بنحو العموم كالشهرة الفتوائية، بناء على بقائها تحت أصالة عدم حجية الأمارات غير العلمية، و عدم شمول دليل الانسداد لها، حيث إنها حينئذ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها في مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شيء منها للقياس.

(3) أي: من سائر الظنون «أيضا» جبر و وهن و ترجيح.

أحدها (1) «أحدهما»؛ لوضوح (2): أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه (3)

=====

(1) الضمير راجع على «جبر أو وهن أو ترجيح»، و معنى العبارة: أنه لا يكاد يحصل بالظن - الذي قام دليل خاص على عدم اعتباره - جبر أو وهن أو ترجيح في مورد لا- يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضا من الظنون غير المعتمدة؛ لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها، وبقائها تحت أصالة عدم الحجية، و كذا في مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذي لم يقيم على اعتباره دليل.

و بيان أوضح: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 142» - أنه لا يحصل شيء من الجبر و أخويه للقياس مطلقا، سواء حصل الجبر و أخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتمدة؛ لأصالة عدم الحجية، أم لم يحصل شيء منها له.

و بالجمل: لا حظّ لمثل القياس من الظنون الممنوعة بدليل خاص من الجبر و أخويه، ففرق بينه و بين الظن غير المعتمد بالعموم.

و هذا خلافا لجماعة كالمحقق و صاحب الضوابط تبعا لشيخه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الأعظم بقوله: «نعم، يظهر من المعارج (1) وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: ذهب ذهاب إلى أن الخبرين إذا تعارضا، و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضي ترجيح ذلك الخبر.

و يمكن أن يحتج لذلك: بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. و إذا كان التقدير تقدير التعارض: فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه... إلى أن قال: و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل و الحق خلافه...» (2).

(2) علة لعدم الجبر و الوهن و الترجيح بالظن غير المعتمد بالخصوص، و حاصله: أن مناط هذه الأمور مفقود هنا؛ إذ المعيار فيها كون الظن سببا للدخول تحت أدلة الحجية أو الخروج عنها، و بعد فرض النهي الخاص عن ظن مخصوص لا يصلح ذلك الظن للدخول تحتها.

(3) الضمير راجع على الموصول المراد به الظن المعتمد قبل المنع عن الظن القياسي،

ص: 110

1- معارج الأصول: 186.

2- فرائد الأصول 1: 597، و 4: 143.



لكان حجة - بعد المنع عنه - لا يوجب (1) خروجه عن تحت دليل الحجية، وإذا كان (2) على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا (3) لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك (4) لدلالة دليل المنع على إغائه (5) و اسم «كان» ضمير راجع على الموصول المراد به الحجة المعتبرة فإذا دل الخبر المعتبر على حكم مخالف للقياس أخذ به، ولا يعتني بالقياس أصلاً؛ لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجة بمخالفة القياس، و ضمير «عنه» راجع على الظن القياسي.

=====

(1) خبر «أن الظن»، و ضمير «خروجه» راجع على الموصول المراد به الحجة المعتبرة، يعني: لا- يوجب الظن القياسي، بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن الحجية.

غرضه: أن مخالفة القياس قبل المنع عنه كما لا توهن الظن المعتبر ولا تخرجه عن الحجية، كذلك بعد النهي عنه، فقوله: «بعد المنع» متعلق ب «لا يوجب»، فكأنه قال: إن الظن القياسي إذا كان على خلاف الظن الذي لو لا القياس لكان حجة لا يوجب هذا الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجية.

(2) عطف على «إذا كان»، و الضمير المستتر فيه و البارز في «لولاه» راجعان على الظن القياسي، و المراد بالموصول: ما لا يكون بنفسه حجة، و قوله: «لا- يوجب» خبر «إن الظن القياسي»، و فاعله ضمير مستتر فيه راجع على «كون الظن القياسي على وفق ما ليس بنفسه حجة»، المستفاد من سياق العبارة، و ضمير «دخوله» راجع إلى الموصول في «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجة يعني: إن موافقة الظن القياسي لما ليس بنفسه حجة لا توجب دخول هذا الشيء الذي وافقه الظن القياسي تحت دليل الاعتبار.

(3) يعني: أن الظن القياسي كما لا يكون جابراً و موهناً؛ كذلك لا يكون مرجحاً.

(4) تعليل لعدم الترجيح و الوهن و الجبر بالقياس، و حاصله، كما تقدم في كلام الشيخ: أن دليل المنع يدل على إلغاء الشارع للظن القياسي رأساً، و عدم جواز استعماله في الشرعيات، و من المعلوم: أن الجبر أو الوهن أو الترجيح مما يصدق عليه الاستعمال فلا يجوز.

(5) الضمير في «إغائه» راجع على الظن القياسي، و هو مفعول المصدر المضاف و الشارع فاعله، و الأولى سوق العبارة هكذا «على إلغاء الشارع إياه»؛ و ذلك لأن إضافة المصدر إلى مفعوله و تكميل عمله بالمرفوع - كما في المتن - قليل؛ بل ربما قيل باختصاصه بالشعر.

الشارع رأساً، و عدم (1) جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، و دخله (2) في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً (3).

=====

(1) عطف على «إلغائه» و مفسر له.

(2) مبتدأ خبره «نحو استعمال»، و ضميراً «دخله، له» راجعان على الظن القياسي و ضميراً «منها، فيها» راجعان على الجبر و الوهن و الترجيح.

(3) كي تعلم أن الاعتناء بالظن القياسي ممنوع شرعاً مطلقاً، فليس القياس غير المعتمد بدليل خاص كالظن غير المعتمد بدليل عام؛ إذ يمكن الجبر أو حد أخويه به في بعض الموارد، بخلاف القياس، فإنه لا يمكن فيه شيء من ذلك أصلاً كما عرفت و جه ذلك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - خلاصة الكلام في المقام الأول: أنه قد اختلفوا فيه، و مجمل الكلام في هذا المقام: أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتمد هو كونه موجبا لاندراج ما يوافقته تحت دليل الحجية، فكان جابراً و إلا فلا.

و كذا المعيار في كونه مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو: اندراج ما يوافقته منهما تحت دليل الحجية، كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعتمد هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتمد عن تحت دليل الاعتبار و الحجية.

2 - بيان الوجوه المحتملة في أدلة الحجية: و هي ثلاثة:

الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند لكون رواته ثقات مثلاً.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره، و إن كان الظن بصدوره مستنداً إلى غير السند كعمل الأصحاب به و استنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقة يعني: أن الحجية هي الخبر المظنون صدوره - بأي واحد من النحويين المذكورين - أو مظنون الصحة أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً، و لأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني. بمعنى أنه من يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المذكور.

و من يعتمد على الأخيرين يجبره بالظن المذكور، و مختار المصنف هو: الاحتمال الثالث.

3 - الوجوه التي استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعتمد:

الأول: كونه موجبا لأقربيه ما يوافقه إلى الواقع.

الثاني: أن مقومات الانسداد الجارية في الأحكام توجب الترجيح بالظن غير المعتمد، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقا، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة، أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضا حجة.

الثالث: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات لنتج حجية الظن في مقام الترجيح بأن يقال: إنا نعلم إجمالا بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة، وباب العلم والعلمي بها منسد. ولا يمكن إهمالها للعمل الإجمالي المزبور، ولا يمكن الاحتياط لعدم إمكانه، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل؛ إذ مقتضاه: عدم الحجية، وهو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها.

و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو: العمل بالظن، ولازم ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

4 - جواب المصنف عن هذه الوجوه الثلاثة:

أما الجواب عن الوجه الأول: فلأنه لم يقد دليل على الترجيح بالظن غير المعتمد.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن جريان مقدمات الانسداد في الأحكام لا تنتج إلا حجية الظن بالأحكام أو الطرق، على خلاف تقدم، و الظن بالترجيح خارج عنهما.

و أما الجواب عن الوجه الثالث: فلأنه يقال: أولا: إنه لا تجري مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح.

و ثانيا: أن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالا - بعد الفراغ عن مرجحتها فالمعتمد بالانسداد هو الظن بتعيين ما هو مرجح لا حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح.

5 - المقام الثاني - وهو الظن غير المعتمد الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس - فحاصل الكلام فيه: أنه لا يوجب انجبار ضعف ولا وهنا ولا ترجيحا؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، و المفروض المانع عنه.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن المناط في الجبر و الترجيح اندراج ما يوافق الظن غير المعتمد تحت دليل الحجية،

كما أن المناط في الوهن خروج ما يخالفه عن تحت دليل الحجية.

2 - موضوع أدلة الحجية هو الاحتمال الثالث.

3 - الظن القياسي لا يكون موجبا للانجبار ولا موجبا للوهن ولا الترجيح.

ص: 114





=====

## الأصول العملية

(1) وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي تقديم أمور:

الأول: بيان الفرق بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية.

وحاصل الفرق بينهما: أن المراد بالأصول العلمية هو: الوظائف المقررة للشك الذي لم يكن له طريق معتبر إلى الواقع من القطع أو الأمانة، التي جعلها الشارع حجة وطريقاً إلى الواقع.

فالأصل العملي عبارة عن حكم مجعول للشك وفي ظرف الشك؛ بحيث لوحظ الشك موضوعاً له ويقابله الدليل الاجتهادي، حيث أن الحكم مجعول للواقع في مورد الشك؛ ولكن الشك ليس جزءاً من موضوعه، مثلاً: خبر الواحد حجة عند الشك في الحكم الواقعي؛ لكن ليس الموضوع مأخوذاً فيه الشك، فقول زارة بوجود الدعاء عند رؤية الهلال إخبار عن الواقع؛ وإن كان حجية خبره في ظرف الشك في الحكم الواقعي.

أما أصالة البراءة: فقد أخذ في موضوعها الشك؛ لأنها تقول: إذا لم تدر وجوب الدعاء أجر البراءة، فالدعاء المشكوك مجرى للبراءة.

فالمتحصل: أن المجعول في الأصول العملية حكم على الشك، وفي الأدلة حكم على الواقع حال سترته، مع جعل الأمانة دليلاً عليه.

أما الفرق بينهما من حيث التسمية: فلأن الأصول العملية الدالة على الوظائف في الشك تسمى أدلة فقاهتية، والأدلة الدالة على الحكم الشرعي في نفس الأمر تسمى أدلة اجتهادية؛ وذلك لمناسبة موجودة في تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عرفوا الفقه «بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»، وليس المراد من الأحكام هي الأحكام الواقعية؛ لعدم تعلق العلم بها دائماً.

فتعين أن يكون المراد بها هي: الظاهرية الموجودة في مواضع الأصول العلمية. فناسب أن يسمى ما دل على الأحكام الظاهرية التي تعلق بها العلم بالأدلة الفقاهتية.

وعرفوا الاجتهاد: «باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي»، ومن المعلوم: أن ليس المراد منه هو الحكم الظاهري؛ وإلا يكون معلوماً لا مظنوناً؛ بل المراد هو الحكم

الواقعي الذي تعلق به الظن، فناسب ذلك أن يسمى ما دل على ذلك الحكم الواقعي الذي يتعلق به الظن دليلاً اجتهادياً، ولا مناقشة في الاصطلاح.

ثم الأصول العملية قد تكون في مقابل الأصول الاعتقادية التي يجب الاعتقاد بها، فهذه للاعتقاد وتلك للعمل، وإذا أطلق الأصول احتمال أن يراد به: أصول الفقه الشامل للأصل والدليل، واحتمل أن يراد به: أصول الاعتقاد. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الثاني: بيان ما هو الوجه، والسبب لمخالفة المصنف مع الشيخ الأنصاري «قدهما»، حيث عنون المصنف مبحث البراءة بعنوان واحد، و جعله مسألة واحدة. هذا بخلاف الشيخ «قدس سره» حيث جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة اثني عشرة مسألة، وتعرض في ضمن مباحث وسائل متعددة. باعتبار أن الشبهة تارة: تكون وجوبية، وأخرى: تكون تحريمية، وثالثة: تكون مشتبهة بينهما؛ كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، ومنشأ الشك في الجميع: إما فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصين، أو الأمور الخارجية.

فحاصل ضرب الثلاثة في الأربعة اثنا عشر.

ثم تعرض الشيخ «قدس سره» للبحث عن كل قسم مستقلاً، والوجه والسبب لتفصيل الشيخ وتقسيمه «قدس سره» أمران:

الأول: اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية؛ كقوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»<sup>(1)</sup>.

الثاني: أن النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين مختص بالشبهة التحريمية، وأما الشبهة الوجوبية: فوافق الأخباريون الأصوليين في الرجوع إلى البراءة، فالحاصل: أن السبب لتفصيل الشيخ «قدس سره» هو: اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات ولذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، وإلى الاحتياط في الشبهة التحريمية، بدعوى: وجود الفرق بينهما، فلا بد من البحث عن كل مسألة على حدة؛ لاختلاف جهة البحث.

وأما المصنف: فقد خالف الشيخ، حيث جعل البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة؛ إلا فرض تعارض النصين، فأخرجه من هذا البحث

ص: 118



بدعوى: إنه ليس موردا للبراءة؛ لأن المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، ومع فقدها:

يتخير.

وكيف كان؛ فهو خارج عن المبحث لقيام الحجة المعينة على الترجيح أو التخيير عند تمامية أدلة العلاج ترجيحاً أو تخييراً، فإن أصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، ومع وجود الدليل تعييناً - كما إذا كان أحد النصين راجحاً على الآخر - أو تخييراً - كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر - لا تصل النوبة إلى البراءة، فالسبب والوجه لما صنعه المصنف «قدس سره»: أن تعدد المسائل بنظره إنما هو بتعدد جهة البحث، فمع وحدة الجهة تتحد المسألة ولو مع تعدد الموضوع أو المحمول. وبما أن جهة البحث هاهنا واحدة يعم البحث و يشمل جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، ولا خصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى، في جهة البحث.

الثالث: بيان وجه حصر الأصول في الأربعة، وهي: الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير. قيل: الوجه في ذلك أمران:

الأول: جريان الأصول الأربعة في جميع أبواب الفقه.

الثاني: عدم كثرة النقض والإبرام إلا في هذه الأربعة. ثم انحصار مجاري الأصول ومواردها وإن كان عقلياً؛ لأنه يدور بين النفي والإثبات؛ إلا إن حصر نفس الأصول في الأربعة استقرائي، بمعنى: أن الأصول التي تجري في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها؛ وإلا فالأصول التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل أكثر من هذه الأربعة؛ كقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الحلية، وما أشبهها.

ولذا يقول المصنف «قدس سره»: «والمهم منها أربعة».

الرابع: إن الأصول العقلية ليست في طول الأصول الشرعية؛ بل الجميع في عرض واحد، ففي الظرف الذي يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يحكم الشرع برفع الحكم عن الجاهل.

نعم؛ يظهر من صاحب مصباح الأصول: كون الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية، حيث قال: «فإن المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. وتسمى هذه القواعد بالأصول العلمية العقلية». «مصباح الأصول، ج 2، ص 248». و ظاهر كلامه

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص (1) و اليأس عن الظفر بدليل مما (2) دل هو: كون الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية، و لازم ذلك: أن لا تصل النوبة إلى الأصول العقلية؛ إذا ما من مورد إلا وفيه أصل شرعي كالبراءة الشرعية وغيرها، فالحق: أن الجميع في عرض واحد، و أن الاختلاف في التسمية لأجل الاختلاف في المصدر و الدليل.

=====

إذا عرفت هذه الأمور، فارجع إلى توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» كما هو العادة.

(1) يعني: أن رتبة الأصل العملي متأخرة عن الدليل، فلا تصل النوبة إليه إلا بعد اليأس عنه؛ لتوقف موضوع الأصل العملي - وهو الشك في الحكم الواقعي - على عدم الدليل عليه؛ فمعه لا موضوع للأصل و لو تعبد، ثم إن توصيف الأصول العملية بما أفاده إنما هو لإدراجها في المسائل الأصولية، و إخراج القواعد الفقهية؛ كقاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» عنها.

و أما الثاني: فلأنه لا ينتهي الفقيه بعد الفحص عن الدليل على الحكم إلى القواعد الفقهية؛ لعدم ترتبها على مشكوك الحكم؛ كما هو شأن الأصول العملية؛ بل هي أحكام كلية يرجع إليها المجتهد ابتداءً.

(2) بيان لقوله: «التي ينتهي إليها»، و المراد بالموصول: الوظائف المدلول عليها بسوق الكلام، يعني: من الوظائف التي دل عليها حكم العقل، كالبراءة العقلية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو دل عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية المستندة إلى مثل حديث الرفع.

فقوله: «حكم العقل أو عموم النقل» إشارة إلى انقسام الأصول إلى العقلية و الشرعية.

أما الأول: فلأن الأصول العلمية لا تقع في طريق الاستنباط؛ لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، حتى تكون من المسائل الأصولية التي هي كبريات القياسات المنتجة - بعد ضم صغرياتها إليها - لأحكام كلية فرعية؛ إذ ليست الأصول العملية إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعي الواقعي بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه، من دون أن تقع في طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلي فرعي، فلا بد من تعميم القواعد الأصولية لما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم و عدم الظفر به، حتى تندرج الأصول العملية في المسائل الأصولية.

عليه حكم العقل أو عموم النقل، و المهم منها أربعة (1). فإن مثل (2) قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية (3)؛ وإن كان مما ينتهي (4) إليها فيما لا حجة على طهارته و لا على نجاسته، إلا إن البحث (5) عنها ليس بهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض و إبرام، بخلاف الأربعة و هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مئونة حجة

=====

(1) و هي الاستصحاب و التخيير و البراءة و الاشتغال، و قد يعبر عنه: بالاحتياط تسمية للملزوم باسم لازمه، و المقصود واحد. أما غيرها من «أصالة العدم» و «أصالة عدم الدليل دليل العدم»، و «أصالة الحلية» و «أصالة الحظر» فقد قيل: باندرج الأولى في الاستصحاب، و الثالثة في البراءة، و الآخرين في الأمارات؛ لكنه لا يخلو عن إشكال، و التفصيل لا يسعه المقام.

(2) غرضه: الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعدة الطهارة، مع أنها في الشبهات الحكمية من الأصول العملية.

و حاصل ما أفاده في الاعتذار يرجع إلى وجهين:

الأول: أن حجبتها لا- تحتاج إلى النقض و الإبرام؛ بل هي ثابتة عند الكل من دون خلاف فيها و لا كلام، فلا حاجة إلى البحث عنها؛ بخلاف الأربعة المزبورة، فإنها محل البحث و تحتاج إلى النقض و الإبرام.

الثاني أن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه - أعني: باب الطهارة و النجاسة - بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنها عامة لجميع أبواب الفقه.

(3) أما أصالة الطهارة الجارية في الشبهات الموضوعية: فهي مما لا ينتهي إليها المجتهد؛ للعلم بالحكم الكلي، فيجوز للمقلد إجراؤها أيضا؛ كالكشك في طهارة الماء الموجود في هذا الإناء، مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنه يحكم المقلد بطهارته أيضا، و يرتب آثارها عليه.

(4) يعني: المجتهد، و ضمير «إليها» راجع على الموصول في «مما» المراد به الأصول و القواعد.

(5) هذا إشارة إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول: أن حجبتها...» الخ. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

وبرهان، هذا مع جريانها (1) في كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم (2).

=====

(1) أي: الأصول الأربعة. هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم توضيحه.

(2) لعله إشارة إلى عدم صلاحية الوجه الثاني للاعتذار؛ لأن الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوّغ الإهمال؛ وإلا لزم خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول؛ لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه؛ كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد، حيث إنه يختص بالعبادات، ولا- يجري في سائر أبواب الفقه، هذا؛ بل الوجه الأول أيضا لا يصلح للاعتذار؛ لأن مجرد كون المسألة اتقاقية بل ضرورية لا يسوّغ إهمالها، وعدم ذكرها في مسائل ذلك العلم؛ بل لا بد من بيان جميع مسائله الخلافية و الوفاقية.

و خلاصة الكلام فيما هو المهم في المقام: أن المصنف خالف الشيخ حيث جعل البحث عاما شاملا لمطلق الشك في التكليف، وقد أخرج فرض تعارض النصين عن هذا البحث، بدعوى: قيام الحجة على التعيين أو التخيير، و مع قيام الدليل لا تصل النوبة إلى البراءة و السبب لتفصيل الشيخ «قدس سره» هو: اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات، و لذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، و إلى الاحتياط في الشبهة التحريمية، بدعوى: وجود الفرق بينهما، فلا بد من البحث عن كل مسألة مستقلا؛ لتعدد المسائل و اختلاف جهة البحث فيها.

ص: 122

لو شك (1) في وجوب شيء أو حرمة، ولم تنهض عليه (2) حجة جاز شرعا وعقلا ترك الأول (3) وفعل الثاني، وكان (4) مأمونا من عقوبة مخالفته (5)، كان (6) عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص (7) أو إجماله، واحتماله الكراهة (8) أو

=====

## فصل أصالة البراءة

### إشارة

وسياتي البحث عنه.

ثم إن المصنف لم يتعرض لجريان البراءة وعدمه في غير الوجوب و الحرمة من الاستحباب والإباحة والكراهة، ولعله لأجل اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط بالتكليف الإلزامي هذا أولا. وثانيا: لو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

(2) على شيء من الوجوب أو الحرمة.

(1) المراد بالشك المأخوذ موضوعا في الأصول العملية ليس بمعنى تساوي طرفيه؛ بل المراد به: خلاف اليقين والحجة، بمعنى: عدم الحجة على وجوب شيء في الشبهة الوجوبية، وعدم الحجة على حرمة شيء في الشبهة التحريمية، فالمراد بالشك في الوجوب: هو الشك فيه مع العلم بعدم حرمة؛ كالدعاء عند رؤية الهلال، كما أن المراد بالشك في الحرمة هو الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه؛ كشرب التتن مثلا، فيدور الأمر بين الوجوب وغير الحرمة في الأول، وبين الحرمة وغير الوجوب في الثاني.

وأما مع العلم إجمالا بالوجوب أو الحرمة: فيكون من دوران الأمر بين المحذورين.

(3) أي: ترك ما شك في وجوبه، وكذلك جاز فعل ما شك في حرمة.

(4) عطف على قوله: «جاز» وهو بمنزلة التفريع على الجواز العقلي والشرعي.

(5) أي: مخالفة الشيء المشكوك وجوبه أو حرمة.

(6) أي: سواء «كان عدم نهوض الحجة...» الخ.

(7) المراد به: مطلق الدليل لا خصوص الرواية.

(8) بيان لإجمال النص، وهذا يكون في صورة الشك في الحرمة؛ كما إذا قال: «لا

الاستحباب (1)، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما (2) ترجيح، بناء (3) على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها (4)؛ لمكان (5) وجود الحجة المعتبرة و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى.

وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فآيات (6) أظهرها قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (1)**.

=====

تشرب التتن» مثلا، واحتمل إرادة الكراهة من النهي.

(1) وهذا يكون في صورة الشك في الوجوب؛ كما إذا قال: «اغتسل للجمعة»، واحتمل إرادة الاستحباب من الأمر.

(2) أي: بين النصين المتعارضين؛ إذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح؛ لأدلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح. ثم إن التوقف و الرجوع إلى الأصل في صورة التكافؤ هو القول الشاذ؛ وإلا فعلى المشهور من التخيير لا تصل النوبة إلى الأصل؛ لوجود الدليل و هو أحد المتعارضين.

(3) قيد لقوله: «جاز» يعني: أن الرجوع إلى الأصل في تعارض النصين مبني على التوقف في مسألة التعارض، دون التخيير؛ إذ بناء على التخيير لا بد من الأخذ بأحد المتعارضين، دون الرجوع إلى الأصل.

(4) يعني: من سائر الأصول كالأصول كالاستصحاب و الاحتياط.

(5) تعليل لقوله: «لا مجال»، و وجهه واضح؛ إذ الحجة على الواقع موجودة و إن كانت مرددة بين شيئين. و ضمير «فيها» راجع على مسألة تعارض النصين.

**و قد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة**

**الاستدلال بالكتاب على البراءة**

(6) وقد ذكر الشيخ الأنصاري (2) «قدس سره» جملة من الآيات التي استدل بها لأصالة البراءة.

منها: قوله تعالى: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (3)**، و الاستدلال بهذه الآية على البراءة يتوقف على كون المقصود من الموصول التكليف، و المراد من الإيتاء المستفاد من آتاه: إعلامه و إيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذ: ألا يكلف الله

---

1- الإسراء: 15.

2- فرائد الأصول 2: 21-22.

3- الطلاق: 7.

أحدا إلا بما أعلمه وأوصله إليه من التكليف، فالتكليف الذي لم يصل إلى المكلف مرفوع عنه، فتكون دلالة الآية على البراءة على هذا الاحتمال واضحة.

إلا إن هذا الاحتمال ينافي مورد الآية، فيكون بعيدا عن أن يكون مرادا منها، فالآية أجنبية عن مسألة البراءة؛ لأن كون المراد من الموصول التكليف وإن كان محتملا؛ إلا- إن كون المراد من الإيتاء هو الإعلام و إيصال التكليف إلى المكلف ممنوع؛ إذ الإيتاء إنما هو بمعنى الإيعاء أو الإقدار لا الإعلام.

و كيف كان؛ فالظاهر أن المراد من الموصول أحد الأمور الثلاثة:

1 - المال.

2 - القدرة.

3 - التكليف.

وعلى تقدير إرادة الأول والثاني: يلزم تقدير كلمة «بقدر» أي: لا يكلف الله نفسا إلا بقدر المال الذي أعطاها، أو بقدر القدرة التي أقدرها، وعلى تقدير إرادة الثالث: يكون معنى الآية: «لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا أقدرها»، وعلى جميع الاحتمالات تكون الآية أجنبية عن مسألة البراءة كما هو واضح.

ومنها: قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (1) بتقريب: أن إطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس، فيكون الحكم المجهول مرفوعا.

هذا معنى البراءة.

والجواب عنها: أن ظاهر الآية هو نفي التكليف بغير المقدور، ومن المعلوم: أن عدم صحة التكليف بغير المقدور من الأمور المسلمة بينهم، فيكون مضمون الآية أجنبيا عن أصالة البراءة؛ إذ ليس الاحتياط بترك ما يحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور.

ومنها: قوله تعالى: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ (2) بتقريب:

أنه ليهلك من ضل بعد قيام الحججة عليه، فتكون حياة الكافر وبقاؤها هلاكا له، ويحيا من اهتدى بعد قيام الحججة عليه، فيكون بقاء من بقي على الإيمان حياة له. وقوله: عَن بَيِّنَةٍ أَي: بعد بيان وإعلام، ومن المعلوم: أن قضية تخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب والحرمة قبله، وهذا معنى البراءة.

ص: 125

1- البقرة: 286.

2- الأنفال: 42.



و فيه (1): أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلة كان منّة منه تعالى و الجواب عنها: أن دلالتها على البراءة مبنية على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخروي، و البيئة بمعنى: الطريق الكاشف عن الواقع.

=====

و ليس الأمر كذلك؛ بل المراد من الهلاك هو الموت و القتل، و من الحياة هو الإسلام، و المراد من البيئة هو خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه و آله و سلم»، فيكون مضمون الآية أجنيا عن أصالة البراءة أصلا. فهذه الآيات أجنية عن مسألة البراءة أصلا. و لذا ترك المصنف الاستدلال بها و قال: أظهرها قوله تعالى:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

وجه الأظهرية هو: أن همّ الأصولي تحصيل ما يؤمنه من العقاب على مخالفة التكليف، و لا ريب في ظهور هذه الآية المباركة في نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام.

فيقال في تقريب دلالتها على البراءة: إن التعبير ببعث الرسول ليس لأجل خصوصية فيه؛ بل بعثه الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام، و إتمام الحجّة عليهم، فبعث الرسول كناية عن قيام الحجّة، نظير قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذن المؤذن»، يقصد به: الكناية عن دخول الوقت، فتكون الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل قيام الحجّة، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، و هذا معنى البراءة.

(1) و قد أورد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة بوجه:

الأول: أنها تختص بنفي العذاب الدنيوي، فلا ظهور لها في ما نحن فيه من نفي العذاب الأخروي؛ لأن نفي التكليف بأصالة البراءة مستلزم لنفي العذاب الأخروي؛ لا العذاب الدنيوي.

الثاني: أنها تتكفل بالحكاية عن عذاب الأمم السابقة، بمعنى: أن المراد من الآية هو:

الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلا بعد البيان، بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، فيكون المراد هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة إلا بعد البيان فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخروي عند عدم البيان حتى تدل الآية على البراءة، لأن نفي العذاب الأخروي كاشف عن نفي التكليف.

الثالث: أن دلالة الآية على البراءة تتوقف على مقدمة وهي: ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب و بين نفي استحقاقه؛ إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازما أهم من نفي الاستحقاق، و من ثبوته مع انتفاء فعليته منّة و تفضلا منه

على عبادة، مع استحقاقهم لذلك، و لو سلم (1) اعتراف الخصم بالملازمة بين تعالى على العباد لم تدل الآية على البراءة؛ لعدم دلالتها حينئذ على عدم الاستحقاق الذي هو معنى البراءة؛ لأن نفي الحكم ملازم لنفي الاستحقاق من باب انتفاء المعلول عند انتفاء العلة.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المنفي في الآية فعلية العقاب، لا استحقاقه، ومن المعلوم: إن نفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق؛ إذ نفي الفعلية ربما يكون من باب المنّة والتفضل، مع أن محل الكلام بيننا وبين الأخباريين هو نفي الاستحقاق الكاشف عن نفي التكليف، و ظاهر المصنف: هذا الإيراد الثالث، فهذه الآية المباركة لا تدل على البراءة. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و المشار إليه «لذلك» هو العذاب يعني: مع استحقاق العباد للعذاب، فلا يدل نفي الفعلية على نفي الاستحقاق، حتى يصح الاستدلال بها على البراءة.

(1) لما أنكر المصنف «قدس سره» الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق الذي هو مبني الاستدلال بالآية على البراءة، أشار إلى دفع ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، من أن الآية الشريفة وإن كانت ظاهرة في نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق؛ لكنه لا يضر بصحة الاستدلال بها على البراءة المنوطة بدلالاتها على نفي الاستحقاق؛ إذ الخصم - وهو المحدث القائل بوجود الاحتياط في الشبهات - يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فينتفي الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآية على نفي الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة؛ لاعتراض الأخباريين بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

أما اعترافه بالملازمة: فيظهر من دليله، حيث أنه يستدل بأخبار التثليث الدالة على أن ارتكاب الشبهة موجب للوقوع في الهلكة، و ظاهرها هو: الهلكة الفعلية لا صرف الاستحقاق لما ورد فيها «و من اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم»، وعليه: فإذا انتفت الفعلية بالآية انتفى الاستحقاق بمقتضى الملازمة التي يعترف بها الخصم. هذا ملخص تصحيح دلالة هذه الآية على البراءة.

و أما الدفع: الذي ذكره المصنف فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة يكون حينئذ جدلياً لا حقيقياً، حتى يجدي في إثبات المدعى.

الاستحقاق و الفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه (1)، ضرورة:

أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده (2) بأعظم مما علم بحكمه، وليس (3) حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به (4) فيه، فافهم (5).

=====

نعم؛ يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، وهو لا ينفع الأصولي الذي ينكر الملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي الاستحقاق كما لا يخفى.

الثاني: أنه لم يظهر وجه لاعتراف المحدثين بالملازمة، حيث إن الشبهة لا تزيد على المعصية الحقيقية، ومن المعلوم: أن أدلة وجوب الاحتياط في المشتبهات ليست بأقوى من أدلة المحرمات المعلومة، والخصم لا يدعي الملازمة بين الاستحقاق و الفعلية في المعصية القطعية؛ لإمكان تعقبها بالتوبة أو الشفاعة، فكيف يدعيها في الشبهة؟

قوله: «لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً» إشارة إلى الوجه الأول، والقياس الجدلي: ما يتألف من المشهورات و المسلمات كما في علم المنطق.

(1) أي: منع اعتراف الخصم بالملازمة، وهو إشارة إلى الوجه الثاني.

(2) أي: عند الخصم وهو المحدث المنكر للبراءة.

(3) الواو للحال، يعني: و الحال إن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أو حرمة ليس إلا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمة، و إن ارتكاب الشبهة ليس بأسوأ حالاً من المعصية الحقيقية في عدم فعلية العذاب.

(4) أي: بالعذاب فيما علم حكمه.

(5) لعله إشارة إلى أن منشأ دعوى الملازمة إن كان أخبار التثليث الظاهرة في الهلكة الفعلية: فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، و صرفه إلى الاستحقاق؛ لما عرفت من: أن الشبهة ليست أسوأ حالاً من المعصية الحقيقية.

أو إشارة إلى عدم كون الاستحقاق محل الكلام؛ إذ محل الكلام هو: لزوم الاجتناب شرعاً و عدمه، فالأخباري أيضاً لا بد و أن يلتزم بعدم وجوب الاجتناب؛ لأنه لا محذور فيه، و مجرد الاستحقاق المحتمل مع القطع بعدم الفعلية لا يكفي في ثبوت الاحتياط.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات على البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

1 - الاستدلال بقوله تعالى: - لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا - على البراءة،

بتقريب: أن المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإعلام، وبيان التكليف وإيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذ: «لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً أعلمها به وأوصله إليها فالتكليف الذي لم يصل إلى المكلف مرفوع عنه، فدلالة الآية على البراءة على هذا الاحتمال واضحة.

و الجواب عنها: أن كون التكليف مراداً من الموصول مجرد احتمال؛ بل ينافي مورد الآية وهو المال، فالمراد من الموصول هو: المال، والمراد من الإيتاء هو: الإعطاء، فمعنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلا ما أعطاه من المال. فالآية أجنبية عن مسألة البراءة.

2- وأما قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا فَنَظَرَ إِلَى اشْتِرَاطِ التَّكْلِيفِ بِالْقُدْرَةِ، فمفادها عدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا ربط لها بمسألة البراءة أصلاً.

و كذلك قوله تعالى: لِيَهْدِيكَ مِنْ هَلَكٍ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيُحْيِي مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ لَيْسَ مَفَادُهَا نَفْيُ التَّكْلِيفِ قَبْلَ الْبَيَانِ؛ بل المراد من الهلكة: هو الموت، والمراد من الحياة: هو الإسلام، والمراد من البينة: هو خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم».

فلا علاقة بمسألة البراءة أصلاً.

3- أظهر الآيات: قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا .

وجه الأظهرية: أن هذه الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل بيان الأحكام؛ لأن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأحكام، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، وهذا معنى البراءة.

وعمدة الإيراد على الاستدلال بهذه الآية: أن دلالة الآية على البراءة تتوقف على ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه، فبالآية تنفي فعلية العذاب، وبالملازمة ينفي استحقاقه، ولازم عدم الاستحقاق: عدم التكليف. هذا معنى البراءة.

و الجواب عنها: هو عدم ثبوت الملازمة بينهما؛ لأن المنفي بالآية فعلية العذاب، ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق؛ إذ ربما لا يكون العذاب فعلياً من باب التفضل والمدة مع ثبوت الاستحقاق، مع أن محل الكلام بين الأصولي والأخباري هو نفي الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف، فهذه الآية لا تدل على البراءة.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية دلالة الآيات على البراءة.

و أما السنة: فبروايات منها (1): حديث الرفع، حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعة

=====

## الاستدلال بالسنة على البراءة

### إشارة

الاستدلال بالسنة على البراءة (1) من الروايات: حديث الرفع، وهي الرواية المروية عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قال: «رفع عن أمي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة». ولا إشكال في سند الحديث؛ لأنه في الخصال (1) و التوحيد (2) بسند صحيح، وإنما الكلام في دلالة على البراءة.

و تقريب الاستدلال به عليها: يتوقف على مقدمة، وهي أمور تالية:

1 - أن الرفع في هذا الحديث متعلق بأمور مثل: الخطأ والنسيان وغيرهما، وكلها موجودة في الخارج، فالمراد برفع هذه الأمور سوى «ما لا يعلمون» لم يكن تكويناً؛ لأنها موجودة في الخارج بالضرورة والوجدان.

الثاني: جميع الآثار كذلك.

و حينئذ: لا بد من تقدير شيء من باب دلالة الاقتضاء حتى يكون هو المرفوع حفظاً لكلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» عن الكذب، و المقدر المرفوع لا يخلو عن أحد أمور:

الأول: خصوص المؤاخذة في الجميع.

الثالث: الأثر الظاهر في كل واحد منها.

نعم؛ يمكن أن يكون المرفوع في «ما لا يعلمون» تكويناً فيما إذا كان المراد بالوصول هو الحكم الشرعي.

2 - أن يكون المراد من الآثار المرفوعة بحديث الرفع في غير «ما لا يعلمون»: هي الآثار التي تعرض على موضوعاتها، من دون أن تكون مقيدة بوجود أحد هذه العناوين و لا بعدها؛ إذ لو كانت مقيدة بوجودها لكانت الآثار ثابتة عند وجود هذه العناوين؛ كوجوب سجدي السهو عند زيادة شيء أو نقصانه في الصلاة نسياناً مثلاً، و ذلك لأن ثبوت العنوان حينئذ يقتضي وضع الأثر لا رفعه. و أما لو كانت مقيدة بعدم أحد هذه العناوين كانت الآثار مرفوعة بارتفاع موضوعها، بلا حاجة إلى حديث و الرفع كالكفارة في إفتار صوم شهر رمضان عمداً، حيث تكون مقيدة بعدم كون الإفطار نسياناً، فترتفع

1- الخصال: 9/417.

2- التوحيد: 24/353.

إذا كان الإفطار نسيانا، ويكون ارتفاعها بارتفاع الموضوع؛ لأن موضوعها هو الإفطار عن عمد كما هو واضح.

3- أن حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتتان على الأمة، فيكون مختصا برفع ما كان في رفعه مئة على الأمة.

4- وفيما هو المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» خلاف بين المصنف وبين الشيخ «قدس سرهما»، حيث يظهر من بعض كلمات الشيخ «قدس سره»: اختصاص الموصول بالشبهة الموضوعية بوحدة السياق، بمعنى: أن المراد من الموصول هو الفعل الخارجي المجهول نفسه لا- حكمه؛ كالمائع الخارجي المردد بين الخمر و الخل، فكأن الحديث حينئذ مختصا بالشبهة الموضوعية، وأجيبا من الشبهة الحكمية.

و أما على قول المصنف «قدس سره»: فالمراد من الموصول هو مطلق الحكم الإلزامي من الوجوب و الحرمة، سواء كان في الشبهة الحكمية؛ بأن يكون منشأ الاشتباه فقدان النص كحرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو الموضوعية؛ كحرمة المائع الخارجي المشكوك كونه خمرا فالجامع هو التكليف الإلزامي المشكوك أعم من كونه تكليفا كليا و كان منشأ الشك فيه فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين كما في الشبهات الحكمية، و كونه تكليفا جزئيا كان منشأ الشك هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

فالمتحصل: أن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» عند الشيخ هو الفعل الخارجي بوحدة السياق حيث المراد من الموصول في غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي و الاضطراري و نحوهما؛ إذ لا معنى لتعلق الإكراه و الاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل المجهول لا الحكم، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية الخارجية عن محل الكلام.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أنه يقال في تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة: بأن الحديث ظاهر في رفع مطلق الحكم الإلزامي المجهول، سواء كان ذلك الحكم الإلزامي كليا كما في الشبهة الحكمية، أم جزئيا كما في الشبهة الموضوعية، و يكون إسناد الرفع إلى الحكم إسنادا حقيقيا لكونه إلى ما هو له؛ لأن المرفوع ما فيه الثقل، و الثقل إنما هو في إلزام المكلف بالفعل في الشبهة الوجوبية. أو الترك كما في الشبهة التحريمية.

المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول (1) مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا (2)؛ وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه (3) قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذه (4) من الآثار الشرعية؛ كي ترتفع بارتفاع التكليف فالمتحصل: أن الموجب للثقل والضيق هو حكم الشارع، فيصح إسناد الرفع إليه. غاية الأمر: أن المرفوع هو الحكم الظاهري الفعلي لا الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب، فلا مؤاخذه على مخالفة الحكم الواقعي لعدم كونه فعليا.

=====

توضيح: بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة، وهذا التقريب مبني على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع كما عرفت.

(2) يعني: ظاهرا «وإن كان ثابتا واقعا»؛ لما تحقق في محله من أن الجهل لا يقيد الأحكام الواقعية؛ بل هي ثابتة على المكلفين، سواء علموا أم جهلوا، فالأحكام الواقعية لا تختص بالعالم فقط؛ بل مشتركة بين العالم والجاهل، غاية الأمر: إذا كان الجاهل قاصرا لم يعاقب على مخالفة الحكم الواقعي لأنه خلاف العقل والنقل، فإن العقل والنقل اتفقا على قبح مؤاخذه الجاهل القاصر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا مؤاخذه عليه قطعاً».

(3) يعني: فلا- مؤاخذه على الإلزام المجهول؛ لترتب استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم الفعلي المنجز، و المفروض: انتفاء هذه المرتبة.

فحديث الرفع يدل على البراءة، وأن الاستدلال به عليها متين جدا؛ لما عرفت في المقدمة من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم، سواء كان الشك فيه ناشئا من عدم الدليل، أم من الأمور الخارجية، فيراد من الموصول: كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و من دون لزوم تقدير شيء أصلا.

(4) هذا الإشكال مع جوابه مأخوذان عن كلام للشيخ «قدس سره» في المقام، و له مجال على قول الشيخ، حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو فعل المكلف نظير سائر الفقرات لا الحكم المجهول، فلا بد من تقدير ما هو المرفوع بحديث الرفع، والمقدر هو خصوص المؤاخذه على احتمال، فيتوجه إليه هذا الإشكال و يقال إن المرفوع بأدلة البراءة لا بد وأن يكون من الآثار الشرعية، و المؤاخذه ليست من الآثار الشرعية حتى ترتفع بحديث الرفع.



و أما على قول المصنف حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو الحكم و هو قابل للرفع لحديث الرفع، فلا مجال لهذا الإشكال أصلا.

نعم؛ يمكن أن يقال في تصحيح هذا الإشكال على قول المصنف: إن الغرض في المقام من التمسك بأدلة البراءة هو نفي المؤاخذه و العقوبة على مخالفة التكليف حتى يكون المكلف الجاهل في مأمن منها فيقال في تقريب الإشكال: إن أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، و لا ترفع الآثار العقلية و لا الأمور التكوينية، و المؤاخذه ليست من الآثار الشرعية؛ لأن نفس المؤاخذه أمر تكويني من فعل المولى، فليس وضعها و لا رفعها بيد الشارع بما هو شارع حتى يرفعها.

و أما استحقاق العقوبة على المخالفة و المعصية: فهو أثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع.

ثانيتها: إن المؤاخذه ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه؛ بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا عقاب عقلا على ما لم ينتج.

و يندفع الإشكال من الجهة الأولى: بأن رفع المؤاخذه ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفيًا و إثباتًا؛ بل لنفي موضوعها و هو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فإن استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله إلى المكلف، فعدم الاستحقاق إنما هو لعدم مخالفة التكليف الواصل، سواء كان هناك تكليف واقعا و لم يصل إلى المكلف و لو بإيجاب الاحتياط، أم لم يكن أصلا.

و يندفع الإشكال من الجهة الثانية: بأن المؤاخذه و إن لم تكن من آثار التكليف المجهول بما هو مجهول؛ لكنها من آثار ما يقتضيه الواقع المجهول من إيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذه، فهي أثر الأثر الشرعي، فرفع التكليف المجهول تعبدا رفع لأثره أعني:

إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق، فلا مانع من رفع المؤاخذه بإجراء أصالة البراءة في التكليف المجهول.

فالمحصل: أن المؤاخذه و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا قابلا للرفع إلا إنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو أثره الشرعي القابل للرفع و هو إيجاب الاحتياط، فإذا

المجهول ظاهرا (1)، فلا دلالة له (2) على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها (3) وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا إنها (4) مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه، من (5) إيجاب الاحتياط شرعا.

فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه (6)، المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على دل حديث الرفع على رفع التكليف المجهول فقد دل على عدم إيجاب الاحتياط المستتبع لعدم استحقاق المؤاخذة عليه.

=====

وبالجملة: إن للتكليف المجهول أثرين أحدهما: شرعي وهو إيجاب الاحتياط، والآخر: عقلي وهو استحقاق العقاب على مخالفته، غاية أن الشرعي سبب لترتب العقلي، وانتفاؤه سبب لانتفائه.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) قيد ل «ارتفاع التكليف».

(2) أي: فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة، مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام.

(3) أي: المؤاخذة، وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الآثار العقلية تثبت تارة: لمجرى الأصل واقعا، وأخرى: لما هو أعم من الواقع والظاهر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن الآثار العقلية إن كانت من قبيل الأول: فالأصل لا يشتهر، وهذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل لا يشتهر الآثار غير الشرعية، وإن كانت من قبيل الثاني: فالأصل يشتهر، وقبح العقاب من هذا القبيل؛ لترتبه على عدم الحكم مطلقا وإن كان ظاهرا، ومثله حسن المؤاخذة فإنه يترتب على ثبوت التكليف ولو ظاهرا.

فالتنتيجة: أن أصالة البراءة النافية للتكليف ظاهرا تنفي استحقاق المؤاخذة كما ينتفي استحقاقها بعدم الحكم واقعا.

(4) أي المؤاخذة، وضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول.

(5) بيان ل «ما» الموصول و ضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان على التكليف المجهول، يعني: أن المؤاخذة من آثار إيجاب الاحتياط، الذي هو من آثار الحكم المجهول. و ضمير «رفعه» راجع على التكليف المجهول.

(6) أي: إيجاب الاحتياط، يعني: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط؛ لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلا بد أن يكون المرفوع أثره ومقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

مخالفته (1).

لا يقال (2): لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره (3).

فإنه يقال (4): هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا؛ وإلا...

=====

(1) أي: مخالفة التكليف، و«المستتب» صفة ل«عدم إيجابه» يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة، ففيه علة لعدمها.

(2) توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: إن كل واجب بالوجوب المولوي في الشرع في مخالفته عقاب وفي امتثاله و موافقته ثواب، فإذا ارتفع الوجوب يرتفع العقاب على مخالفته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن رفع إيجاب الاحتياط لا يوجب رفع المؤاخذة على التكليف المجهول؛ بل يوجب رفعها على نفسه؛ وذلك لما عرفت في المقدمة من أن شأن الوجوب المولوي هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان علة لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة نفسه كان رفع وجوبه علة لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط؛ لا لارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهول.

فحاصل الإشكال: أن إيجاب الاحتياط وإن كان أثرا شرعيا للتكليف المجهول وهو قابل للرفع؛ ولكنه ليس سببا لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضى سائر الأوامر الصادرة من المولى.

(3) أي: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط من الواجبات؛ كالصلاة والصوم ونحوهما.

(4) هذا جواب عن الإشكال المذكور، وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجوب على قسمين: نفسيّ و طريقيّ، واستحقاق العقاب مختص بالأول دون الثاني؛ إذ الوجوب الطريقي تابع للواقع، فلا مؤاخذة عليه في نفسه، وإنما فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع عند الإصابة، كما هو الحال في جميع الأوامر الطريقية عند الإصابة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تشريع وجوب الاحتياط إنما كان لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فهو نظير الإيجاب الطريقي، فإن فائدته ليست إلا تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند الخطأ، ولا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته، فللمولى مؤاخذة العبد إذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه كصحة مؤاخذته على مخالفة الطريق المصيب.

ص: 135

فهو (1) موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره (2) من الإيجاب و التحريم الطريقيين (3)، ضرورة (4): أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه به؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقذ بذلك (5): أن رفع التكليف المجهول كان مدّة على الأمة، حيث كان له قوله: «هذا» أي: استتباع مخالفة وجوب الاحتياط للمؤاخذة على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسياً؛ إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذة على مخالفته كلزومه على مخالفة سائر التكليف النفسية.

=====

و أما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقياً: فلا يستحق المؤاخذة على مخالفة نفسه؛ بل إنما يستحقها على مخالفة ذي الطريق و هو التكليف المجهول، و عليه: فترفع المؤاخذة من البين ببركة حديث الرفع الرفع لموضوع المؤاخذة أعني: إيجاب الاحتياط؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 199».

(1) أي: وإن كان إيجاب الاحتياط طريقياً «فهو موجب...» الخ.

(2) أي: غير الاحتياط.

(3) أي: كالإيجاب و التحريم المقدمي؛ كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين، و حرمة الإلقاء من السطح، فإنه لا عقاب فيهما، وإنما العقاب على مخالفة التكليف المجهول، مثلاً: الإلقاء من السطح حرام؛ لكنه حرام طريقي لحرمة قتل النفس، فإذا ألقى نفسه و مات عوقب على القتل لا على الإلقاء.

(4) تعليل لقوله: «فهو موجب».

توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنجز الواقع؛ كالإيجاب و التحريم الطريقيين في صحة الاحتجاج و المؤاخذة، و عدم كون العقاب معه عقاباً بلا-بيان؛ بل مؤاخذة مع الحجة و البرهان، فوزان إيجاب الاحتياط من حيث كونه حجة على الواقع وزان الإيجاب و التحريم الطريقيين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط و إن لم يخرج وجدانا عن الاستتار؛ بل هو باق على المجهولية؛ لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة، و صار مما قام عليه البرهان. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بهما» في الموضوعين راجع على الإيجاب و التحريم، و الضمير في «أن يحتج به، إيجابه، يخرج به» راجع على إيجاب الاحتياط.

(5) أي: قد ظهر بذلك الذي ذكرنا من كون التكليف المجهول مقتضياً لإيجاب

تعالى وضعه (1) بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرعه (2). فافهم (3).

(2) أي: فرغ التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

ثم لا يخفى (4): عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في «ما لا يعلمون»، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الاحتياط تحفظا عليه ورفعه علة لعدمه، وغرضه: أن الحديث بعد أن كان واردا في مقام الامتنان، ففي جعل المرفوع في «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط مدة على العباد؛ لأن رفعه يوجب السعة عليهم، بخلاف إيجابه، فإنه يوجب الضيق والكلفة عليهم.

=====

(3) لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجريا عقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي؛ كما لو صلى إلى طرف واحد - فيما اشتبهت القبلة - وترك سائر الجهات، وصادفت تلك الجهة الواقع، فإنه يعاقب للتجري - كما هو مذهب المصنف - وهذا ليس كسائر الأوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعا.

(4) وقد عرفت فيما تقدم الخلاف بين المصنف والشيخ «قدس سرهما» فيما هو المراد من الموصول في «ما لا يعلمون»، حيث قال المصنف: بأن المراد من الموصول: هو الحكم المجهول، وهو بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه، بلا حاجة إلى تقدير شيء فيه أصلا.

و من هنا يقول المصنف: إنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون»؛ وإن كان في غيره من سائر الفقرات لا بد من تقدير المؤاخذة، أو تمام الآثار، أو الأثر الظاهر في كل منها، أو إسناد الرفع إليه مجازا بلحاظ المؤاخذة، أو جميع الآثار أو الأثر الظاهر، من قبيل إسناد السؤال إلى القرية مجازا بلحاظ الأهل.

(1) يعني: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه وهو إيجاب الاحتياط؛ وذلك لأن الحكم الواقعي يقتضي - في ظرف الجهل به - إيجاب الاحتياط تحفظا عليه، فأيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي، فضمير «قضيته» راجع على التكليف المجهول، و «من إيجاب» بيان للموصول في «بما».

هذا بخلاف قول الشيخ «قدس سره»: حيث قال: بأن المراد من الموصول هو الفعل المجهول عنوانه بوحدة السياق، فلا بد من تقدير شيء في «ما لا يعلمون» كسائر الفقرات.

وكيف كان؛ فغرض المصنف: هو التعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من لزوم التقدير في الحديث.

و توضيح تعريف المصنف بالشيخ: يتوقف على مقدمة و هي: إن المحتمل في الموصول في «ما لا يعلمون» وجوه ثلاثة:

الأول: أن يراد به: خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه؛ كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل كما يقول به الشيخ «قدس سره»، و الحديث حينئذ: مختص بالشبهات الموضوعية، فلا يصح الاستدلال به على البراءة في الشبهات الحكمية.

الثاني: أن يراد به: الحكم المجهول مطلقا، يعني: سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله - كما في الشبهات الحكمية - أم اشتباه الأمور الخارجية؛ كما في الشبهات الموضوعية، و عليه: فيشمل الحديث كلا من الشبهات الحكمية و الموضوعية؛ ما هو مختار المصنف «قدس سره».

الثالث: أن يراد به: ما يعم الاحتمال الأول و الثاني، يعني: يراد به الحكم و الفعل، و على هذين الاحتمالين يتم الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون» استنادا إلى دلالة الاقتضاء حتى يقال: إن المقدر فيه إما خصوص المؤاخذة، أو جميع الآثار، أو الأثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعة كما يقول به الشيخ «قدس سره».

و توضيح اعتراض المصنف عليه: أنه لا حاجة إلى التقدير في «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادة نفس الحكم الشرعي من الموصول؛ لأن الحكم بنفسه قابل للوضع و الرفع تشريعا، سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم إجماله، أم الاشتباه في الأمور الخارجية، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلا على أصل البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية معا؛ بلا تكلف أصلا.

نعم؛ دلالة الاقتضاء في غير «ما لا يعلمون» توجب إما تقدير جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذة، و إما الالتزام بالمجاز في الإسناد بلا تقدير شيء، يعني: أسند الرفع إلى نفس المضطر إليه؛ و لكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذة و نحوها؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجا قطعا، فلا بد إما من التقدير أو المجاز في الإسناد حفظا لكلام الحكيم عن الكذب.

### الكلام في توضيح العبارات:

قوله: «كان في الشبهة الحكمية...» الخ بيان لقوله: «مطلقا».

الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً؛ وإن كان في غيره (1) لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه (2)، فإن ليس «ما اضطرروا وما استكروها...» إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم (3)؛ لو كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين (4) مما لا بد منه أيضاً (5) ثم لا وجه (6) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها.

=====

قوله: «فإن ما لا يعلم» تعليل لقوله: «عدم الحاجة...» الخ.

قوله: «بنفسه قابل للرفع» أي: لا-بآثاره كما في غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات، حيث إنها بنفسها غير قابلة للرفع، وإنما تقبل الرفع باعتبار آثارها، و«قابل» خبر «فإن ما لا يعلم».

وجه اللابدية هو: دلالة الاقتضاء.

فالمراد من آثار ما استكروها عليه - مثلاً - فانه إذا شرب الإنسان الخمر عوقب في الآخرة، و جلد في الدنيا، و كره تزويجه؛ لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الآثار على ما إذا كان الشرب عن إكراه.

(1) أي: غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات «لا بد من تقدير الآثار».

(2) أي: إلى غير «ما لا-يعلمون»، مثل: «ما استكروها»، مع إن الإسناد في الحقيقة إلى الآثار أو إلى المؤاخذة، فيكون من قبيل إسناد الجريان إلى الميزاب، و الحال أنه مسند إلى الماء حقيقة في قولنا: «جرى الميزاب» فإنه ليس ما اضطرروا أو ما استكروها إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

و وجهه واضح، فإن الاضطرار و الإكراه و الخطأ موجودة تكويناً، فلا معنى لرفعها تشريعاً، فلا بد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقة.

(3) استدراك على قوله: «عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة»، و غرضه: أنه إن أريد بالموصول ما استظهره الشيخ «قدس سره» من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه؛ كالمائع المردد بين الخمر و الخل، فلا بد من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صونا لكلام الحكيم عن الكذب و اللغو؛ لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعة حقيقة.

(4) و هما تقدير أحد الأمور الثلاثة، و ارتكاب المجاز في إسناد الرفع.

(5) أي: كسائر الفقرات التي لا بد من التقدير فيها.

(6) هذا تعريض آخر بالشيخ الأنصاري «قدس سره»، فإنه جعل دلالة الاقتضاء

فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها (1)، أو تمام آثارها (2) قرينة على تقدير أحد الأمور الثلاثة. ثم استظهر أن يكون المقدر هو المؤاخذة استناداً إلى وحدة السياق، فأورد عليه المصنف «قدس سره»: بأن الحاجة إلى التقدير في غير «ما لا يعلمون» من العناوين التي أسند الرفع إليها كالخطأ والنسيان وغيرهما؛ وإن كانت شديدة؛ لما عرفت من: عدم صحة إسناد الرفع التشريعي إلى الفعل الخارجي التكويني؛ إلا إنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها؛ إذ المقدر في بعضها - وهو الإكراه وعدم الطاقة والخطأ بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن - هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجة وانعتاق العبد وضرورة الأموال ملكاً للفقراء، فلا وجه حينئذٍ لاختصاص المقدر بالمؤاخذة، فالمقدر إما جميع الآثار أو الأثر الظاهر لكل من التسعة، وإن كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضياً لرفع جميع الآثار.

=====

نعم؛ في خصوص «ما لا يعلمون» يتجه تقدير المؤاخذة لكونها الأثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول؛ لكن لا يتعين ذلك، سواء أريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره الشيخ، أم أريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف.

قوله: «في غير واحد» وهو «ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، والخطأ، والطيرة والوسوسة». وضمير «غيرها» راجع على المؤاخذة.

ووجه كون المقدر غير المؤاخذة هو: ظاهر رواية المحاسن، فإن شهادتها بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة مما لا يقبل الإنكار.

(1) أي: من التسعة، حتى يكون معنى الرفع رفع الأثر الظاهر لما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه. وهكذا.

(2) أما كون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها: فلتيقن إرادته على كل حال، سواء كان للرفع إطلاق أم لا.

و أما كونه تمام الآثار، فلوجهين:

الوجه الأول: أن الرفع في الحديث وقع في مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار ما لم يلزم منه محذور، وهو منافاته للامتنان بالنسبة إلى بعض الأمة؛ كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضرراً على مسلم، فإن المرفوع حينئذٍ لا يكون تمام الآثار.

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن



التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون (1) بلحاظه الإسناد إليها مجازا هو هذا، كما لا يخفى.

=====

الفاعل بالإضرار بالغير. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: هو اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

(1) يعني: إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد؛ بأن يكون إسناد الرفع إلى كل واحد من التسعة مجازا، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع في قولك «أنت الربيع البقل» كان هذا الإسناد المجازي في الحديث بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار، وليس الإسناد المجازي بلحاظ رفع خصوص المؤاخذة، فالمشار إليه بقوله: «هذا» هو قوله:

ص: 141

---

1- المحاسن 2: 124/339، نواذر الأشعري: 660/75، الوسائل 23: 29436/226.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه مئة (1) على الأمة، كما استشهد الإمام «عليه السلام» بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

ثم لا يذهب عليك: أن المرفوع (2) فيما اضطر إليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي:

=====

فالمتحصل: أن استشهاد الإمام «عليه السلام» على عدم الأمور المذكورة مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع أقوى شاهد على كون المرفوع به هو جميع الآثار؛ لا خصوص المؤاخذة. هذا ما أشار إليه بقوله: «فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي».

(1) بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه مئة عليهم؛ بأن كان رفعه بالنسبة إلى بعضهم مخالفاً للامتنان على الآخرين؛ كما إذا استلزم جريان البراءة بالنسبة إلى شخص ضرراً على الغير، فإن الحديث لا يرفع هذا الأثر الموجب رفعه ضرراً على الغير؛ لمنافاته للامتنان على الغير.

وقوله: «بمثل هذا الخبر» إشارة إلى الحديث المتقدم المروي عن المحاسن، فإن شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة مما لا يقبل إنكاره، ولا يقدح في ذلك: اختصاص النبوي المحكي في كلام الإمام «عليه السلام» بثلاثة من التسعة بعد وحدة السياق، وكذا لا يقدح فيه اختلافهما في بعض الكلمات، فإن المذكور في النبوي المعروف: «ما استكرهوا عليه»، وفي المروي عن المحاسن «ما أكرهوا»، فإن مثل هذا الاختلاف لا يضر بما نحن بصدده كما هو واضح.

(2) الغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المرفوع بحديث الرفع.

يقول المصنف: إن المرفوع بحديث الرفع هو: الأثر الشرعي المترتب على الفعل بعنوانه الأولي الذي يقتضيه دليله؛ لو لا حديث الرفع.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي أن التسعة المرفوعة في الحديث على قسمين:

القسم الأول: ما هو معنون بعنوانه الأولي كالحسد، والطيرة، والتفكر في الخلق.

القسم الثاني ما هو معنون بعنوانه الثانوي مثل ما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه والخطأ والنسيان ونحوها، فإن هذه العناوين من العناوين الثانوية ولها آثار.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا بنينا على كون المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار، كما صرح به المصنف بقوله: «فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي» فلا شك في أن المرفوع في القسم الأول آثار هذه الأمور بعناوينها الأولية، فالمعنى: أنه لا أثر

شرعي للحسد و للطيرة و للتفكر، و لا عقاب عليها إذا لم تظهر بيد أو لسان؛ كما في الحديث.

و أما القسم الثاني: أعني: ما هو معنون بعنوانه الثانوي؛ كعدم العلم و الاضطراب و الإكراه و الخطأ و النسيان: فالمرفوع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو و بعنوانه الأولي؛ بحيث كان طرو واحد من العناوين الثانوية كالخطأ و النسيان و أخواتهما رافعا للآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الأولي؛ لا الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية؛ كوجوب الدية المترتب على الخطأ في القتل، و وجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة و نحوهما، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار، فكيف يعقل أن يكون هو سببا في رفعه؟ كما أشار إليه المصنف بقوله: «و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟».

و إن شئت قلت: إن المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي و ذلك بوجهين:

الأول: إن هذه العناوين إذا كانت موجبة لطرو أحكام خاصة؛ كوجوب الدية في القتل خطأ، و سجدي السهو عند نسيان بعض الأجزاء في الصلاة: فلا معنى لأن تكون موجبة لرفعها؛ إذ ما يوجب وضع أثر خاص لا يكون رافعا له؛ لاستلزامه التناقض، فلا بد من الالتزام بأن المرفوع بالحديث هي الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي، مثلا: الآثار المترتبة على نسيان السورة على قسمين: قسم يترتب على نفس السورة كبطلان الصلاة بتركها. و قسم يترتب عليها بما أنها متعلقة للنسيان؛ كسجدي السهو، و المقصود من الآثار المرفوعة بحديث الرفع: إنما هو القسم الأول لا الثاني؛ و إلا يلزم التناقض في كلام الشارع؛ لأن المفروض: كون السهو كالسبب لتشريع سجدي السهو، فكيف يكون رافعا لهما؟

الثاني: أن المتبادر من العناوين التالية: الخطأ و النسيان و أخواتهما كونها مأخوذة على وجه الطريقية إلى متعلقاتها، فحينئذ: يكون المرفوع نفس آثار المتعلقة عند عروض هذه العناوين.

و أما الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين عند أخذها على وجه الموضوعية: فخارجة عن حريم الحديث قطعا.

فالمرفوع ما للمعنون من الآثار لا ما للعنوان منها.

إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة (1): أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع (2) للأثر مستدع لوضعه (3)، فكيف يكون موجبا لرفعه؟

=====

نعم؛ الحسد و الطيرة و التفكير في الخلق عناوين نفسية، فالمرفوع آثار أنفسها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف «قدس سره».

(1) تعليل لقوله: «إن المرفوع...» الخ.

قوله: «إنما هو الآثار...» الخ. خبر «أن المرفوع»، و ضمير «عليه» راجع على ما اضطروا إليه و غيره.

و المراد من العناوين في «هذه العناوين» هي: العناوين الثانوية؛ كالخطأ و النسيان و الاضطرار و غيرها.

(2) مبتدأ و خبره «مستدع»، توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 212» - أن المرفوع بهذا الحديث هو الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي؛ لأن الظاهر أن العنوان الثانوي هو الذي أوجب رفع الأثر المترتب عليه، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوي؛ كترتب وجوب الدية على العاقلة على القتل الخطأ، و وجوب سجدي السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهوا، لم يكن هذا العنوان الثانوي موجبا لرفعه؛ لأن هذا العنوان هو الذي صار موضوعا للأثر، و الموضوع يستدعي وضع الأثر و ثبوته، فلا يكون رافعا له؛ و إلا لزم كون الشيء رافعا لما يقتضي وضعه، و هو محال.

و بعبارة أخرى: أن حديث الرفع إنما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع قبل طرؤ هذه العناوين المذكورة فيه، و أما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرؤ هذه العناوين عليه، فلا ترتفع بهذا الحديث؛ لأن هذه العناوين حينئذ موضوعات لتلك الآثار و مقتضية لثبوتها، فيستحيل أن تكون رافعة لها.

(3) أي: لثبوته، و ضميره و كذا ضمير «لرفعه» راجع على الأثر، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الموضوع، أي: فكيف يكون الموضوع - و هو أحد العناوين الثانوية - موجبا لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع؟

فالمتحصل: أن آثار العنوان الثانوي يجب أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا علة لرفعها.

لا يقال (1): كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها (2)؟

فإنه يقال (3): بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة: أن الاهتمام به يوجب إيجابهما؛ لتلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

=====

(1) لا يقال: إن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ لا بعنوانه الثانوي يقتضي أن لا يرفع الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - إذ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع، بل هو من آثار الجهل بالواقع، وهذا خلاف البداهة، فإن حديث الرفع يرفع الاحتياط، وعلى هذا: فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ بل يرفع آثار العنوان الثانوي أيضا كالجهل ونحوه.

و كيف كان؛ فغرض المصنف من هذا الإشكال: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانوية وهي الجهل والخطأ والنسيان؛ لا رفع آثار ذوات المعنونات أعني: الموضوعات بما هي هي، يعني: بعناوينها الأولية كما المدعى.

بتقريب: أن إيجاب الاحتياط من آثار الجهل بالتكليف ولا يعقل تشريعه حال العلم به، وكذا إيجاب التحفظ، فإنه من آثار الخطأ والنسيان دون التذكر، ومقتضى ما ذكر:

ثبوت إيجاب الاحتياط والتحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفي الإيجاب الذي هو من آثار الجهل والخطأ والنسيان، وهذا خلاف المقصود.

(2) أي: نفس العناوين الثانوية لا أثرا لها بعناوينها الأولية وضميرا «بعينها، نفسها» راجعان على العناوين.

وحاصل الإشكال: كان حديث الرفع خاصا برفع الأثر على العناوين الأولية فقط لم يرفع به الاحتياط والتحفظ، اللذان هما أثران للعناوين الثانوية.

(3) هذا جواب عن الإشكال المذكور: وحاصله: إن إيجاب الاحتياط فيما لا يعلمون، وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان ليسا من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم أو عنوان الخطأ والنسيان؛ بل هما من آثار الواقع المجهول أو الواقع الصادر خطأ أو نسيانا، فليسا من العناوين الثانوية «بل إنما تكون» هذه الأمور أعني: الاحتياط في مورد الجهل، والتحفظ في مورد الخطأ والنسيان «باقتضاء» الحكم الثابت في «الواقع في موردها» أي: في مورد الجهل والخطأ والنسيان، ففي موردها إشارة إلى ظرفية الجهل والخطأ والنسيان لإيجاب الاحتياط والتحفظ.

«ضرورة: أن الاهتمام به» أي: بالواقع «يوجب إيجابهما» أي: الاحتياط و التحفظ؛ «لئلا يفوت على المكلف» الواقع، و من هنا تبين: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

و كيف كان؛ فإيجاب الاحتياط ليس أثاراً «ما لا يعلمون» بهذا العنوان؛ بل من آثار التكليف الواقعي الناشئ عن الملاك الذي اهتم به الشارع و لم يرض بتركه حتى في حال الجهل به كما في النفوس و الأعراض؛ إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهور بما هو مجهول حتى يقال أنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، فلا يصح رفعه به؛ لأن المقتضى للشيء لا يكون رافعا له؛ بل هو في الحقيقة من آثار العناوين الأولية التي هي موضوعات الأحكام الواقعية، الناشئة من المصالح الداعية إلى تشريعها.

نعم؛ لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع؛ لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل، و أما المقتضى لتشريعفه فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الأولي، و كذا الحال في وجوب التحفظ. فحينئذ لا مجال له إلا في حال الخطأ و مورده.

و أما المقتضى له: فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأولية.

هذا تمام الكلام في البحث حول الاستدلال بحديث الرفع على البراءة. بقي ما لا يخلو ذكره عن فائدة:

1 - توضيح بعض العناوين المذكورة في ذيل الحديث و هي: الحسد و الطيرة و الوسوسة في التفكير في الخلق.

2 - نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأحكام الأولية.

و أما توضيح الأمور الثلاثة و إن كان خارجاً عن موضوع البراءة فيقال: إنه لا إشكال في أن المراد من الحسد هي الحالة النفسانية التي توجب عدم تحمل الإنسان نعمة أعطاه الله تعالى أخاه المؤمن قبل إظهارها عملاً، و أما إذا أقدم بعمل في سبيل زوالها: فلا إشكال أيضاً في كونه معصية، و لا يكون حينئذ مشمولاً للحديث الشريف.

و أما الطيرة: فهي من مادة الطير، بمعنى: التشأم و قراءة الطالع بالطيور، ثم توسع في

ذلك حتى عمت سائر طرق التشأم، فإن العرب في الجاهلية كانت تلتزم و تعتني بما يتشأم بالطيور وغيرها، و كانت الطيور تصدهم عن مقاصدهم، فللشارع المقدس أن يمضي تلك الالتزامات؛ و لكنه ردع عنها امتنانا حتى لا تتعطل حياتهم لأمر لا واقع لها.

و أما الوسوسة في التفكير في الخلق، أو التفكير في الوسوسة في الخلق: فالمراد من الخلق في هذه الجملة يمكن أن يكون أحد معنيين:

الأول: أن يكون بمعنى الخالق أي: خالق الباري، فيتفكر في أنه من خلق الباري تعالى؟

و هو سؤال يشكل جوابه على العوام و إن كان واضحا عند المحققين؛ لأن الحاجة إلى الخالق تتصور بالنسبة إلى كل حادث أو ممكن الوجود، و الله «تبارك و تعالى» لا يكون حادثا أو ممكنا، و مع ذلك كان أمرا شايعا في عصر صدور الحديث، و كانوا يتوهمون حصول الكفر به، فرفع الشارع أثره المتوهم امتنانا.

الثاني: أن يكون في مقابل الخالق، و المراد منه حينئذ: الوسوسة في التفكير في البلايا و الشرور، و تكرار القول ب «لم» بالنسبة إليها أي: القول بأن الله تعالى لم خلق الشيء الفلاني، و لم خلق العالم كذا و كذا، فرفع الشارع حرمة هذه الوسوس امتنانا؛ كما في بعض الكتب المبسطة.

و أما نسبة هذا الحديث إلى أدلة الأحكام الأولية: فهي حكومة على المشهور، فحديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية؛ كأدلة نفي الضرر و الحرج.

توضيح ذلك: أن أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع مثلا تدل على أصل الجزئية و الشرطية و المانعية، و لا تدل على كيفية دخلها، و حديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل، و أن جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان مثلا، فضابط الحكومة - و هو تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفله الآخر - ينطبق على حديث الرفع.

و بعبارة أخرى: لا شك أن إطلاق الأدلة الأولية يعم كثيرا من الأحوال الثانوية؛ ككون الحكم ضروريا أو حرجيا أو مجهولا أو منسيا، و غير ذلك من العناوين الثانوية، و كون المكلف مضطرا أو مكرها، فإذا ورد قوله: «رفع عن أمي تسعة: الخطأ و النسيان

و ما لا يعلمون...» الخ. يفهم منه العرف أن الثاني ناظر إلى تحديد دلالة الأدلة الأولية، و تضييقها بغير هذه الصور و الحالات. و هذا ما نعبر عنه بالحكومة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

#### 1 - تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة:

إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: مطلق الإلزام المجهول، سواء في الشبهة الحكمية؛ كحرمة شرب التن، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. أو الشبهة الموضوعية؛ كحرمة المائع الخارجي المشكوك كونه خمرا، فالاستدلال بالحديث على رفع الحكم الشرعي إنما يتم إذا كان الموصول في «ما لا يعلمون» شاملا للحكم الشرعي، و لا يكون ظاهرا في خصوص الموضوع المجهول الحال من كونه خلا أو خمرا؛ و إلا لسقط الاستدلال به في مورد البحث.

2 - الإشكال: بأن أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، فلا ترفع المؤاخذة؛ لأنها ليست من الآثار الشرعية بل نفسها من الأمور التكوينية و استحقاقها من الأحكام العقلية، و على كلا التقديرين: لا ترتفع بإجراء البراءة؛ مدفوع: بأنها و إن كانت من الأحكام العقلية؛ إلا إن حكم العقل هذا سبب عن حكم الشرع بوجوب الاحتياط، و هو ناش من الحكم الواقعي المجعل شرعا، فيمكن للشارع أن يرفعها برفع ما هو السبب أعني: وجوب الاحتياط، يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة فنفية علة لعدمها.

3 - الإشكال: بأن إيجاب الاحتياط، و إن كان أثرا شرعيا للتكليف المجهول و هو قابل للرفع؛ إلا إنه ليس سببا لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط ليس نفسيا كي يكون العقاب على مخالفة نفسه؛ بل يكون طريقا قد شرع لأجل حفظ الواقع في المشتبهات، فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات؛ إذ لا عقاب على مخالفة ما يكون وجوبه طريقا.

4 - أن رفع التكليف المجهول إنما هو من باب الامتنان على الأمة، فلا يجوز رفع ما ليس في رفعه امتنان عليهم؛ بأن يكون ضررا على البعض.



«فافهم»، لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجرأ عقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي؛ كما لو صلى إلى جهة واحدة فيما اشتبهت القبلة، وصادفت تلك الجهة الواقع، فإنه يعاقب للتجري كما هو مختار المصنف «قدس سره»، وهذا بخلاف سائر الأوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعا.

5 - إشكال المصنف على الشيخ: حيث قال بلزوم التقدير استنادا إلى دلالة الاقتضاء. و حاصل ما أورده عليه المصنف: أنه لا حاجة في «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادة نفس الحكم الشرعي من الموصول إلى التقدير؛ لأن الحكم بنفسه قابل للرفع، فيكون حديث الرفع دليلا على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية؛ بلا تكلف تقدير شيء أصلا.

نعم؛ دلالة الاقتضاء في غير «ما لا يعلمون» توجب إما تقدير جميع الآثار، أو الأثر الظاهر، أو المؤاخذة، وإما الالتزام بالمجاز في الإسناد بلا تقدير شيء أصلا؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجا قطعا، فلا بد من الالتزام بالتقدير أو المجاز في الإسناد حفظا لكلام الحكيم عن الكذب.

6 - الإشكال الآخر على الشيخ: حيث قال بتقدير خصوص المؤاخذة، بناء على كون المراد من الموصول هو: ما اشتبه حاله من الفعل، فأورد عليه المصنف: بأنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة، بعد أن المقدر في غير واحد من العناوين المذكورة؛ كالإكراه وعدم الطاقة و الخطأ غير المؤاخذة بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن، حيث إن المقدر فيها هو الحكم الوضعي من صحة الطلاق و الانعتاق و ملكية الأموال.

7 - إن المرفوع بحديث الرفع هي: الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو، و بعنوانه الأولي؛ لا الآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الثانوي، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار المترتبة عليه، فكيف يعقل أن يكون هو سببا لرفعها؟

8 - الإشكال: بأن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي يقتضي أن لا يرفع وجوب الاحتياط - بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون - إذ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع؛ بل هو من آثار الجهل بالواقع.

وهذا خلاف البداهة، فإن حديث الرفع يرفع الاحتياط.

و من المعلوم: أن وجوب الاحتياط من آثار الفعل بعنوانه الثانوي لا بعنوانه الأولي، فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط فيما

ومنها (1): حديث الحجب، وقد انقذ تقريب الاستدلال به (2) مما ذكر في حديث الرفع.

=====

لا يعلمون، وإيجاب التحفظ في الخطأ والسيان ليسا من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لم يعلم أو عنوان الخطأ والسيان؛ بل هما من آثار الواقع المجهول أو الواقع الصادر خطأ أو نسيانا بعنوانه الأولي، فالجهل والخطأ والسيان ظرف لإيجاب الاحتياط والتحفظ، بمعنى: أنه لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل. وأما المقتضي لتشريعه: فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الأولي، وكذا الحال في وجوب التحفظ، فإنه لا مجال له إلا في الخطأ ومورده.

وأما المقتضي له: فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأولية.

فالحاصل: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

9- رأي المصنف (قدس سره):

1- إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: الحكم الإلزامي لا الموضوع الخارجي.

2- دلالة الحديث على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

3- والمقدر هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة في «ما لا يعلمون» على فرض تقدير شيء فيه.

### في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة

في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة (1) ومن الروايات التي استدلت بها على البراءة: حديث الحجب، وهو قوله «عليه السلام»: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (1)، وهو من حيث السند تام، حيث إن رجاله معروفون.

وأما الدلالة: فتقريب الاستدلال به: أن الإلزام المجهول وجوبيا كان أو تحريما حكما كان أو موضوعيا تكليفيا كان أو وضعيا محجوب عن العباد، فهو مرفوع عنهم، فشرب التتن محجوب عن العباد حكمه التحريمي مثلا، فلا تحريم. ودعاء الرؤية حكمه الإيجابي محجوب عنهم، فلا وجوب.

(2) أي: بحديث الحجب، يعني: وقد ظهر تقريب الاستدلال بحديث الحجب مما

ص: 150

ذكر في تقريب الاستدلال بحديث الرفع، بمعنى: أن المراد من الموصول في «ما حجب الله» عاما يعم كل محجوب، سواء كان حكما أو هوية الموضوع، وليس حديث الحجب مقرونا بشيء يوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بخلاف حديث الرفع فإن قرينة السياق كانت موجبة للشك في عموميته.

نعم؛ يمكن أن يقال: إن حديث الحجب على عكس حديث الرفع، بمعنى: أن حديث الرفع بقرينة وحدة السياق ظاهر في الشبهة الموضوعية. و حديث الحجب بقرينة إسناد الحجب إلى الله تعالى ظاهر في الشبهة الحكمية، فإنه يتناسب مع إرادة الحكم الكلي المجهول من الموصول كما لا يخفى.

هذا مجمل الكلام في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة.

و أما تفصيل الكلام في توضيح الاستدلال به على البراءة فيتوقف على مقدمة وهي:

شرح مفردات الحديث، وهي الحجب، والعلم، والوضع.

أما الحجب: فهو لغة بمعنى: الشر، والمحجوب هنا هو الحكم الشرعي المجهول لا الملاكات والمقتضيات، حيث إن وظيفة الشارع من حيث إنه شارع بيان الأحكام، و حجب الحكم يتحقق تارة: بأمره حجه بعدم تبليغه إلى العباد، و أخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه لمعصية العصاة المانعة عن وصوله إلى المكلفين.

و أما العلم: فالمراد به حيث يطلق في الروايات وغيرها هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع؛ لا كل اعتقاد جازم وإن كان مخطئا.

و أما كلمة «وضع»: فإن تعدت بحرف الاستعلاء: دلت على جعل شيء على شيء وإثباته عليه، وإن تعدت بحرف المجاوزة: دلت على معنى الإسقاط؛ كقوله تعالى:

وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ (1) أي: أسقطها عنهم، و من المعلوم: أن إسقاط شيء كالحق عن الذمة فرع استقراره فيها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تقريب الاستدلال بالحديث على البراءة من الوضوح على حد لا يخفى على أحد، حيث إنه يدل على أن الحكم الواقعي المجهول قد وضعه الشارع عن العباد و رفعه عنهم فعلا، فيكون المراد بحجبه: عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له، و من الواضح: إن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول؛ لاستلزامه التصويب، فلا بد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط،

ص: 151

إلا إنه ربما يشكل (1) بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من (2) التكليف؛ بدعوى:

ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه (3)، ويمكن شموله وبهذا التقريب تتم دلالة الحديث على البراءة؛ بحيث يصلح للمعارضة مع أدلة الأخباريين على الاحتياط المقتضية لاشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية المجهولة؛ بل هذا أظهر في الدلالة على البراءة من حديث الرفع؛ لما عرفت من أن المراد بالموصول: هو الحكم قطعاً بخلاف حديث الرفع.

=====

(1) أي: إلا إن الاستدلال يشكل، والمستشكل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «وفيه أن الظاهر...» الخ.

و توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن «ما حجب الله علمه عن العباد» لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأول: هو أن يكون المراد منه: ما لم يبينه للعباد من الأول و سكت عنه، و لم يأمر رسوله.

الثاني: أن يكون المراد منه: ما بيّنه، و أمر رسوله بتبليغه، فبلغه الرسول للعباد؛ و لكن اختفى عليهم لأجل الحوادث الخارجية؛ كإخفاء الظالمين و العصيين إياه عنهم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع بين الأخباريين و الأصوليين - حيث يقول الأول: بوجوب الاحتياط و الثاني: بالبراءة - هو الاحتمال الثاني، أي: ما بيّنه و حجب علمه عن العباد بواسطة إخفاء الظالمين، و أما ما لم يبيّنه من الأول: فهو مرفوع عنهم بالاتفاق، و الظاهر من الرواية: هذا الاحتمال أعني: الاحتمال الأول بقرينة نسبة الحجب إلى الله تعالى، فحديث الحجب أجنبى عن المقام؛ لأنه مساوق لما ورد عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «إن الله حدّ حدودها، فلا تعتدوها، و فرض فرائض، فلا تعصوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم» (1).

(2) كما هو المطلوب في البراءة، «و بدعوى» متعلق ب «يشكل» و بيان له، و ضمير «ظهوره» في الموضوعين راجع على حديث الحجب.

(3) أي: على ما لا يعلم من التكليف، و ضمير «بتبليغه» راجع على الموصول في «ما تعلقت» المراد به الحكم الذي منع اطلاع العباد عليه، و ضمير «بدونه» راجع على منعه تعالى اطلاع العباد عليه.

و حاصل الإشكال: إن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورة عدم أمره تعالى

ص: 152

للتشبهة الموضوعية أيضا بأن المراد من الموصول هو: خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقا و لو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجية.

و منها (1): قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام رسله بالتبليغ؛ إذ الحكم الذي أمر رسله بتبليغه لا يصدق عليه أنه تعالى حجبه عن العباد كما هو واضح، فهذا الحديث الشريف لا يصلح لأن يكون مستندا لأصل البراءة.

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

فكما يقال في تقريب الاستدلال بحديث الرفع: أن الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع ظاهرا و إن كان ثابتا واقعا، فكذلك يقال في تقريب الاستدلال بحديث الحجب:

إن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد، فيكون موضوعا عنهم.

و ملخص الإشكال على هذا الاستدلال:

أن الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، و هو حينئذ ظاهر فيما سكت الله عنه و لم يأمر نبيه بالإبلاغ، لا ما بينه و اختفى عنهم بعروض الحوادث؛ الذي هو المبحوث عنه في المقام.

رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم دلالة هذا الحديث على البراءة؛ لأنه لم يجب عن الإشكال، فعدم جوابه عن الإشكال كاشف عن صحة الإشكال على الاستدلال بحديث الحجب.

و نظرا إلى الإشكال المذكور لا يصلح أن يكون حديث الحجب دليلا على البراءة.

### الاستدلال بحديث الحل

(1) أي: و من الروايات التي استدلت بها على البراءة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه».

تقريب الاستدلال به على البراءة: أن يقال: أن قوله «عليه السلام»: «حتى تعرف» قيد للموضوع - و هو شيء - و معناه: أن كل شيء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، و عليه:

فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل و الحرمة حلال، و كذا شرب المائع المردد بين الخل و الخمر.

هذا خلاصة الكلام في تقريب الاستدلال بهذا الحديث على البراءة.

و لما كان ظاهره بقرينة قوله «بعينه» الذي هو قيد احترازي عن معرفة الحرام لا بعينه -



بعينه»(1) الحديث. حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا؛ ولو كان (1) من جهة عدم الدليل على حرمة، و بعدم (2) الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط اختصاصه بالشبهات الموضوعية لأن كلمة «بعينه» تكون بمعنى: التشخيص والتعين الخارجي فكان أصل الحرمة معلوما، وأن الإمام «عليه السلام» كان بصدد بيان حكم الحرام الذي علم حرمة؛ لكنه لم يعلم هو معينا - كما هو شأن الشبهة الموضوعية - لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكة، فلا يشمل الحديث الشبهات الحكمية؛ إذ الشك في حرمة شرب التتن مثلا ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، وإنما هو شك في أصل الحرمة.

=====

كما أن ظاهر الحديث أيضا بقرينة قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريمية؛ وأن الحكم بحلية الشيء مختص بما إذا تردد حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، فالحاصل: أنه لما كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعية التحريمية: تصدى المصنف لتعميمه أولا للشبهات الحكمية التحريمية، ثم للشبهات الوجوبية.

و أما التعميم الأول: فهو الذي أشار إليه بقوله: «مطلقا ولو كان...» الخ.

توضيحه: أن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا، يعني: سواء كان عدم العلم بحرمة ناشئا من عدم العلم بعنوانه، وأنه من أفراد المحلل، أو من أفراد المحرم مع العلم بأصل الحرمة؛ كالمائع المردد بين الخل والخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر، أم ناشئا من عدم الدليل على الحرمة، أم من تعارض ما دل على حرمة مع ما دل على حليته، أم غير ذلك، ويجمع الكل عدم العلم مهما كان منشؤه. هذا تمام الكلام في التعميم الأول؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 241».

و أما التعميم الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «و بعدم الفصل قطعا».

(1) بيان للإطلاق، يعني: ولو كان عدم العلم بحرمة من جهة عدم الدليل عليها.

هذا ملخص الكلام في التعميم الأول. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(2) متعلق بقوله: «يتم المطلوب»، وهذا إشارة إلى التعميم الثاني للشبهات الوجوبية.

وقد افاد المصنف هذا التعميم بوجهين:

أولهما: و حاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم، بمعنى: أن كل من قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات

ص: 154

فيه (1)، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب (2).

مع (3) إمكان أن يقال: ترك ما احتل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال، تأمل.

=====

التحريرية قال بجرانها وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضا، فبضميمة عدم الفصل المعبر عنه بالإجماع المركب أيضا إلى حديث الحل - الدال على البراءة في الشبهات التحريمية - يتم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات؛ وذلك لأن المحدّثين إنما قالوا بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية، دون الوجوبية؛ لذا ذهبهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها، فإذا ثبت بأدلة البراءة عدم وجوبه في الشبهات التحريمية أيضا تم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقا، أما التحريمية: فبأدلة البراءة، وأما الوجوبية: فباعتراف المحدّثين أنفسهم به.

واحتمال العكس - وهو وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية دون التحريمية - لا قائل به حتى نحتاج في إبطاله إلى إقامة الدليل أيضا.

وبالجملة: فحديث الحل بضميمة عدم الفصل كاف في إثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقا؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 254».

(1) هذا الضمير وضمير «إباحته» راجعان على ما يعلم حرمة، وقوله: «وعدم» عطف تفسير ل «إباحته».

(2) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

(3) هذا إشارة إلى الوجه الثاني للتعميم للشبهات الوجوبية، واصله: إدراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث، من دون حاجة إلى دعوى عدم الفصل.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 255» - أن الشيء إذا كان فعله واجبا قطعاً: كان تركه حراما قطعاً، وإذا كان فعله محتمل الوجوب: كان تركه محتمل الحرمة لا- معلوم الحرمة؛ كما قد يتوهم أنه مقتضى أدلة الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدّثين، وحينئذ: فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة، يعني: مرددا بين الحرمة وغير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، وبهذه العناية يشمل الحديث الشبهة الوجوبية أيضا، وبه يثبت حل تركه ويتم المطلوب.

قوله: «تأمل» إشارة إلى ضعف الوجه الأخير؛ لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولا، وعدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانيا؛ فإن الفعل إذا كان واجبا لم يكن تركه حراما شرعا، بحيث يكون وجوبه منحلا إلى حكمين؛ لبطلان الانحلال.

ص: 155



و منها (1): قوله «عليه السلام»: «الناس في سعة ما لا يعلمون»<sup>(1)</sup> فهم في...

=====

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال به على البراءة: ان قوله: «حتى تعرف» قيد للموضوع، و معناه حينئذ: أن كل شيء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقدان النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، فيشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية.

2 - جواب المصنف: عن إشكال اختصاص الحديث بالشبهات التحريمية الموضوعية.

و حاصل الجواب: أنه تصدى لتعميمه للشبهات الحكمية و الوجوبية.

و أما تعميمه للشبهات الحكمية: فإن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً أي: سواء كان عدم العلم بالحرمة ناشئاً من عدم العلم بعنوانه، و إنه من أفراد المحل أو المحرم؛ مع العلم بأصل الحرمة، أم ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة.

3 - و أما التعميم للشبهات الوجوبية: فلأحد وجهين:

الأول: عدم الفصل بين الشبهات التحريمية و الوجوبية، بمعنى: كل من قال بجريان البراءة في الشبهات التحريمية قال كذلك في الشبهات الوجوبية، فضميمة عدم الفصل إلى حديث الحل الدال على البراءة في الشبهات التحريمية يتم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

الثاني: إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية، بمعنى: كل محتمل الوجوب تركه محتمل الحرمة؛ و محتمل الحرمة من الشبهات التحريمية، فيندرج تحت حديث الحل.

«تأمل» إشارة إلى عدم صحة إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية أولاً؛ لأنه خلاف ظاهر الحديث، و ثانياً: لعدم صحة انحلال كل حكم إلى حكيمين.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

الظاهر منه تمامية هذا الحديث المذكور في المتن - على البراءة من حيث الدلالة؛ لو لم يكن ضعيفاً من حيث السند.

### في الاستدلال بحديث السعة

(1) أي: و من الروايات التي استدلت بها على البراءة قوله «عليه السلام»: «الناس في

ص: 156

«هم في سعة عن أكلها ما لم يعلموا».

سعة (1) ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم (2) وجوبه أو حرمة، و من الواضح (3): أنه لو سعة ما لا يعلمون».

=====

تقريب الاستدلال بحديث السعة يتوقف على مقدمة وهي: إن كلمة «ما» في «ما لا يعلمون» إما موصولة قد أضيفت إليها كلمة «سعة»، أو مصدرية زمانية بمعنى: ما دام، و «سعة» حينئذ: مقطوعة عن الإضافة، فتكون مع التنوين.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الرواية تدل على البراءة على التقديرين، أي: سواء كانت كلمة «ما» موصولة أو مصدرية زمانية و ظرفا للسعة.

أما على الأول: فيكون مفادها: الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه، فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول؛ ولو كان لأجل وجوب الاحتياط منفي.

فيكون حديث السعة حينئذ: معارضا لأدلة وجوب الاحتياط، فوزانه وزان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بينه وبين أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط؛ للتناهي بين ما ينفي الضيق حال الجهل، وبين ما يثبتته كذلك، ولا تقدم لأدلتها على هذا الحديث.

(3) هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعني: أن حديث السعة ينفي

كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به (1) ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به (2) وجوب الاحتياط.

فإنه يقال (3): لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (1)؛ لظهوره في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فهو معارض لأدلة الاحتياط، ولا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث ورودا أو حكومة كما سيأتي.

=====

(1) أي: فيعارض بحديث السعة: ما دل على وجوب الاحتياط، فلا ورود ولا حكومة له على حديث السعة؛ إذ لا تعارض بين الوارد والمورود، وبين الحاكم والمحكوم كما هو مبين في محله.

(2) أي: قد علم بما دل على وجوب الاحتياط «وجوب الاحتياط»، فيكون دليل الاحتياط واردا على «الناس في سعة»، وهذا هو إشكال الشيخ «قدس سره» على الاستدلال بهذا الحديث.

توضيح الإشكال: أنه لا سعة مع العلم بالوظيفة الفعلية؛ وإن كانت هي حكما ظاهريا؛ كوجوب الاحتياط، فإذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري فهو في سعة، فموضوع السعة هو الجهل بمطلق الوظيفة، وأما إذا علم بالوظيفة الفعلية - وإن كانت هي وجوب الاحتياط - فلا سعة له؛ لأن العلم بها قاطع لعذره الجهلي؛ وإن كان نفس الحكم الواقعي باقيا على المجهولية.

ومن المعلوم: أن المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط الذي هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي، فيخرج العلم بوجوبه عن الجهل وعدم البيان اللذين هما موضوعان للبراءة العقلية والشرعية، حيث إن ما دل على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وموجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرفع للسعة والرخصة؛ وإن كان الحكم الواقعي مجهولا بعد؛ لما عرفت من: كفاية العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط في رفع السعة، وعليه: فلا يصح الاستدلال على البراءة بمثل حديث السعة لمعارضة أدلة الاحتياط؛ بل هي واردة عليه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال على الاستدلال به على البراءة.

(3) هذا جواب عن إشكال الشيخ «قدس سره».

ص: 158

توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: إن وجوب الاحتياط إما طريقي وإما نفسي، و الفرق بينهما: أن الوجوب الطريقي معناه أنه يجب الاحتياط؛ لأنه طريق إلى الحكم الواقعي المجهول من الوجوب أو الحرمة، فلا ثواب على موافقة أمر هذا الاحتياط، ولا عقاب على مخالفته؛ لأن الملاك الداعي إلى إيجاب الشارع للاحتياط هو: مجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به.

و أما كون وجوب الاحتياط نفسياً: فمعناه - أنه في ظرف الجهل بالواقع - يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، فيترتب الثواب و العقاب حينئذ على موافقة أمر هذا الاحتياط و مخالفته، و ليس الملاك في هذا النحو من الاحتياط النظر إلى الواقع و التحفظ عليه؛ بل الملاك فيه جعل المكلف أشد مواظبة و أقوى عزماً على فعل الواجبات و ترك المحرمات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور إنما يتم لو كان إيجاب الاحتياط نفسياً و هو غير ثابت، و لا يتم لو كان إيجابه طريقياً.

و أما وجه عدم تماميته على فرض الطريقية: فلأن العلم بوجوب الاحتياط حينئذ لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين؛ حتى يقع المكلف في ضيق منهما.

و بعبارة أخرى: أن إيجاب الاحتياط - بناء على طريقيته - و إن كان وظيفة فعلية، لكنه لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة - و هو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعاً لموضوع حديث السعة ليقدّم دليله عليه و روداً أو حكومة - كما يقول الشيخ «قدس سره» - بل هما متعارضان؛ لظهور حديث السعة في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فالمكلف في سعة منه، و ظهور دليل الاحتياط الطريقي في أن إيجابه إنما هو لأجل التحفظ على الإلزام المجهول، فالمكلف في ضيق منه فهما متعارضان، و المرجع فيهما قواعد التعارض.

و أما وجه تمامية الإشكال: - على فرض كون إيجاب الاحتياط نفسياً - فلأن المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في ضيق لأجله؛ لكونه حينئذ مما يعلم، فيكون رافعاً لموضوع حديث السعة فيقدم عليه، و لا يقع في الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث؛ لأن وجوب الاحتياط - حسب الفرض - حكم نفسي ناش من ملاك، و ليس ناشئاً من الواقع المجهول، و حينئذ: فمع العلم بالوظيفة الفعلية لا يبقى

أجله (1)؟ نعم (2)؛ لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان (3) وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه؛ لكنه عرفت (4): أن وجوبه كان طريقيا، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم.

=====

موضوع لحديث السعة، فيتم ما ذكره الشيخ «قدس سره» من تقدم الاحتياط عليه من باب الورود أو الحكومة.

ولكن وجوبه النفسي غير ثابت؛ بل الثابت أن وجوب الاحتياط طريقي، شرع لأجل التحفظ على الواقع المجهول و عدم وقوع المكلف في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا.

وعليه: فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث ورودا أو حكومة؛ بل يقع بينهما التعارض، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بعد» أي: بعد وجوب الاحتياط طريقيا، يعني: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقيا لا يصير المكلف عالما بالواقع حتى يقع في ضيقه، ولا يكون في سعة منه؛ إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع ولا يكشف عنه أصلا.

(1) أي: من أجل الوجوب أو الحرمة المجهولين.

غرضه: أن غاية السعة هي العلم بالتكليف المجهول لا العلم بإيجاب الاحتياط، وأنه لا يوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعة و يوقع المكلف في الضيق.

(2) استدراك على قوله: «فكيف يقع؟» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وإن كان إيجابه نفسيا ثم ما ذكره...» الخ.

(3) أي: ثبت و تحقق، و ضمير «وقوعهم» راجع على المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

(4) يعني: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه - يعني: الاحتياط - طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول...» الخ.

قوله: «بعد العلم بوجوبه» إشارة إلى أن لوجوب الاحتياط كالأحكام الأولية مراتب، و المجدي منها هنا هو مرتبة التنجز؛ إذ لا يترتب المقصود - و هو وقوع المكلف في الضيق - على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط؛ بل على وصوله إلى العبد كما هو ظاهر.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن الغرض من إيجاب الاحتياط طريقيا تنجيز الواقع، و هو كاف في تحقق الضيق و ارتفاع السعة؛ وإن لم يوجب العلم بالتكليف المجهول.

أو إشارة إلى احتمال أن يكون «ما» في قوله «في سعة ما لا يعلمون» ظرفية أي: أن الناس في سعة ما دام لم يعلموا، فإذا علموا وجوب الاحتياط لم تكن سعة؛ إذ ما لم يعلموا محذوف المتعلق حينئذ، ويحتمل متعلقه الحكم الواقعي وأن يكون أعم من الواقع والاحتياط، و على هذا: يكون دليل الاحتياط وارداً، ويكون حاله حال ما لو قال المولى لعبده: «إذا لم تعلم شيئاً فأت في سعة»، ثم قال له بالنسبة إلى «دعاء الرؤية»: واجب عليك، وقال بالنسبة إلى «الإناءين المشتبهين». احتط عنهما، فإنه لا شك في ورود كلا الدليلين على الدليل المتضمن للسعة؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4، ص 272».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بحديث السعة على البراءة: أن الرواية تدل على البراءة، سواء كان «ما» في «ما لا يعلمون» موصولة أو مصدرية، فيكون مفادها على الأول:

2 - الإشكال على هذا الاستدلال: بأن الأخباري يدعي العلم بوجوب الاحتياط بما دل عليه من النقل، فيكون ما دل على وجوب الاحتياط وارداً على هذا الحديث الدال على البراءة في مورد عدم العلم بالحكم؛ مدفوع: بأن الإشكال المذكور مبني على أن يكون وجوب الاحتياط نفسياً؛ بحيث يترتب الثواب على موافقة أمره، والعقاب على مخالفته، وليس كذلك بل وجوبه يكون طريقياً، بمعنى: أن الاحتياط طريق إلى الحكم الواقعي المجهول قد شرع لأجل حفظ الواقع في ظرف الجهل، فالعلم بوجوب الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة - وهو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته.

فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعة ليقدم دليلاً عليه من باب الورد؛ كما هو المفروض في الإشكال.

الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه.

وعلى الثاني: أنهم في سعة ما داموا لا يعلمون، ومن المعلوم: أن وجوب الاحتياط ينافي كونهم في السعة، فينفى بالرواية؛ إلا إن السعة في صورة كون «ما» موصولة مضافة إلى الماء، وفي صورة كونها مصدرية مقطوعاً عن الإضافة فيكون منوّناً.

ومنها (1): قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

=====

وعليه: فلا يبقى موضوع لدعوى كون دليل الاحتياط واردا على حديث السعة.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية الاستدلال بحديث السعة على البراءة من حيث الدلالة.

### في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلا في صلاة الفقيه

في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلا في صلاة الفقيه (1)

أي: من الروايات التي استدلت بها على البراءة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (1).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: مبني على أن يكون المراد من الورود في قوله:

«يرد» هو: إيصال التكليف إلى المكلف الا صدوره من المولى و من النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه لأولي لا بعنوانه الثانوي، أي: كونه مجهول الحكم، فيكون مفادها - حينئذ - «كل شيء مطلق و مباح ما لم يصل فيه النهي من الشارع، فيكون شرب التتن مباحا بعنوان كونه شرب التتن، ما لم يصل فيه النهي من الشارع بعنوان كونه شرب التتن؛ لا بعنوان كونه مجهول الحكم، فتكون دلالة هذه الرواية على البراءة أوضح من الكل، فحينئذ: لو تمت دلالة أدلة وجوب الاحتياط وقع التعارض بينها وبين هذه الرواية، فلا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض من التخيير أو الترجيح أو غيرهما.

فهذه الرواية وإن كانت مختصة بالشبهة التحريمية إلا إنه لا بأس بالاستدلال بها على البراءة من هذه الجهة، فإن عمدة الخلاف بين الأصوليين والأخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية.

و أما الشبهة الوجوبية: فوافق الأخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها؛ إلا القليل منهم كالمحدث الاسترآبادي فإنه قال بوجوب الاحتياط فيها أيضا.

بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر الروايات التي استدلت بها على البراءة، باعتبار أنها أخص من أخبار الاحتياط، فلا ينبغي الشك في تقدمها عليها، ولذا قال الشيخ «قدس سره»: إنها أظهر روايات الباب.

ولكن المصنف «قدس سره» لم يرتض الاستدلال بها، فذكر أنه يحتمل أن يكون المراد من الورود الذي جعل غاية للإطلاق هو: صدور الحكم من المولى و جعله؛ لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية حينئذ: أن كل شيء لم يصدر فيه نهى، و لم

ص: 162



و دلالتة (1) تتوقف على عدم صدق الورود؛ إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي (2) عنه وإن (3) صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه...

=====

تجعل فيه الحرمة فهو مطلق و مباح، و هذا خارج عن محل الكلام، فإن الكلام فيما إذا شك في صدور النهي من المولى و عدمه.

و كيف كان؛ فمعنى الحديث حينئذ: أن ما لم يصدر فيه نهى واقعا - بمعنى سكوت الله تعالى عنه - فهو حلال، في مقابل ما إذا صدر النهي عنه واقعا فليس حلالا و إن لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث السكوت أعني: قوله «عليه السلام»: «... و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها» (1)، و عليه: فلا يصح الاستدلال به على البراءة.

و الوجه فيه واضح، فإن المقصود إثبات البراءة في كل ما لم يصل فيه نهى إلينا؛ لا فيما لم يصدر فيه نهى واقعا.

و الحاصل: أنه مع احتمال إرادة الصدور من الورود لا موجب للجزم في خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

(1) هذا تعريض بما أفاده الشيخ في الاستدلال بالمرسلة حيث قال: بأن دلالتة على المطلوب أوضح من الكل (2). و قد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار. و قد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار.

و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) متعلق بقوله: «العلم». و ضمير «عنه» راجع على شيء، و ضمير «بحكمه» إلى العلم، و المراد بما يحكم العلم: هو الأمانة غير العلمية.

(3) كلمة إن وصلية يعني: أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءة يتوقف على أن يكون ورود النهي بمعنى وصوله إلى المكلف بالعلم به أو ما هو بحكمه كالأمانة المعتبرة، ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمة فهو حلال، سواء لم يصدر فيه نهى أصلا أم صدر و لم يصل إلى هذا المكلف، و على أن لا يصدق الورود على مجرد صدوره و إن لم يعلم به المكلف كما هو مبنى استظهار الشيخ «قدس سره»، و حيث إنه يصدق الورود على مجرد الصدور أيضا فلا يتم الاستدلال به على البراءة.

ص: 163

1- نهج البلاغة 4:105/34، الوسائل 15:20452/260.

2- فرائد الأصول 2:43.

ممنوع (1) لوضوح: صدقه على صدوره عنه (2)، سيما (3) بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم (4)؛ ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.

فإنه يقال (5): وإن تم الاستدلال به...

=====

(1) يعني: مع أن عدم صدق الورود على الصدور ممنوع، وهذا هو الوجه في اعتراض المصنف بما استظهره الشيخ من الحديث و استدلاله به على البراءة و محصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورود يصدق على الصدور، و مع صدق الورود عليه لا تجري البراءة لتحقيق غاية الإطلاق و هو صدور النهي عنه، فيكون هذا الحديث مساوقا لحديث السكوت كما تقدم.

(2) أي: لوضوح صدق الورود على صدور النهي عن الشارع.

(3) وجه الخصوصية: أنه مع وصول النهي إلى بعض الأمة يصدق الورود من الشارع قطعاً، و إن سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعا و عدم اطلاع أحد عليه و مع تحقق الغاية لا يصح الاستدلال.

(4) استدراك على قوله: «و دلالته تتوقف»، و تصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق الورود على الصدور.

بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 84» - أن الورود و إن كان صادقا على الصدور أيضا كصدقه على الوصول، و عدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف؛ إلا إنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناء على إرادة الصدور و التشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهى»، و ذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث إن تشريع النهي من الحوادث المسبوقه بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه و ينقح به عدم صدور النهي من الشارع فيشمله الحديث.

و عليه: فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور و إن لم يصل إلى المكلف، و المشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة؛ لا كما سلكه الشيخ «قدس سره» من جعل الورود بمعنى العلم و الوصول؛ بل باستصحاب عدم الصدور، ليكون صغرى لقوله «عليه السلام» «كل شيء مطلق» أي:

مباح ظاهرا و هو المطلوب.

(5) هذا جواب الإشكال و حاصله: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم استصحاب عدم الورود إليه - و إن كان تاما، إلا إن الحكم بإباحة مجهول الحرمة

بضميمتها (1)، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه؛ إلا إنه (2) لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا؛ بل بعنوان أنه (3) مما لم يرد عنه النهي واقعا (4).

لا يقال (5):

=====

حينئذ يكون بعنوان ما لم يرد فيه نهى؛ لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما هو مورد البحث، و الفرق بين العنوانين واضح فإن ما شك في حرمة يكون - بلحاظ أصالة عدم ورود النهي عنه - بمنزلة ما علم عدم ورود النهي عنه، فالحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون لأجل العلم بعدم حرمة.

وهذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بإباحته لأجل كونه مجهول الحكم، بمعنى: دخل الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم بالإباحة؛ لأن موضوع أصالة البراءة هو ذلك، يعني: الشك في الحكم لا لأجل العلم بعدم حرمة ولو بالبناء على عدم ثبوت حكم في الواقع.

وبعبارة أخرى - كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 285» - المطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة لعدم العلم بحرمة، لا للعلم بعدم حرمة ولو تعبدا؛ لأن مقتضى الاستصحاب هو الثاني.

وعليه: فاستصحاب عدم ورود النهي لا يثبت حكم المشكوك فيه الذي هو المقصود.

(1) أي: بضميمة أصالة العدم و ضمير «إطلاقه» راجع على «مجهول» و «إطلاقه» عطف تفسير لقوله: «إباحة».

(2) أي: إلا إن الحكم بالإباحة ليس بعنوان مجهول الحرمة كما هو المطلوب في البراءة، وإنما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهي عنه.

(3) أي: أن مجهول الحرمة «مما لم يرد عنه النهي»، و ضمير «عنه» راجع على الموصول المراد به مجهول الحرمة.

(4) يعني: ولو تعبدا كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهي بالاستصحاب.

(5) لا يقال: إنه مهم الفقيه هو الحكم بالإطلاق والإباحة، من دون فرق بين أن يكون مستندة الحديث وحده، أو بضميمة أصالة العدم. و هذا الإشكال ناظر إلى قوله:

«لا- بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا»، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايرا لعنوان «مجهول الحرمة، لكن لا تفاوت بينهما في الغرض و هو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهرا، سواء كان

نعم (1)؛ ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان.

فإنه يقال (2): حيث إنه بذلك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعا ولو تعبدا كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهي عنه، أم بعنوان كونه مجهول الحكم.

=====

فالمتحصل: من قوله: «لا يقال» هو: صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة وإن كان الحكم بالإباحة بعنوان ما لم يرد؛ لا بعنوان مجهول الحرمة.

(1) يعني: نسلم أن التفاوت بين العنوانين موجود؛ إذ هناك فرق من حيث السبب للإباحة؛ لكنه لا يوجب تفاوتاً «فيما هو المهم من الحكم بالإباحة» والإطلاق «في مجهول الحرمة كان» الحكم بالإباحة «بهذا العنوان» أي: بعنوان أنه مجهول الحكم إذا قلنا بدلالة الحديث، «أو بذلك العنوان» أي: عنوان أنه لم يرد عنه النهي واقعا المكشوف ذلك بأصالة العدم؛ إذا قلنا باحتياج الحديث إلى ضمنية أصالة العدم.

(2) أي: يقال في الجواب: إنه ليس الأمر على ما ذكرتم من عدم التفاوت؛ بل هناك تفاوت بأن الدليل - بناء على كونه مركبا من الحديث و أصالة العدم - أخص من الدليل - بناء على كونه الحديث فقط - إذ لو كان المعيار هو مجهول الحكم شمل الحكم بالإباحة ما طرأ إباحة و حرمة، ولم يعلم السابق منهما، ولو كان المعيار إجراء أصالة العدم لم تجر في هذا الفرض، فلا يحكم فيه بالإباحة.

وبعبارة واضحة: أنه إذا جعل الحكم بالإباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه «لم يرد فيه نهى» كان هذا الدليل أعني: الحديث المذكور أخص من المدعى؛ وذلك لأن الحديث إذا دل على إباحة مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم - بلا ضم استصحاب عدم ورود إليه - شمل جميع موارد الشك في الحكم حتى صورة فرض العلم الإجمالي بورود النهي عن ذلك الفعل المشكوك الحكم في زمان، وإباحته في زمان آخر؛ إذ المفروض: أن الفعل - فعلا - مجهول الحرمة، والحديث دال على إباحته ظاهرا فيحكم بإباحته.

وهذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فإن الاستدلال به يختص حينئذ بما إذا شك في ورود النهي عنه وأحرز عدم وروده بالاستصحاب، ولا يشمل ما إذا علم بورود نهى وإباحة معا في شيء واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهي عنه - الذي هو جزء لموضوع

و لا يكاد يعم (1) ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحة في آخر، واشتبهها من حيث التقدم و التأخر (2).

لا يقال: هذا (3) لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

=====

الحديث المذكور حسب الفرض - لا يجري حينئذ؛ إذ المفروض: العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهي عنه، فليس مطلقاً حتى تجري فيه أصالة البراءة، مع أنه لا إشكال في أنه من مجاريها.

وبالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك في الحكم التي منها تعاقب الحاليتين؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 287» مع تصرف مآ.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أنه» في قوله: «حيث إنه» راجع على الحكم بإباحة ما لم يرد فيه نهي، و الأولى تبديل «لاختص» ب «يختص»؛ لأنه «قدس سره» جعله جواباً ل «حيث» المتضمن لمعنى الشرط، و لم يعهد دخول اللام على جوابه.

(1) أي: لا يكاد يعم الحكم بالإباحة الذي جعل لعنوان «ما لم يرد فيه نهي»؛ لما إذا ورد النهي عنه في زمان... الخ.

(2) كما في موارد تعاقب الحاليتين.

(3) يعني: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى - فيما إذا قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» مسلم لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

كيف؟ و هو ثابت، حيث إن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً - يعني: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحاليتين - كالمحدثين، و بين من يقول بالبراءة فيها كذلك و هم المجتهدون، و لم يدع أحد التفصيل بين الأفراد المشتبهة بأن يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي و يقول بالاحتياط فيما لا تجري فيه كمورد التعاقب، و عليه:

فالتفاوت المذكور مرتفع.

و الحاصل: أن إشكال أخصية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالإباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجري فيه أصالة عدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

فإنه يقال (1): وإن لم يكن بينها (2) الفصل؛ إلا إنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل؛ لا الأصل فافهم.

=====

(2) أي: وإن لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمة فصل، إلا إنه...

و حاصل الجواب: أن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة وإن كان ثابتا؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يكون مثبتا للمتلازم الآخر مطلقا، يعني: دليلا كان هذا المثبت أم أصلا، بل إنما يشبهه إذا كان هذا المثبت دليلا، حيث إن الدليل يثبت اللوازم والملزومات والملزومات بخلاف الأصل، فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر، مثلا: إذا قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، فإن ثبت الأمر بالدليل الاجتهادي - كالأمر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ - ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاشتغال بالكتابة فيما إذا ضاق وقت الصلاة، وإن ثبت الأمر بالأصل العملي - كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الإتيان بها والوقت باق - لم يثبت ملازمه المذكور؛ لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العملية كما حرر في محله.

و كذا لو قلنا: بثبوت الملازمة بين حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وبين نجاسته، فإن ثبت حرمة بالدليل ثبتت نجاسته أيضا، وإن ثبت بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته؛ لما تقدم. وهكذا.

ففي المقام: إن كان المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الدليل فلا- إشكال في ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهي أعني: مجهول الحرمة، وإن كان المثبت للإباحة هو الأصل - كما هو مفروض البحث؛ إذ المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أعني: الإباحة في مجهول الحرمة؛ لما قرر في محله من عدم حجية الأصل في اللوازم والملازمات؛ إذ لم يقل أحد بحجية الأصل المثبت.

نعم؛ إذا فرض التلازم بين الأفراد في الحكم مطلقا وإن كان ظاهريا، فلا بأس به، ولعل مقصود مدعي الإجماع المركب ثبوت الملازمة بين الأفراد المشتبهة حتى في الحكم الظاهري؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 289».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم؛

الأصل ينقح الموضوع - وهو عدم الورد - ثم يشمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق»، وهو نظير إحراز عالمية زيد بالاستصحاب يندرج في قوله: «أكرم العلماء»، فإن الدال على وجوب الإكرام هو الدليل لا الاستصحاب.

أو إشارة إلى: أن مدعي الإجماع يريد به الإجماع على الحكم الظاهري، فكأنه يقول: كل من قال بالإباحة قال في الجميع، وكل من قال بالاحتياط قال في الجميع، فالقول بالإباحة في البعض والاحتياط في البعض إيجاد قول ثالث وهو مخالف للإجماع المركب، فالإباحة الثابتة في اللازم إنما هو بنفس الإجماع لا - بسبب كونه لازماً حتى يقال: بأن الأصل لا يثبت لوازمه. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالروايات على البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - تقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون المراد من الورد المستفاد من «يرد»: إيصال التكليف إلى المكلف لا صدوره من الشارع، ومن النهي: النهي الواقعي عن الشيء بعنوانه الأولي، فيكون مفادها حينئذ: كل شيء مطلق و مباح ما لم يصل فيه النهي عن الشارع، فيكون دلالة الرواية على البراءة أوضح من الكل، كما قال الشيخ «قدس سره».

و أورد المصنف على الاستدلال بهذه الرواية على البراءة بما حاصله: من أنه يحتمل أن يكون المراد من الورد الذي جعل غاية للإطلاق هو: صدور الحكم من الشارع، وجعله لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية: أن كل شيء لم يصدر فيه نهي ولم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق، وهذا خارج عن محل الكلام أصلاً.

2 - قوله: «لا - يقال: نعم» تصحيح للاستدلال بالحديث على البراءة، حتى مع صدق الورد على الصدور؛ وذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، فإن النهي من الحوادث المسبوقة بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه، فينقح به عدم صدور النهي من الشارع، فيشملة الحديث.

3 - و حاصل الجواب عن هذا التصحيح: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم الأصل المذكور - وإن كان تاماً إلا إن الحكم بالإباحة حينئذ يكون بعنوان «ما

لم يرد فيه نهى»، و هذا خارج عن محل البحث؛ لأن محل الكلام هو الحكم بالإباحة بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً؛ إذ الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي بمنزلة العلم بعدم النهي و الحرمة، و هذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بالإباحة لأجل كونه مجهول الحرمة.

و كيف كان؛ فالمطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة؛ لعدم العلم بحرمة لا للعلم بعدم حرمة.

4 - توهم عدم الفرق فيما هو المهم من الحكم بالإباحة، سواء كان مستنده الحديث وحده، أو بضميمة أصالة عدم، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب و إن كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا- تفاوت بينهما في الغرض، و هو إثبات إباحة مجهول الحرمة، فيصح الاستدلال بالحديث على البراءة؛ و إن كان الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي لا بعنوان مجهول الحرمة؛ مدفوع:

بالتفاوت بين العنوين و الأمرين.

و حاصل التفاوت: أن الدليل بناء على كونه مركباً من الحديث و الأصل - أخص من المدعى بخلاف كون الدليل هو الحديث فقط؛ إذ الأول لا يجري في مورد تعاقب الحالتين.

و الثاني: يجري في جميع الموارد أي: موارد الشك.

5 - توهم: أن كون الدليل أخص من المدعى في محله إذا لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة؟ كيف؟ و هو ثابت حيث إن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً، يعني: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحالتين كالأخباريين. و بين من يقول بالبراءة فيها كذلك كالأصوليين.

و عليه: بالتفاوت المذكور مرتفع؛ مدفوع: بأن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة و إن كان ثابتاً؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا- يجب أن يكون مثبتاً للمتلازم الآخر مطلقاً يعني: دليلاً كان أو أصلاً؛ بل إنما يثبت ما إذا كان هذا المثبت دليلاً، حيث أن الدليل يثبت اللوازم، بخلاف الأصل فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر.

ففي المقام على فرض ضميمية الأصل المثبت للإباحة في «ما لم يرد فيه نهى» المثبت



و أما الإجماع (1): فقد نقل على البراءة؛ إلا إنه موهون، و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا.

=====

هو هذا الأصل، فلم يثبت الملازم الآخر أعني الإباحة في مجهول الحرمة؛ لعدم حجية الأصل المثبت.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم؛ الأصل ينقح به الموضوع - و هو عدم ورود النهي - ثم يشمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق».

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية دلالة هذه الرواية على البراءة.

### الاستدلال بالإجماع على البراءة

(1) هذا إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» في الاستدلال على البراءة بالإجماع، فينبغي نقل كلام الشيخ في تقرير الإجماع حتى يتضح ما أورده المصنف عليه.

فقد ذكر الشيخ «قدس سره» لتقريره وجهين:

«الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على أن الحكم - فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول - هو البراءة و عدم العقاب على الفعل». «(دروس في الرسائل، ج 2، ص 287)».

و ملخص تقرير هذا القسم الأول من الإجماع هو: أن حكم المشتبه و ما لم يعلم حكمه الواقعي هو البراءة باتفاق المجتهدين و الأخباريين، و يكون هذا الاتفاق منهم على فرض عدم دليل من العقل أو النقل على التحريم، فيكون الإجماع المزبور فرضيا و تعليقا، و لا ينفع إلا بعد إثبات عدم تمامية ما سيأتي من الدليل العقلي و النقلي على وجوب الاحتياط من جانب الأخباريين، و لو تم دليل الاحتياط كان حاكما على دليل البراءة، كما يكون حاكما على حكم العقل الآتي على البراءة، حيث يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ و لكن ما يدل على وجوب الاحتياط يكون بيانا للحكم الظاهري، فيكون حاكما أو واردا على حكم العقل، فيكون هذا الإجماع الفرضي نظير حكم العقل الآتي.

«الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم - فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو - هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب». و هذا القسم الثاني من الإجماع يكون إجماعا تنجيزيا، في مقابل القسم الأول الذي كان فرضيا و تعليقا، و المراد منه هو

الإجماع المحصل. ثم شرع في بيان تحصيل هذا الإجماع قولاً وعملاً، حيث قال:

«و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه».

قوله: «فإن تحصيله» تعليل لقوله: «موهون».

و مجمل تلك الوجوه أمور تالية:

1 - «ملاحظة فتاوى العلماء من المحدثين و المجتهدين...» الخ.

2 - «الإجماعات المنقولة على البراءة...» الخ.

3 - «الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم «عليه السلام» بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو».

4 - «سيرة أهل الشرائع كافة على البراءة في مشتبه الحكم...» الخ.

5 - «سيرة كافة العقلاء على قبح مؤاخذه الجاهل...» الخ.

هذا تمام الكلام في نقل مورد الحاجة من كلام الشيخ «قدس سره».

ثم إن مقصود المصنف من الإجماع هو القسم الثاني؛ إذ القسم الأول لم يتحقق بعد وجود الدليل على لزوم الاحتياط و التوقف عند الشبهات حسب دعوى الأخباريين لذلك.

و أما القسم الثاني - وهو الإجماع المنجز - فهو وإن كان محصلاً في نظر الشيخ «قدس سره»؛ إلا إنه عند المصنف منقول؛ إذ العمدة من وجوه تحصيله هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة أعني: الإجماعات المنقولة المحققة، و هي مهما بلغت كثرة لا يحصل منها إجماع محصل كي يستند به في المقام في عرض الاستدلال بالكتاب و السنة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة».

و حاصل هذا الوجه: أنه لو سلم تحقق الإجماع المنقول في المقام فهو غير معتبر؛ لأنه على القول باعتباره إنما يعتبر في الجملة يعني: فيما إذا لم يحتمل كونه مدركياً، و في المقام حيث يحتمل كونه كذلك؛ لاحتتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدلة العقلية و النقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجة؛ لعدم كونه حينئذ كاشفاً عن قول المعصوم «عليه السلام».

و أما ما أورده المصنف على هذا الوجه من الإجماع فهو وجهان:

الأول ما أشار إليه بقوله: «إنه موهون»؛ إذ مع مخالفة الأخباريين لا يتحقق الإجماع من الكل؛ إذ هم من العلماء الأجلاء.

و أما العقل (1): فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة على مخالفة التكليف و خلاصة البحث: أن الإجماع التقديري و المعلق غير مفيد، و الإجماع المنجز و المحصل غير ثابت؛ إذ الفرض في الأول: عدم تحقق الإجماع. و في الثاني: عدم حجتيه.

=====

و المتحصل: أنه لو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام التي لم تصل إلينا لا بنفسها و لا بطريقتها - كالأمر بالاحتياط - هو البراءة، فالكبرى مسلمة؛ و لكن الصغرى غير محققة عند الجميع، أعني: الأخباريين، فهم يدعون أن الأحكام المجهولة واصله إلينا بطريقتها، أعني: الروايات الدالة على الاحتياط و التوقف.

و لو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام الواقعية المجهولة بنفسها هو البراءة أو الإباحة و الترخيص، فالصغرى محققة لأن هناك أحكاما واقعية غير واصله؛ و لكن الكبرى غير مسلمة؛ لمخالفة الأخباريين في ذلك بأن الأصل في ذلك المقام هو الاحتياط.

رأي المصنف «قدس سره»: هو عدم صحة الاستدلال بالإجماع على البراءة.

### **الاستدلال بالعقل على البراءة**

(1) بعد أن فرغ المصنف من الاستدلال على البراءة بالنقل كتابا و سنة و إجماعا، شرع في الاستدلال عليها بالعقل.

و تحقيق الحال في الاستدلال بالعقل على البراءة يقتضي التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفسها أولا. و تقريب الاستدلال بها على البراءة بعد فرض تماميتها ثانيا.

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما الجهة الأولى: فلا شك في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين و التقيح العقليين كما عليه العدلية.

و أما على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما: فلا تتم هذه القاعدة؛ إذ لا قبح حتى يحكم به العقل. فهي تامة في نفسها على ما هو الحق من مذهب العدلية.

و أما تقريب الاستدلال بهذه القاعدة على البراءة فيتوقف على مقدمة، و هي: أن المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب ليس هو البيان الواصل بنفسه؛ بل هو البيان الذي يمكن الوصول إليه و لو بالفحص عنه، فإن مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحص عنه لظفر عليه مما لا يكفي في

المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما (1) بدونها عقاب بلا بيان، و مؤاخذة بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان.

=====

حكم العقل بقبح العقاب؛ بل إذا تفحص عنه و لم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب و إن احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول إليه و لو بالفحص.

و الوجه في ذلك: التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محركا للعبد لا بعثا و لا زجرا.

بل الانبعاث نحو الفعل و الانزجار عنه إنما هما من آثار التكليف الواصل المنجز و هو مدار الإطاعة و المعصية.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه موارد وجود التكليف فحسا كاملا، و عدم وجدانه دليلا عليه، فيكون - حينئذ - معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف - حينئذ - مستند إلى عدم البيان الواصل إليه من المولى؛ لا إلى تقصير من العبد.

و لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم البيان أصلا و بين عدم وصوله إلى العبد و اختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه.

و بالجملة: قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة و إشكال.

(1) أي: فإن العقوبة و المؤاخذة بدون الحجة عقاب بلا بيان. و ضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

و أما الجهة الثانية: فالمشهور بينهم - كما ذكره «قدس سره» - أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر كي يجب دفعه بحكم العقل. هذا ما أشار إليه بقوله: «أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة...» الخ.

و أشكل عليه بإمكان العكس؛ بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، و هو عدم البيان. هذا ما أشار إلى دفعه المصنف بقوله: «و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك»، أي: بقبح العقاب بلا بيان؛ «لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته» أي: مخالفة التكليف المجهول؛ بل المؤاخذة تكون معلومة العدم، و الضرر معلوم الانتفاء.

فمقصود المصنف «قدس سره» من هذا الكلام: هو دفع إشكال العكس.

و لا يخفى: أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا و التحقيق في الجواب عن الإشكال يقتضي التكلم في مقامين:

=====

المقام الأول: هو تقريب الإشكال.

المقام الثاني: توضيح الجواب.

و أما المقام الأول: - أعني: تقريب الإشكال فيتوقف على مقدمة وهي: أن في المقام قاعدتين عقليتين:

الأولى: هي قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: هي وجوب دفع الضرر المحتمل.

و القاعدة الأولى: و إن كانت من المستقلات العقلية كما تقدم؛ إلا إن المقام - و هو الشبهة بعد الفحص - يكون صغرى للقاعدة الثانية، و ذلك لوجود احتمال الضرر الناشئ عن احتمال الحرمة.

فالقاعدة الثانية: - وهي وجوب دفع الضرر المحتمل - تصلح للبيان، لأن المراد بالبيان الرفع لموضوع القاعدة الأولى ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع كخبر الواحد؛ بل المراد به كان كل ما يكون صالحا لتنجيز الخطاب، و رافعا لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف أعم من الواقعي و الظاهري و الشرعي و العقلي، و بهذا المعنى العام تكون القاعدة و وجوب الدفع بيانا يرتفع به موضوع قاعدة القبح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تكفي أن تكون بيانا لوجوب الاحتياط في محتمل الحرمة، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، فلا يمكن الاستدلال بها على البراءة. هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني:

تقريب الإشكال.

و أما المقام الثاني: - و هو توضيح الجواب - فيتوقف أيضا على مقدمة وهي: أن الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل إما أن يراد به الضرر الأخرى أعني: العقاب، أو الضرر الدينوي.

إذا عرفت هذه المقدمة القصيرة فاعلم: أن قاعدة وجوب الدفع غير ثابتة في المقام؛ إذ هي مركبة من صغرى وهي احتمال الضرر - و كبرى وهي وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا كان المراد من الضرر المحتمل الضرر الأخرى: فلا صغرى لها، و إذا كان المراد منه الضرر الدينوي: فلا كبرى لها؛ لأن الضرر الأخرى معلوم الانتفاء بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. هذا معنى انتفاء الصغرى.

يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم أنها (1) بيانا، كما أنه مع احتمال لا حاجة (2) إلى القاعدة؛ بل في صورة المصادفة استحق (3) العقوبة على المخالفة؛ و لو (4) قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

=====

وأما إذا كان المراد بالضرر الضرر الدنيوي: فلا يجب دفعه عقلا حتى تثبت كبرى القاعدة المذكورة. هذا معنى انتفاء الكبرى.

هذا خلاصة الكلام في المقام. وهناك بحوث طويلة خارجة عما هو المقصود، أضربنا عنها رعاية للاختصار المطلوب في هذا الشرح.

فالمتحصل: أن هاتين القاعدتين لهما موردان ولا ترتبط إحداهما بالأخرى، فإن جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يبق مورد لقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ إذ لا احتمال للضرر حينئذ، وإن لم تجر قاعدة القبح يلزم عقلا اجتناب الضرر المحتمل - وإن قلنا: بأنه لا دليل لوجوب دفع الضرر المحتمل - وذلك لأنه لو صادف العمل الواقع المعاقب عليه حسن العقاب، ولا مانع عنه؛ لأن المفروض: عدم قبح العقاب، فالعقل يلزم باجتناب المحتمل لئلا يصادف الواقع فيعاقب. هذا ما أشار إليه بقوله: «بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب الضرر المحتمل».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «هاهنا» أي: في الشبهة البدوية بعد الفحص؛ إذ لا احتمال للعقوبة كما عرفت.

(1) أي: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. و ضمير «احتماله» راجع على الضرر المراد به العقوبة.

(2) وجه عدم الحاجة: أن استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابت لا محتمل حتى يحتاج في دفعه إلى التمسك بقاعدة الدفع؛ إذ المفروض: استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول، وعدم استقلاله بتوقفها على البيان، فإذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلا هو الحرمة لزم الاجتناب عنه؛ لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمن لارتكابه، فإن تنجز الواقع يصحح العقوبة حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورة الإصابة لوجود المنجز؛ بل في صورة المخالفة أيضا بناء على ما هو الحق من استحقاق المتجري للعقوبة.

(3) الأولى أن يقال: «يستحق العقوبة».

(4) كلمة «لو» وصلية، وفيد لقوله: «استحق»، يعني: إذا احتمل الضرر الأخرى في شرب مائع خاص فشربه، و كان حراما واقعا، فإنه يستحق العقوبة على مخالفة هذا

و أما (1) ضرر غير العقوبة: فهو وإن كان محتملا؛ إلا إن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع (2) شرعا و لا عقلا، ضرورة (3): عدم القبح في تحمل التكليف الإلزامي أعني الحرمة؛ حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن وجوب دفعه - بحكم العقل - إرشاد إلى عدم الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي، وليس وجوبا مولويا، و من المعلوم: أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمة واقعا؛ كترتب الضرر الدنيوي على شرب ذلك المائع، سواء قلنا: بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

=====

(1) عطف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبة»، يعني: و أما إذا أريد بالضرر الضرر الدنيوي دون العقوبة الأخرى، فهو وإن كان محتملا عند ارتكاب الشبهة التحريمية، و لا يرتفع احتمال بقبح العقاب بلا بيان؛ لكنه لا يجب دفعه.

و قد أجاب المصنف عن توهم وجوب دفعه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إلا إن المتيقن...» الخ.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 315» - أن ما لا يكون ترتبه على التكليف مشروطا بتنجز التكليف و وصوله إلى المكلف، بل يترتب على وجود الحكم واقعا و لو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمي عن احتمال الضرر، و هذا الضرر و إن لم يمكن التخلص عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكونه أجيبا عنها بعد فرض الضرر أمرا غير العقوبة الأخرى، لكن لا مجال أيضا للتثبت بقاعدة وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه؛ و ذلك لأن شمول الكبرى - و هي وجوب دفع الضرر - للضرر الدنيوي المحتمل ممنوع؛ بل لا دليل على لزوم التحرز عن الضرر الدنيوي المعلوم فضلا عن محتمله؛ إذ لا قبح عقلا في تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي العقلانية، فإن العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال و يتحملون المشاق لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجارة، و ليست الغاية معلومة الحصول لهم؛ بل ربما لا تكون مظنونة أيضا.

و أما احتمال الضرر: فلا ينفك عن كثير من أفعالهم، و هم لا يعتنون به أصلا و أما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعا: فلا منع فيه، بل قد يستحب في بعض الموارد، و قد يجب في موارد أخرى.

(2) كما حكى اعتراف الخصم به، و ضميرا «منه، محتمله» راجعان على الضرر غير العقوبة.

(3) تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلا. و ضمير «جوازه» راجع على

بعض المضار ببعض الدواعي عقلا و جوازه شرعا.

مع أن (1) احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة؛ وإن كان ملازما «تحمّل بعض المضار» كبذل المال لتحصيل الاعتبار و نحوه. هذا بحسب حكم العقل.

=====

و أما شرعا: فكجواز إتلاف النفس لإقامة الدين و شعائره، و جواز بذل المال للطهارة و الساتر في الصلاة.

(1) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 316» - أن الأحكام الشرعية و إن كانت تابعة للملاكات النفس الأمرية من المصالح و المفسدات الكامنة في أفعال المكلفين، و من المعلوم: عدم إناطة ترتبها عليها بالعلم بالأحكام؛ للملازمة بين التكليف و ملاكه مطلقا، علم به أم لا.

فاحتمال التكليف الوجوبي أو التحريمي ملازم لاحتمال المصلحة أو المفسدة؛ إلا إنه لا كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل في المقام، أعني: الضرر غير العقوبة؛ لتوقف الملازمة - بين احتمال الوجوب أو الحرمة، و بين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبة - على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة أو المفسدة، بمعنى: النفع أو الضرر الدنيويين، و هذه التبعية غير ثابتة، إنما الثابت تبعيته للمصالح و المفسدات الواقعية التي هي العلل للأحكام الشرعية، و هي التي توجب حسن الفعل أو قبحه، و لا ربط لها بالمنافع و المضار العائدتين إلى المكلف، يعني: أن المصالح و المفسدات الواقعية إنما توجبان حسن الفعل أو قبحه، من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد إليه.

و بالجملة: فاحتمال الحرمة و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون موردا لقاعدة وجوب الدفع، و يجب ترك محتمل الحرمة تحرزا عن الضرر؛ بل ربما كان ترك الحرام تحرزا عن المفسدة مستلزما للضرر على التارك؛ كما في ترك البيع الربوي تحرزا عن مفسدته، فإنه موجب لذهاب المنفعة المالية على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب و إن كان ملازما لاحتمال المصلحة؛ لكنه لا يلازم المنفعة حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعة المالية؛ بل ربما كان فعل الواجب استيفاء للمصلحة موجبا للضرر على الفاعل كما في أداء الزكاة استيفاء لمصلحتها، فإن فيه ضررا ماليا على الدافع بناء على كونه مالكا لتمام المال الزكوي، و خروج حصة الفقراء من ملكه، لا مالكا لما عدا مقدار الزكاة؛ و إلا لم يكن دفعه ضررا عليه كما هو واضح، و عليه: فاحتمال الحرمة بالنسبة إلى الضرر الدنيوي غير واجب الدفع، فلا تتم كبرى



لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح: أن المصالح و المفسد و التي تكون مناطات الأحكام (1)، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، و قبح ما كان ذات المفسد ليست (2) براجعة إلى المنافع و المضار، و كثيرا ما يكون (3) محتمل التكليف مأمون الضرر.

=====

قاعدة وجوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة.

قوله: «لوضوح...» الخ تعليل لقوله: «لا يلازم احتمال المضرة».

(1) يعني: بناء على مذهب العدالةي القائلين بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد.

(2) خبر «أن المصالح» يعني: أن المصالح و المفسد الكامنة في أفعال المكلفين ليستا دائما من المنافع و المضار القائمة بالأفعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعة أو دفعا للضرر؛ بل قد تكون منها و قد لا تكون، و ذلك لأن المصلحة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تحسنها و توجب محبوبيتها تكوينا أو تشريعا، و المفسدة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تقبحها، و توجب كراهتها تكوينا أو تشريعا، و النفع ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه و الوصول إلى المطلوب خير، فالنفع هو الخير و الضرر ضده، و النسبة بين المصلحة و المنفعة عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الصوم النافع للبدن، و افتراق المصلحة عن المنفعة في أداء الزكاة و الخمس مثلا؛ إذ فيه المصلحة دون المنفعة، و افتراق المنفعة عن المصلحة في الربا مثلا إذ فيه المنفعة دون المصلحة.

و كذا بين المفسدة و الضرر؛ لاجتماعهما في شرب المسكر المضر بالبدن و افتراق المفسدة عن الضرر في غصب المال أو الحق؛ إذ فيه المفسدة دون الضرر و افتراق الضرر عن المفسدة في دفع مثل الزكاة و الخمس؛ إذ فيه الضرر دون المفسدة كما هو واضح.

و بالجملة: فاحتمال التكليف التحريمي و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة؛ لكنه لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون موردا لقاعدة وجوب الدفع و يجب الاجتناب عنه؛ بل كثيرا ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر.

(3) غرضه: تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمي لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعدة، يعني: أن هناك موارد كثيرة جدا يحتمل فيها التكليف التحريمي، مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي؛ بل قد يعلم بالحرمة و يعلم بعدم الضرر كما في كثير من المحرمات كالزنا و النظر إلى الأجنبية - بناء على عدم كون الحد و التعزير ضررا دنيويا -

و كيف كان؛ فمع العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة في كثير من الموارد كيف

نعم (1)؛ ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا.

وقد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعدة وجوب الدفع: أن المراد بالضرر إن كان هو العقاب: فلا موضوع للقاعدة في الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص؛ لانتفاء العقاب قطعاً بقاعدة القبح، وإن كان غير العقوبة الأخروية: فلا يجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الأغراض العقلانية، سواء أريد به الضرر الدنيوي أم المفسدة؛ كما عرفت تفصيله.

إن قلت (2): نعم؛ ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه؛ لأنه يلزم الضرر، ودفع الضرر المحتمل واجب.

=====

(1) استدراك على قوله: «ليست براجعة على المنافع والمضار»، يعني: أنه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل؛ لكن ذلك قاصر عن إثبات الملازمة؛ لما عرفت من عدم كونهما غالباً مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوقاً لاحتمال المفسدة، فالملاك في خيار الغبن ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لئلا يتضرر المغبون و المتطهر، ولكن لا سبيل إلى إحراز الملاك في كثير من الأحكام حتى يلزم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوي كي يجب دفعه.

وبالجملة: لا مجال للقاعدة في الشبهات الحكمية؛ إما لانتفاء الصغرى أو الكبرى.

(2) غرض المستشكل: هو تقديم قاعدة أخرى - غير وجوب دفع الضرر المحتمل - على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كقبحه على ما علم مفسدته.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن احتمال التكليف التحريمي وإن لم يستلزم احتمال العقاب الأخروي ولا الضرر الدنيوي؛ إلا إنه بناء على مذهب العدلية من كون الأحكام تابعة للملاكات، لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة - ولو النوعية منها - وذلك لفرض التلازم بين المحتملين - وهما الحرمة والمفسدة -

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة؛ فالإقدام على محتمل الحرمة إقدام على المفسدة المحتملة، فيقال: قبح الإقدام على المفسدة المحتملة كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة، فيؤلف القياس و يقال: احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب

و أنه (1) كالإقدام على ما علم مفسدته؛ كما استدل به شيخ الطائفة «قدس سره» على أن الأشياء على الحظر أو الوقف (1).

قلت: استقلاله بذلك (2) ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث إنهم لا يحتزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه (3) ما علم مفسدته.

=====

دفعه، فتكون هذه الكبرى بيانا للمشكوك وصالحة لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فالمتحصل: نعم احتمال الوجوب لا يلازم احتمال المنفعة، و احتمال الحرمة لا يلازم احتمال المضرة و لا العقاب الأخرى؛ «و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام...» الخ. و هذا المقدار كاف في حكم العقل بلزوم الاجتناب عن محتمل الحرمة الملازم لاحتمال المفسدة، فإن المفسدة المحتملة مما لا يجوز الإقدام عليها، كما لا يجوز الإقدام على المفسدة المعلومة.

(1) عطف على «قبح»، و ضميره راجع على الإقدام، أي: و بأن الإقدام على «ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته» في القبح عقلا.

(2) أي: استقلال العقل بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، و أنه كالإقدام على معلوم المفسدة ممنوع. هذا جواب عن الإشكال المذكور.

و حاصل الجواب: أن ما ذكر من الحكم العقلي ممنوع لشهادة الوجدان، و جريان عادة العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، و لزوم التحرز عن معلومها، فإنهم يركبون أمواج البحار و يقتحمون أهوال البراري و القفار للتجارة و غيرها، مع احتمال الغرق و غيره من الأخطار؛ لا مع العلم به.

هذا مضافا إلى إذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية، بمثل قوله «عليه السلام»: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، فلو كان الإذن في الإقدام عليها قبيحا كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة لم يأذن فيه؛ لأن الإذن في الإقدام على القبح قبيح، و يمتنع صدور القبح عن الحكيم تعالى.

فصدور الإذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعدة المذكورة.

(3) أي: مع ما لا تؤمن مفسدته.

ص: 181

كيف (1)؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل (2).

=====

(1) يعني: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسدة قبيحا؟ والحال أن الشارع قد أذن في الإقدام عليه، مع قضاء الضرورة بامتناع صدور الإذن في ارتكاب القبيح منه.

أو إشارة إلى: أن التخلص بإذن الشارع في الشبهة الموضوعية عن قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته يخرجنا عن التمسك بالدليل العقلي على البراءة، ويحوجنا في الجواب عن تلك القاعدة إلى الترخيص الشرعي.

هذا تمام الكلام في الأدلة الأربعة التي أقيمت على جريان البراءة في الشبهة البدوية - وجوبية كانت أم تحريرية، موضوعية أم حكمية - من غير فرق في الشبهة الحكمية بين كون سبب الشبهة إجمال النص أو فقدانه أو تعارض النصين، كل ذلك لإطلاق أدلة البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور تالية:

1 - تقريب الاستدلال العقلي على البراءة يتوقف على مقدمة وهي:

(2) لعله إشارة إلى أن إذن الشارع في ارتكاب محتمل المفسدة لا يكون شاهدا على عدم قبحه ارتكابه؛ إذ من الممكن إذنه في ارتكاب محتمل المفسدة مع بقاءه على قبحه، غاية الأمر: أن إذنه فيه سبب لتدارك قبحه و لو بالمصلحة التسهيلية، أو كاشف عن وجود المزاحم الأهم أو المساوي، أو إشارة إلى تفريق العقلاء بين المفاسد المحتملة، ففي بعضها لا يجيزونها ولا يقدمون عليها؛ لأن المفسدة المحتملة كبيرة. هذا بخلاف المفاسد الجزئية.

أولا: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما يكون دليلا على البراءة، بناء على ما هو مذهب العدلية من القول بالحسن و القبح العقليين.

و أما بناء على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما: فلا يكون دليلا على البراءة؛ إذ لا قبح حتى يحكم به العقل.

و ثانيا: بأن يكون المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب هو البيان الواصل إلى المكلف؛ لا البيان الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه موارد وجود التكليف، و عدم وجدانه دليلا عليه، فيكون حينئذ

معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف حينئذ مستند إلى عدم البيان من المولى؛ لا إلى تقصير من المكلف.

2 - الإشكال على هذه القاعدة بقاعدة عقلية ثانية: - وهي وجوب دفع الضرر المحتمل - فيقال في تقريب الإشكال: بأن القاعدة الثانية تصلح للبيانية، فتكون واردة على القاعدة الأولى، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

و حاصل جواب المصنف عن هذا الإشكال: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان تنفي احتمال الضرر الأخرى، بمعنى العقاب، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ إذ ليس هناك احتمال الضرر الأخرى أصلا.

و أما الضرر الدنيوي وإن كان محتملا؛ إلا إنه مما لا يجب دفعه لا عقلا ولا شرعا.

3 - الإشكال بأن هناك قاعدة ثالثة: - وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته - واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فيقال في تقريب هذا الإشكال: إن احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها مما يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه بالاجتناب عن محتمل الحرمة، فتكون هذه القاعدة بيانا للمشكوك، وصالحة لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

مدفوع: بأن استقلال العقل بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، وأنه كالإقدام على معلوم المفسدة ممنوع بوجهين:

الأول: شهادة الوجدان و جريان ديدن العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، ولزوم التحرز على معلوم المفسدة.

الثاني: أنه قد أذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية.

«فتأمل» لعله إشارة إلى فرق العقلاء بين المفاسد الكبيرة والصغيرة، فحكمهم بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته إنما هو في القسم الأول دون الثاني.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على البراءة.

فيصح الاستدلال بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على البراءة.

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة (1):

أما الكتاب (2): فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة والامرمة بالتقوى.

=====

## في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

### إشارة

في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط (1) يعني: «الكتاب - السنة - العقل». (2) استدلال الأخباريون بطوائف من الآيات على وجوب الاحتياط:

الأولى: ما دل على النهي عن القول بغير علم، كقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)، وقوله تعالى: وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2).

الثانية: ما دل على النهي عن الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (3).

الثالثة: ما أمر فيها بالتقوى، كقوله تعالى: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (4)، وقوله تعالى:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (5) هذا مجمل الكلام في الآيات.

و أما تفصيل الكلام فيها فيقع في مقامين:

المقام الأول: تقريب الاستدلال بهذه الآيات على وجوب الاحتياط.

المقام الثاني: في الجواب عن الاستدلال بها على الاحتياط.

## و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى على وجوب الاحتياط:

و أما الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة: فتارة: بالنقض، و أخرى بالحل.

فلأن الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة ونسبته إلى الشارع افتراء على الشارع، فيكون تشريعا محرما، وكذلك القول بالإباحة في محتمل الحرمة قول بغير علم، فيكون محرما بهذه الطائفة من الآيات.

أما النقض: فيقال: لو كان الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة قولاً بغير علم لكان القول بوجوب الاحتياط فيه أيضا قولاً بغير علم.

و أما الحل: فلأن الحكم بالجواز استنادا إلى ما مر من الأدلة ليس قولاً بغير علم؛ لأن

- 1- الإسراء: 36.
- 2- الأعراف: 33.
- 3- البقرة: 195.
- 4- آل عمران: 102.
- 5- التغابن: 170.

و الجواب: إن القول بالإباحة شرعا وبالآمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم؛ لما دل على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، و معهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، و لا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

=====

الترخيص في محتمل الحرمة حكم ظاهري ثابت بأدلة قطعية، بل القول بغير علم صادق في الحكم بوجود الاحتياط لعدم دليل عليه.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الثانية على وجوب الاحتياط: فلأن ارتكاب الشبهة التحريمية يكون من الإلقاء في التهلكة، فيكون محرما، فلا بد من الاحتياط في المشتبه، و هو المطلوب.

و أما الجواب عنها: فلأن المراد من التهلكة: إن كان هو العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة، فليل البراءة وارد على الآية كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

و إن كان هو الضرر الدنيوي: فمضافا إلى كون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاحتياط، فإنه ليس كل ضرر دنيوي يعدّ تهلكة؛ بل التهلكة ما يؤدي إلى الموت، و من المعلوم: أن المحرمات المحتملة لا يحتمل فيها الضرر بهذا المعنى.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الثالثة على وجوب الاحتياط: فلأن الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوى، و كل ما كان كذلك واجب ينتج: «الاجتناب عن محتمل الحرمة واجب».

و أما الجواب عنها: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة لا يكون منافيا للتقوى؛ لأن التقوى عبارة عن ترك ما نهى الشارع عنه، و فعل ما أمر به.

و أما محتمل الحرمة الذي لا يوجد دليل على حرمة و رخص الشارع على ارتكابه:

فارتكابه لا- ينافي التقوى. هذا مضافا إلى أن آيات التقوى تدل على استحباب الاتقاء، فتكون خارجة عن المقام؛ لأن النزاع إنما هو في وجوب الاحتياط. و أما استحبابه فهو مورد للاتفاق.

فالمتحصل: أنه بعد دلالة الدليل العقلي و النقل على البراءة لا يكون فعل محتمل الحرمة مخالفا للتقوى، و لا موجبا للتهلكة بمعنى العقوبة، و لا الحكم بجواز ارتكابه قولاً بغير علم.

و لهذا يقول المصنف «قدس سره»: «إن القول بالإباحة شرعا وبالآمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم...» الخ.



و أما الأخبار (1): فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها: بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه

=====

## الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط

الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط (1) وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى طائفتين من الأخبار

إحداهما: هي الأخبار الدالة على مطلوية التوقف مطابقة لاشتغالها على مادة الوقوف.

ثانيتها: هي الأخبار الدالة على التوقف التزاما؛ لعدم اشتغالها على مادة الوقوف؛ بل هي الآمرة بالكف والتثبت عند الشبهة، ولازم الكف عن الشبهة هو: التوقف وعدم الدخول في الشبهة.

و أما تقريب الاستدلال: بأخبار التوقف المعللة - مثل قوله «عليه السلام» في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد تكافؤ المرجحات في الخبرين المتعارضين - «فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (1)، فيتوقف على مقدمة: وهي بيان أمور:

الأولى: ما دل على وجوب التوقف.

الثانية: ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم الطائفة الأولى: - وهي الأخبار الآمرة بالتوقف - على طائفتين:

الأول: أن كلمة «خير» وإن كانت من صيغ التفضيل إلا إنها منسلخة هنا عن التفضيل، فلا يكون المراد منها التفضيل في هذه الأخبار؛ إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة حتى يكون معناها: أن الخير في الوقوف عند الشبهة أكثر من الاقتحام فيها.

الثاني: أن يكون المراد بالتوقف التوقف العملي أي: مطلق السكون وعدم المضي في ارتكاب الفعل، فوجوب التوقف بهذا المعنى معناه: وجوب الاحتياط في موارد الشبهة.

الثالث: أنه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول، بمعنى: أنه لا يصح تعليل الحكم التحريمي بعللة جائزة لعدم السنخية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ظهور المقبولة و ما بمضمونها في وجوب التوقف و الاحتياط واضح؛ إذ يستفاد من التعليل: وجوب التوقف في كل شبهة، و معنى التوقف:

عدم الحركة بارتكاب الشبهة، و هو مدعى الأخباريين.

---

1- الكافي 67:1 / ذيل ح 10، الفقيه 8:3 / ذيل 3233، تهذيب الأحكام 6:301 / ذيل ح 845.

مطابقة أو التزاما، وبما (1) دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالأسنة مختلفة (2).

و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية (3)، مع دلالة النقل على الإباحة، و حكم العقل بالبراءة كما عرفت.

=====

و أما من الأخبار الدالة على التوقف التزاما: فهي موثقة حمزة بن طيار: أنه عرض على أبي عبد الله «عليه السلام» بعض خطب أبيه «عليه السلام»، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: «كف و اسكت»، ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و الثبت و الرد إلى أئمة الهدى؛ حتى يحملوكم فيه على القصد، و يجلوها عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1)» (2).

و دلالة هذه الرواية و ما بمضمونها على وجوب التوقف التزاما عند الشبهة واضحة؛ إذ لازم الكف و الثبت هو: التوقف من حيث العمل، و السؤال من أهل الذكر و هم الأئمة «عليهم السلام»؛ على ما في بعض التفاسير (3).

(1) عطف على «بما» في قوله: «فبما دل»، و هذا إشارة إلى الطائفة الثانية من الأخبار التي تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية.

(2) و الظاهر: أن مراده «قدس سره» من الأسنة المختلفة هو: دلالتها على وجوب الاحتياط مطابقة و التزاما.

فالأول: هو ما اشتمل منها على مادة الاحتياط بهيئات مختلفة مثل: «احتط» و «فعلوكم بالاحتياط» (4) و «خذ بالحائطة لدينك» (5)، و نحوها.

و الثاني: - و هو ما دل على وجوب الاحتياط التزاما مثل: ما ورد من النهي عن القول - يعني: الإفتاء - بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملا، و عدم جواز الاقتحام فيه.

(3) هذا جواب عن أخبار التوقف المشتملة على التعليل، و حاصله: - على ما في

ص: 187

1- النحل: 43، الأنبياء: 7.

2- الكافي 1: 10/50، الوسائل 27: 25/33113.

3- تفسير العياشي 2: 160/117، 30/260، 32 تفسير القمي 2: 86، تفسير فوات: 316/315/235، مجمع البيان 7: 73.

4- الكافي 1: 291 / ذيل ح 1، تهذيب الأحكام 5: 417 / ذيل ح 1639.

5- تهذيب الأحكام 2: 259 / ذيل ح 1031، الوسائل 4: 4840/176.

و ما دل على وجوب الاحتياط (1) لو سلم وإن كان واردا على حكم العقل فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

=====

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكة؛ لأنه معلول لها، و الهلكة متوقفة على البيان؛ لقبح العقاب بدونه، فلو توقف البيان على وجوب التوقف كان وجوب التوقف متوقفا على وجوب التوقف و هو الدور.

و المراد من «النقل» من قوله: «مع دلالة النقل على الإباحة»: هي أحاديث الرفع و الحل و السعة الدالة على إباحة ما لا تعلم حرمة ظاهرا؛ «كما عرفت» في أدلة البراءة.

و من هنا يظهر الجواب عن الأخبار التي تدل على وجوب التوقف التزاما.

و هناك وجوه أخرى في الجواب تركناها رعاية للاختصار.

(1) إشارة إلى الجواب عن أخبار الاحتياط مطلقا، سواء دلت على الاحتياط مطابقة أو التزاما. و الأول: مثل قول أمير المؤمنين «عليه السلام» لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»، و الثاني: ما ورد من النهي عن القول بغير علم.

«منتهى الدراية، ج 5، ص 333» - أن هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

بيان ذلك: أن هذه الروايات مشتملة على موضوع و هو الهلكة، المراد بها - بقرينة بعضها كمقبولة عمر بن حنظلة - العقوبة؛ إذ النهي الظاهر في التحريم لا يكون إلا عما هو حرام، و الحرمة توجب استحقاق العقوبة لا الهلكة الدنيوية كما هو واضح، و على محمول و هو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله «عليه السلام»: «قفوا عند الشبهة»، و قوله: «فإن الوقوف خير...» (1) الخ. بالتقريب المتقدم، و لا ريب في: أن نسبة المحمول إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلة في تأخره عنها رتبة، فلا بد حينئذ من وجود العقوبة قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، و هذا يختص بما إذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبة عليه، و هو منحصر في الشبهة البدوية قبل الفحص، و الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي. و أما في المقام، فبما أن المقصود إجراء البراءة بعد الفحص و اليأس من الدليل؛ لما دل من الدليل العقلي و النقلي على جريانها بعد إحراز عدم البيان، فلا مانع من إجراء البراءة. و لا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف؛ لأنه مستلزم للدور كما لا يخفى.

و كيف كان؛ فحاصل ما أفاده المصنف في الجواب يرجع إلى وجوه ثلاثة:

ص: 188

---

1- المحاسن 1: 102/215، الكافي 1: 1/50، و فيهما «الوقوف عند الشبهة».

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم»، و توضيحه: أن أوامر الاحتياط مثل: «وقفوا عند الشبهة»، و «عليكم بالكف و الثبت»، و «خذ بالحائطة لدينك»، و «و عليكم بالاحتياط» و نحوها؛ و إن كانت ظاهرة بدوا في الوجوب المولوي المستلزم لترتب المثوبة على موافقته و العقوبة على مخالفته؛ إلا إنها تصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب و الندب أو الاستحباب، كقوله «عليه السلام» في مرفوعة أبي شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»<sup>(1)</sup>، و قوله «عليه السلام»: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»<sup>(2)</sup>، و قوله «عليه السلام»: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»<sup>(3)</sup>.

و أما ما لا بد من حمله على الطلب الجامع: فمثل قوله «عليه السلام»: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»<sup>(4)</sup>، و قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و نحوهما، فإن حمل هذه الروايات على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية عنها؛ لاعتراف الأخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن سياقها آب عن التخصيص، و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجز فيه التكليف و دار المكلف به بين أطراف محصورة، و عليه: فتتعين إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب، فالاحتياط واجب في بعض الموارد كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، و مستحب في بعض الموارد كالشبهات البدوية بعد الفحص.

نعم؛ مع الغض عما تقدم و البناء على الأخذ بظواهر أوامر الاحتياط في الوجوب المولوي: يكون ما دل على وجوبه و اردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و رافعا لموضوعه؛ لوجود البيان الظاهري المصحح للعقوبة على مخالفته. هذا ما أشار إليه بقوله:

«لو سلم» يعني: لو سلم دلالتها على الوجوب، و لم نقل بوجود قرائن تدل على أن الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد. «و إن كان و اردا على حكم العقل...» الخ.

ص: 189

1- الخصال: 56:16، الوسائل 33492/162:27.

2- نهج البلاغة 26:4 / جزء من 113، الوسائل 33486/161:27.

3- صحيح البخاري 4:3.

4- المحاسن 102/275:1، الكافي 9/50:1، تهذيب الأحكام 474:7 / ذيل ح 924، الوسائل 255:20 / ذيل ح 25573.

و لا يصغى إلى ما قيل (1): من «أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن قوله: «فإنه كفى بيانا» تعليل للورود على حكم العقل، يعني: فإن ما دل على وجوب الاحتياط كاف في البيانية على التكليف المحتمل لتنجزه به.

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب عن أخبار التوقف و الاحتياط.

و القائل هو الشيخ الأنصاري، وقد أجاب بهذا الوجه عن خصوص أخبار التوقف، فإنه «قدس سره» بعد أن أجاب عن تلك الأخبار - بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب أورد على نفسه إشكالا حاصله: استكشاف وجوب الاحتياط شرعا، حيث قال ما هذا لفظه: «فإن قلت: إن المستفاد منها - يعني: من الأخبار - احتمال التهلكة في مخالفة كل محتمل التكليف - إلى أن قال - فيكشف هذا الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، و لازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط؛ إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختلفة من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح، فيكون إيجاب الاحتياط طاردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لكونه بيانا.

ثم أجاب عنه بقوله: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترف به. و إن كان حكما ظاهريا نفسيا: فالتهلكة الأخرية مترتبة على مخالفته؛ لا مخالفة الواقع، و صريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية» (1). انتهى.

و حاصل الجواب: أن إيجاب الاحتياط لا يمكن أن يكون طاردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

توضيح ذلك: إن إيجاب الاحتياط شرعا إن كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول لكان قبيحا؛ إذ على هذا كان العقاب على التكليف المجهول عقابا بلا- بيان إذا المفروض: لا بيان له؛ لأن إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، فيكون العقاب عليه عقابا على المجهول، و هو قبيح عقلا كما اعترف به المستشكل نفسه و إن كان إيجاب الاحتياط نفسيا، لوجود ملاك في نفس الاحتراز عن الشبهة و مع الغض عن الحكم الواقعي المجهول: فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا مخالفة الواقع، و هذا المعنى و إن كان صحيحا في نفسه إلا إنه غير مقصود للأخباريين، حيث إنهم التزموا بدلالة أخبار التوقف و الاحتياط في الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكة المحتملة المترتبة على الاقتحام في الشبهات؛ لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط، و هذا البيان

ص: 190

عقاب الواقع المجهول: فهو قبيح (1)، وإن كان نفسياً: فالعقاب على مخالفته (2) لا على مخالفة الواقع (3)؛ وذلك (4) لما عرفت من: أن إيجابه يكون طريقياً،...

=====

ظاهر في مطلوبة الاحتياط في نفسه، وليس كذلك؛ بل الغرض منه هو التحفظ على الأحكام الواقعية.

والحاصل: أنه - مع بطلان كل من الاحتمالين في استفادة وجوب الاحتياط شرعاً من الأخبار المتقدمة - لا محيص عن حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

(1) لأن الشيء المجهول لا عقاب عليه؛ لما تقدم من قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ لا يرتفع بإيجاب الاحتياط شرعاً ما هو مناط قبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول وهو الجهل به؛ كحرمة شرب التتن، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان. وضمير «فهو» راجع على ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

(2) أي: مخالفة الاحتياط لكونه حينئذ ذا مصلحة في نفسه، مع الغض عن الواقع مثل: حصول ملكة التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من مثل قوله «عليه السلام»: «فهو لما استبان له من الإثم أترك». وضمير «مخالفته» راجع على الاحتياط.

(3) مع أن مقصود الأخباريين - كما عرفت - كون مخالفة الاحتياط موجبة للوقوع في الهلكة من ناحية التكليف المحتمل؛ لا على مخالفة نفس الاحتياط بما هو.

وكيف كان؛ فعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الاحتياط طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(4) تعليل لقوله: «و لا يصغى» يعني: أن وجه عدم الإصغاء إلى ما قيل ما عرفت من «أن إيجابه يكون طريقياً». فهذا رد لجواب الشيخ «قدس سره» عما أورده على نفسه من الإشكال المتقدم، وقد عرفت الإشكال مع جوابه.

و توضيح هذا الرد من المصنف على الشيخ «قدس سرهما»: أن الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعاً - لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني:

النفسي والمقدمي؛ ليبطل وجوب الاحتياط، وتجري أدلة البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه - وهو الوجوب الطريقي بمعنى إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول؛ بأن يكون الغرض من إنشاء وجوب الاحتياط إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول؛ بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع

و هو (1) عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو (2) الحال في أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملية؛ إلا إنها تعارض بما هو أخص و أظهر، ضرورة: أن ما دل على حلية المشتبه أخص؛ بل هو في الدلالة على الحلية بمصلحته، و حينئذ: فإذا خالفه و اتفق مصادفته للواقع استحق العقوبة على ذلك؛ لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، و عليه: فتكون أدلة إيجاب الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لصلاحيها للبيانية، فلا يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان و قبح العقاب مع إيجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه.

=====

(1) هذا الضمير و ضمير «به» راجعان على الإيجاب الطريقي.

(2) أي: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفة الواقع بسبب الأمر بسلوك الطرق و الأصول المثبتة، و لا يقبح المؤاخذة عليها، فكذا لا يقبح العقاب على المخالفة بسبب إيجاب الاحتياط؛ لأن جميعها قد وضع طريقا لدرك مصلحة الواقع، و مع ذلك فإنها كلها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا فرق بين الاحتياط شرعا في الشبهة البدوية - إذا قلنا به - و الاحتياط عقلا في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

و كيف كان؛ فالحق في الجواب أن نقول: إن أخبار الاحتياط و إن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان «إلا إنها تعارض بما هو أخص» منها «و أظهر». و ضمير «أنها» راجع على أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «و ما دل على وجوب الاحتياط»، و هذا استدراك على قوله: «و إن كان واردة على حكم العقل»، و إشارة إلى الوجه الثالث من الجواب عن تلك الأخبار.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 346» - أن أخبار الاحتياط - بناء على ظهورها في الوجوب المولوي - و إن كانت واردة على قاعدة القبح؛ لصلاحيها للبيانية كما عرفت، و لا يبقى معها موضوع للبراءة العقلية؛ إلا إنها معارضة بأخبار البراءة، و يتعين تقديمها على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، و من البديهي:

تقدم الخاص على العام.

و الآخر: أظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات.

و أما توضيح الوجه الأول: فلأن ما دل على البراءة و حلية المشتبه مثل قوله: «كل



شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»، و «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، و حديث الرفع و السعة و نحوها، لا يشمل الشبهات قبل الفحص؛ إذ لا خلاف بين الأصولي و الأخباري في وجوب الاحتياط فيها، وإنما الخلاف بينهما في وجوبه فيها بعد الفحص.

و ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعلتكم بالاحتياط» يدل عليه مطلقا، يعني: قبل الفحص و بعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، و لا ريب في وجوب تخصيص العام بالخاص، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة.

فالنتيجة: أنه يجب الاحتياط في كل شبهة إلا في الشبهات البدوية بعد الفحص، و هو المطلوب.

و أما توضيح الوجه الثاني: فلأنه - مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، و تسليم أن الموضوع في كل منهما عنوان المشتبه و المجهول - يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضرورة: أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف و الاحتياط عن الشبهات مستندة إلى ظهور هيئة «افعل» في قولهم «عليهم السلام»: «احتط لدينك» في الوجوب، و لا شك في عدم صراحة الصيغة فيه، و هذا بخلاف أدلة البراءة، فإنها إما نص في حلية مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه «فهو حلال»، و ما أظهر في البراءة مثل حديث الرفع و السعة و نحوهما.

فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، و من المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، و عدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

و عليه: فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية.

هذا على ما هو الموجود في المتن من عطف «أظهر» على «أخص» بالواو، و أما بناء على كون العطف ب «أو» كما في بعض النسخ فمعنى العبارة: أن تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط مستند إلى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو، يعني: أن أدلة البراءة قرينة على التصرف في أدلة الاحتياط فتقدم عليها؛ إما لأن موضوعها أخص من موضوع أدلة الاحتياط، و إما لأنها أظهر في الترخيص من أدلة الاحتياط في وجوب التحرز.

قوله: «ضرورة» بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص و أظهر».

ضمير «هو» في قوله: «بل هو في الدلالة» راجع على «ما» الموصول، يعني: أن

نص، و ما دل (1) على الاحتياط، غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط. مع (2) أن هناك الأخصية وإن كانت ملازمة غالباً للأظهرية، إلا إن في المقام خصوصية تجعل أخبار البراءة نصاً في الترخيص، و تلك الخصوصية عبارة عن كون الدال على البراءة هي المواد مثل: «حلال و مطلق و سعة» و نحوها دون الهيئات، فإنه ليس شيء أوضح دلالة على الحلية و الترخيص من مثل قوله «عليه السلام»: «فهو حلال»، بخلاف الهيئات كما في أدلة الاحتياط، فإن هيئة «افعل» كما في قوله «عليه السلام»: «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهرة في الوجوب.

=====

(1) عطف على «ما دل» و وجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئة عليه، و من المعلوم: أن الهيئة ظاهرة في الوجوب، و ليست نصاً فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقريئة ما هو نص أو أظهر منه، كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقريئة الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(2) يعني: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط بمناط الأخصية أو الأظهرية إنما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب المولوي، حتى تصل النوبة إلى علاج المانع، و هو تعارضها مع أدلة البراءة بتقديمها على أدلة الاحتياط بالجمع الدلالي، و لكن لا- مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي و لو الاستحبابي منه، و ذلك لوجود قرائن داخلية و خارجية دالة على أن الأمر بالاحتياط للإرشاد. و ضمير «أنه» راجع على ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم إن سياق كلام المصنف يقتضي جعل - قوله: «مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد» - جواباً عن خصوص أخبار الاحتياط؛ لأنه ذكره في ذيل الجواب عنها، لكن بعض القرائن التي أقامها على كون الأمر به للإرشاد غير مختص بها؛ بل يختص بعضها بأخبار الوقوف.

و عليه: فيمكن أن يكون نظره - و إن كان خلاف ظاهر عبارته - إلى الجواب عن مجموع أخبار الوقوف و الاحتياط.

و كيف كان؛ فهذه القرائن هي التي نبه عليها الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و هي بين ما يشترك فيها جميع الأخبار، و بين ما تختص ببعضها و هي - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 356» - كثيرة:

القريئة الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد.

بيانه: أن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط هو الشبهة، و الأخذ بظاهره من الطلب

المولوي اللزومي مستلزم لتخصيص الأ-كثر، ضرورة: أن عنوان «الشبهة» صادق على الشبهات مطلقا يعني: الحكمية و الموضوعية، الوجوبية منهما و التحريمية. وقد اتفق الفريقان على جريان البراءة في غير الحكمية التحريمية، فيلزم حينئذ تخصيص الأكثر؛ لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط. و هي الشبهات الموضوعية مطلقا و الشبهات الحكمية الوجوبية، و من المعلوم: أن تخصيص الأكثر مستهجن، فلا يصار إليه. كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فلا- مناص عن حمله على الإرشاد المطلق، فيكون إرشادا إلى وجوب الاحتياط في مورد وجوبه و هو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، و إلى استحبابه في غيرها.

القرينة الثانية: إباء سياقها عن التخصيص.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 357» - أنك قد عرفت أنفا عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية و الموضوعية مطلقا؛ و لو كان الأمر به مولويا، و حينئذ: فلو كان الأمر بالتوقف و الاحتياط للطلب المولوي اللزومي، فلا بد من ارتكاب التخصيص في تلك الأخبار بأن يقال: «لا خير في الاقتحام في الهلكة بارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهة موضوعية مطلقا أو حكمية وجوبية»، مع أن سياقها آب عن التخصيص؛ و ذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها - يعني:

الشبهات الموضوعية و الوجوبية - الخير، و هذا لا معنى له، و عليه: فحيث أن كلمة خير منسلخة هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين - بمقتضى هذا التعليل - الاجتناب عن جميع الشبهات؛ إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: إن الوقوع في الهلكة لا خير فيه أصلا؛ بل الخير كله في الوقوف عند الشبهة و عدم الاقتحام فيها. و لكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص عن حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب الاستحباب.

هذا في أخبار الوقوف، و كذا قوله «عليه السلام» في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات»، فإن الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أدلة البراءة ليست قسما رابعا، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور في ثلاثة أقسام: الحلال البين و الحرام البين و الشبهات، و لا شك: في اندراج الشبهة الموضوعية في القسم الثالث، و مقتضاه:

الاحتياط فيها، و قد التزم الكل بالبراءة فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعا، فلا

قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف (1) إيجابا واستجابا حسب اختلاف ما يرشد إليه، و يؤيده (2): أنه (3) لو لم يكن للإرشاد لوجب (4) تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات (5) إجماعا، مع أنه (6) أب عن التخصيص قطعا.

كيف (7) لا يكون قوله: «قف عند الشبهة، فإن الوقوف عند الشبهة خير من يقال: «من ترك الشبهات إلا الموضوعية نجا من المحرمات»؛ لأن مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، و لا مفر عن هذا المحذور غير الحمل على الإرشاد.

=====

القرينة الثالثة: ظهور قوله «عليه السلام»: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، و حيث لا عقوبة على مخالفة الأمر لم يكن مولوبا، فيكون للإرشاد لا محالة.

و الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحيانا من الهلاك و العقاب المحتمل فيها.

هذه جملة من القرائن التي تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و قد أشار في المتن إلى بعضها.

و تركنا ذكر جميع القرائن رعاية للاختصار.

(1) الضمير المستتر راجع على الأمر المستفاد من قوله: «و ما دل على الاحتياط».

(2) أي: و يؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد «أنه لو لم يكن للإرشاد...» الخ.

و هذا إشارة إلى إحدى قرائن الإرشاد و هي القرينة الثانية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) الضمير للشأن، و ضميرا «يكن، تخصيصه» راجعان على الأمر بالاحتياط.

المستفاد من قوله: «ما دل».

(4) جواب الشرط، و المعنى واضح، و الضمير المستتر فيه راجع على عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه ب «لو لم يكن».

(5) المراد من بعض الشبهات هي: الشبهة الموضوعية مطلقا و الحكمية الوجوبية، و قوله: «إجماعا» متعلق ب «لوجب تخصيصه».

(6) يعني: مع أن ما دل على الاحتياط أب عن التخصيص قطعا؛ لما سيذكره بقوله:

«كيف لا يكون؟».

(7) هذا إشارة إلى قرينة أخرى على الإرشاد، و تختص بأخبار الوقوف المعللة، و توضيحها: أن المراد بالهلكة ما يرجع إلى المكلف في

الآخرة و هو العقوبة، و مقتضى



الاقترام في الهلكة» للإرشاد؟ مع أن الهلكة ظاهرة في العقوبة، و لا عقوبة في الشبهة البدوية (1) قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه (2) بأنه خير من الاقترام في الهلكة؟

=====

التعليل بقوله: «فإن الوقوف»: كون الهلكة ثابتة قبل إيجاب الاحتياط؛ لأن الهلكة في هذه الأخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، و من المعلوم: تقدم الموضوع على الحكم؛ لأنه كالعلة له، فلا بد أن تكون العقوبة مفروضة الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، و من الواضح: أن هذه الهلكة ليست على مخالفة الإلزام الواقعي المجهول؛ لقضاء قاعدة قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلا بد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، و إلا لزم الدور - كما سيأتي - و حينئذ: فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، و الشبهة البدوية قبل الفحص، و يكون الأمر بالاحتياط إرشادا إلى حكم العقل بوجوبه؛ لتجز الواقع بالعلم الإجمالي، و لا مساس له بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم؛ إذا كان أمر الاحتياط نفسيا لا إرشادا إلى التحفظ على الأحكام الواقعية ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته؛ لكن لازمه أجنبية التعليل عن المعلل؛ لعدم كون التوقف في الشبهة البدوية بعد الفحص معلولا للعقوبة الواقعية؛ بل واجبا مستقلا مستتبعا للمؤاخذة على مخالفة نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة...» هو التحرز عن عقوبة التكليف الواقعي المجهول، و قد عرفت: أن لازم ذلك وجود الهلكة قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

قوله: «للإرشاد» خير لقوله: «لا يكون».

(1) لاعتراف المحدثين بكونه من العقاب بلا بيان المتسالم قبحه و عدم صدوره من الحكيم؛ لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهري و هو وجوب الاحتياط.

(2) هذا الضمير و ضمير «بأنه» راجعان على الوقوف و الاحتياط يعني: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكة مفروضة الوجود قبل الأمر بالاحتياط؛ لأنها علة لوجوده، فلا يعقل تأخرها عنه و نشوؤها منه لاستلزامه الدور، بتقريب: أن الهلكة - لكونها علة لإيجاب الاحتياط - مقدمة عليه رتبته كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكة على إيجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم - حيث يدعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط؛ لأنه يعترف بقبح المؤاخذة على التكليف المجهول - كانت مؤخرة عنه و هو

لا يقال (1): نعم؛ ولكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.

=====

الدور، لتوقف إيجاب الاحتياط على الهلكة، وتوقف الهلكة على إيجاب الاحتياط، فلا بد من القول بعدم ترتب الهلكة على الأمر بالتوقف والاحتياط، والالتزام بترتبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما؛ دفعا لمحدور الدور، فإذا لم تترتب الهلكة عليه كان الأمر للإرشاد.

وبالجملة: لا يصح جعل الهلكة علة لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكة عليه كما يدعيه الخصم؛ لاستلزامه - بمقتضى تقدم العلة على المعلوم - أن يكون كل منهما مقدما على صاحبه ومؤخرا عنه في آن واحد وهو محال، فلا محيص عن الالتزام بتقدم الهلكة رتبة على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه، بمعنى: كونها معلولة له؛ بل هي معلولة لشيء آخر كما تقدم. وهذا نظير قوله: «لا تعبر الطريق الفلاني؛ لأن فيه قاطع الطريق»، فإن التعليل به لا يصح إلا مع وجوده قبل النهي عن العبور.

(1) الغرض من هذا الإشكال: استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإني.

وتوضيح الإشكال: يتوقف على مقدمة وهي أمور تالية:

الأول: إن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا-بيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعي فقط حتى يجري بمجرد؛ ولو مع وجود البيان على الحكم الظاهري؛ بل هو عدم البيان على كليهما معا، فلو وجد البيان على الحكم الظاهري فقط لم تجر القاعدة، كما لا تجري لو وجد على الحكم الواقعي فقط.

الثاني: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعة هو سريان الحكم في جميع مصاديق تلك الطبيعة، وعدم اختصاصه ببعض أفرادها كما في قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، و موضوع الأمر بالتوقف في المقام هو: «الشبهة»، وهي بإطلاقها تشمل مورد النزاع أعني: الشبهة البدوية بعد الفحص، فإذا لم يوجد مقيد شمله الحكم بالوقوف.

الثالث: أن الحكم الشرعي إما أن يدل عليه الخطاب بالمطابقة كقوله: «يجب كذا»، أو «يحرم كذا»، أو يدل عليه بالالتزام مثل قوله تعالى: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (1) فإنه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمدا؛ وإلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده في جهنم.

ص: 198

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه (1) واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها الرابع: أن المقصود من الهلكة - كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها - هو العقاب الأخرى، ضرورة: أن همّ الشارع صرف العباد عن العقوبة الأخرى.

=====

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة، فنقول: حاصل الإشكال: أنه وإن لم يمكن أن يكون الأمر بالوقوف والاحتياط في الأخبار المثبتة للهلكة للطلب المولوي الإلزامي؛ بل لا بد من حمله على الإرشاد كما تقدم، لكن يمكن استفادة طلب ظاهري مولوي آخر من تلك الأخبار بالدلالة الالتزامية، وذلك لأنه لما كانت العقوبة من آثار الطلب المولوي - كما هو المستفاد منها حيث رتب الهلكة يعني: العقوبة على محتمل التكليف الإلزامي الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبة في الشبهة كاشفا عن وجود البيان على التكليف، ودالا عليه بالدلالة الالتزامية، وأن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - وهو الابتلاء بالعقوبة الأخرى - عن بيان ملزومه وهو الوجوب الشرعي.

وبالجملة: فالأخبار المثبتة لترتب الهلكة على ترك الاحتياط في الشبهة التي منها البدوية بعد الفحص كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعا، كاشفا بالمعلول عن العلة؛ وإلا كان المعلول بلا علة والعقاب بلا بيان.

قوله: «نعم» استدراك على قوله: «فكيف يعقل؟»، وضمير «لكنه» للشأن، يعني: أن مقتضى ما تقدم من انبعاث الأمر بالتوقف عن الهلكة المفروضة الوجود وإن كان هو وجودها في رتبة سابقة على الأمر، فلا يمكن استكشاف الهلكة من الأمر ليحمل على كونه مولويا؛ لكن يمكن استكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من الهلكة المترتبة على الأمر به بالبرهان الإني كما عرفت.

و ضمير «منه» راجع على التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإن الوقوف».

قوله: «على نحو الإن» إشارة إلى البرهان الإني، وهو العلم بالعلة من العلم بالمعلول، واستكشافها منه.

(1) أي: إيجاب الاحتياط.

و توضيح الجواب عن الإشكال: أن العقاب على مخالفة إيجاب الاحتياط في الشبهة البدوية ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان؛ إذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل؛ لا التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسيا أم طريقيا



كإيجاب الاحتياط، والمفروض: عدم وصوله بغير أخبار الوقوف، واستكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكة في ارتكاب الشبهة، من باب دلالة اللازم على ثبوت ملزومه - بدعوى عموم الشبهات في قوله «عليه السلام»: «فمن ترك الشبهات»، أو إطلاق الشبهة في قوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة» - غير ممكن لاستلزامه الدور؛ وذلك لأن بيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي منوطة بإمكان الأخذ بظاهر الهلكة وهو العقوبة ليدل قوله: «قفوا» على الوجوب إذ لو أريد بالهلكة معنى آخر غير العقوبة الأخرى لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبة وجوبا مولويا، وحمل الهلكة على العقوبة منوط بكون قوله: «قفوا» بيانا وإعلاما لحكم المشتبه - وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول - إذ لو لم يكن بيانا ومنجزا له لم يصح حمل الهلكة على ظاهرها، أعني:

العقوبة.

وبعبارة أخرى على - ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 370» -: الأخذ بظاهر «قفوا» من الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، وحملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له، وهو الدور. ومن هنا يظهر الفرق بين المقام، وما ورد من الوعيد الصريح في العقوبة الأخرى على بعض الأفعال - كقتل المؤمن متعمدا - الدال بالالتزام على حرمة المولوية، حيث إن الوعيد لا بد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم وبيانا عليه، ولا يلزم منه محذور الدور؛ لأن الدور هناك كان ينشأ من توقف حمل الهلكة على العقوبة، على أن الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، وتوقف كونه للوجوب على حمل الهلكة على العقوبة بخلاف الوعيد هنا، فإنه صريح في العقوبة، ولا يتوقف حملها عليها على شيء، فيستكشف منه الحرمة المولوية، ولا وجه لحمل النهي عن ذلك الفعل المتوقع عليه - فيما إذا ورد نهى عنه - على الإرشاد وهذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعا عن إرادة الإيجاب المولوي تعين حمل الشبهة على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالوقوف إرشادا إلى حكم العقل بلزوم رعاية العلم الإجمالي والاحتمال.

والضمير في «يخرجها، أنها» راجعان على العقوبة.

(1) هذا نتيجة بطلان ما ذكره في «لا يقال:»، وأن التعليل المذكور في أخبار التوقف لا يدل على وجوب الاحتياط مولويا، فمثل هذا الحديث أجنبي عن مورد

مثله (1) بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا (2)، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيدا.

=====

البحث وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص، ومختص بالشبهات التي تنجز فيها الحكم كالشبهة البدوية قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(1) يعني: مثل التعليل الوارد في حديث مسعدة بن زياد: «وقفوا عند الشبهة».

(2) أي: سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريرية.

وفي بعض الشروح كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

ص: 201

و أما الجواب عن الطائفة الثانية: فلأن المراد من التهلكة إن كان العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة.

و إن كان المراد منها هو الضرر الدنيوي فليس كل ضرر من التهلكة؛ لأنها مما يؤدي إلى الموت، و المحرمات المحتملة ليس فيها الضرر الدنيوي بهذا المعنى.

و أما الجواب عن الطائفة الثالثة: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة ليس منافيا للتقوى؛ لأن التقوى هي: ترك ما نهى عنه الشارع، و فعل ما أمر به. هذا مضافا إلى أن مفاد الآية استحباب التقوى، و محل الكلام هو وجوب الاتقاء احتياطا.

3 - الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط:

و هي بين ما يدل على وجوب التوقف، و ما يدل على وجوب الاحتياط.

و أما تقريب ما يدل على التوقف: فلأن المراد من كلمة «خير» - في قوله «عليه السلام»: «إن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» - ليس معناها التفضيلي في هذه الأخبار؛ إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة.

ثم المراد بالتوقف هو: التوقف العملي، أعني: مطلق السكون و عدم المضي في ارتكاب الفعل، و لازمه هو الاحتياط بترك ارتكاب الشبهة.

و أما ما يدل على الاحتياط فواضح، كقوله «عليه السلام»: «فعلیکم بالاحتياط»، و «خذ بالحائطة لدينك».

4 - الجواب عن أخبار التوقف:

إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل فيها على الإباحة، و حكم العقل بالبراءة.

و أما الجواب عن أخبار الاحتياط: فلأن ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم و إن كان واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنه كفى بيانا؛ لأنه ظاهر في الوجوب المولوي إلا- إنه لا- بد من رفع اليد عن هذا الظهور، و حمل أخبار الاحتياط على الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب و الندب؛ لئلا يلزم التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية عنها، و لا يجب الاحتياط فيها عند الأخباريين أيضا. هذا مع أن سياقها آب عن التخصيص.

و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط؛ كما إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، و كانت الشبهة محصورة.

ص: 202

وعليه: فتتعين إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب الندب، ولازم ذلك: وجوب الاحتياط في بعض الموارد واستحبابه في بعضها الآخر.

5 - ما ذكره الشيخ الأنصاري:

من استكشاف وجوب الاحتياط شرعا من هذه الأخبار، ثم أجاب عنه بما حاصله:

من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب على الحكم الواقعي: فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، وإن كان حكما ظاهريا نفسيا بالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته؛ لا على مخالفة الواقع، وهذا مخالف لصريح الأخبار؛ إذ صريحها إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير مخالفة الحرمة الواقعية، ومقصود الأخباريين أيضا هو الاحتراز عن الهلكة المحتملة، المترتبة على الاقتحام في الشبهات؛ لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط.

فمع بطلان الاحتمالين لا محيص عن حمل الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

6 - الجواب عن كلام الشيخ «قدس سره»: بما حاصله: من أن الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعا - لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني:

النفسي والمقدمي ليطل وجوب الاحتياط ببطلانهما، وتجري أدلة البراءة بلا معارض؛ بل هناك قسم آخر - وهو الوجوب الطريقي - بمعنى: أن إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول؛ بأن يكون الغرض من إنشاء وجوب الاحتياط إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول؛ بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل، فالعقاب حينئذ على تقدير المخالفة على الواقع المجهول: عقاب مع البيان، فتكون أدلة الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ مع إيجاب الاحتياط لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالصحيح في الجواب أن يقال: إن أخبار الاحتياط وإن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إلا إنها تعارض بما هو أخص منها و أظهر فيتعين تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: كون أخبار البراءة أخص من أدلة الاحتياط، وتقديم الخاص على العام يكون أمرا بديهيا.

الثاني: أظهرية أخبار البراءة عن أخبار الاحتياط.

أما توضيح الوجه الأول: فلأن ما دل على البراءة لا يشمل الشبهات قبل الفحص؛ إذ لا خلاف في وجوب الاحتياط فيها بين الأصولي و الأخباري، وإنما الخلاف في وجوب الاحتياط فيها بعد الفحص. و مفاد ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعليناكم بالاحتياط» يشمل قبل الفحص وبعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة، و لازم التخصيص هو: وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص لا بعده، و هو المطلوب في المقام.

و أما توضيح الوجه الثاني: فلأنه مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة يتعين تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية؛ لأنها إما نص في حلية مشتبته الحكم مثل: حديث الحل و إما أظهر في البراءة مثل: حديث الرفع و السعة و نحوهما، فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه.

و من المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، و عدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

7 - هناك قرائن على إرشادية أوامر الاحتياط يعني: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط إنما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب المولوي حتى تصل النوبة إلى الجمع الدلالي بينها و بين أخبار البراءة، بتقديم الثاني على الأول بمناط الأخصية و الأظهرية، و لكن لا مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي؛ لوجود قرائن داخلية و خارجية على الإرشادية، كما أشار إليها بقوله: «مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد» أي: على أن ما دل على وجوب الاحتياط إنما يكون للإرشاد.

القرينة الأولى: لولا- الإرشاد لزم محذور تخصيص الأ-كثر؛ و ذلك لاتفاق الفريقين على البراءة في غير الشبهة الحكمية التحريمية؛ كالشبهات الموضوعية مطلقا، و الشبهات الحكمية الوجودية، فيلزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن، فلا يصار إليه، فلا مناص عن حملها على الإرشاد المطلق؛ لئلا يلزم محذور تخصيص الأكثر.

الثانية: إباء سياقها عن التخصيص، فإن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها في موارد الشبهات الموضوعية و الحكمية الوجودية خيرا، و مقتضى سياقها أنه لا خير في ارتكاب الشبهات أصلا، بل فيه الهلكة، فالخير كله في الوقوف عند الشبهة و الاحتياط

بعدم الاقتحام فيها. هذا من جانب.

و من جانب آخر: أن الأخباريين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص من حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد؛ حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب والاستحباب.

الثالثة: ظهور - قوله «عليه السلام»: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» - في ترتب الهلاكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، و حيث لا عقاب على مخالفة الأمر بالتوقف، فلا يكون مولويا، فيكون للإرشاد لا محالة؛ لأن الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب.

هذه جملة من القرائن. و تركنا جميع القرائن رعاية للاختصار.

8 - استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإني:

مدفوع؛ بأن العقاب على مخالفة الاحتياط في الشبهة البدوية ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان؛ لأن المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل، لا التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسيا أو طريقيا؛ كإيجاب الاحتياط، و المفروض:

عدم وصوله بغير أخبار التوقف، و استكشاف وصوله بأخبار التوقف غير ممكن لكونه مستلزما للدور؛ لأن بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي موقوفة على إمكان الأخذ بظاهر الهلكة في العقوبة الأخروية، و حمل الهلكة على العقوبة الأخروية موقوف على كون قوله: «قفوا عند الشبهات» بيانا و إعلاما لحكم المشتبه، و هو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول؛ إذ لو لم يكن بيانا له لم يصح حمل الهلكة على العقوبة الأخروية هذا دور صريح؛ إذ بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها.

و بعبارة واضحة: الأخذ بظاهر «قفوا» في الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، و حملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له و هو الدور، فلا بد من حمل أخبار التوقف و الاحتياط على موارد تنجز التكليف؛ كالشبهات البدوية قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الإجمالي.

9 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة و هي: الكتاب و السنة و العقل.

و أما العقل (1): فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة، حيث (2) علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة؛ مما (3) لم يكن هناك حجة، على حكمه تفرغاً (4) للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف (5) في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب (6).

=====

وقد تقدم الكلام في الكتاب و السنة، و بقي الكلام في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط.

### في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

(1) بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلي على وجوب الاحتياط تعرض للدليل العقلي و قد قرر هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: هو هذا. و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله الآتي.

وربما استدلل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع.

و أما تقريب هذا الوجه: فيتوقف على مقدمة و هي: أن هناك صغرى وجدانية، و كبرى برهانية.

و أما الصغرى فهي: أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب و الحرمة.

و أما الكبرى فهي: استقلال العقل بتنجز التكاليف الشرعية بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقرر في محله وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من فعل كل ما احتمل وجوبه، و ترك كل ما احتمل حرمة تفرغاً للذمة المشغولة قطعاً؛ لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية.

(2) ظرف و تعليل لقوله: «فلاستقلاله»، و إشارة إلى الصغرى المذكورة و هي العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة.

(3) بيان للموصول في «فيما»، و هو يتعلق ب «وجود». و ضمير «حكمه» راجع على الموصول في «مما».

(4) تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعني: أن علة هذا الحكم العقلي هو لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به.

(5) إشارة إلى الكبرى المتقدمة أعني: منجزية العلم الإجمالي للتكليف.

(6) و هو المحقق القمي «قدس سره»، حيث جعل العلم الإجمالي كالشك البدوي؛

و الجواب (1): أن العقل وإن استقل بذلك، إلا إنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى إلا إن الحق خلاف ذلك فإن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في المنجزية، فيكون علة تامة لكل من الموافقة و المخالفة القطعيتين.

=====

(1) و حاصل جواب المصنف هو: دعوى انحلال العلم الإجمالي.

و توضيح مراد المصنف من الانحلال يتوقف على مقدمة و هي: بيان صور الانحلال؛ بحيث لا يكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف بعد الانحلال، و هي ثلاثة:

الأولى: الانحلال الحكمي، بمعنى: زوال أثر العلم الإجمالي من التنجيز و إن كان باقيا بنفسه، و ذلك كما في موارد قيام الأمارات على تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف، فإنه لا يكون منجزا في الطرف الآخر.

الثانية: الانحلال الحقيقي: و هو على قسمين: الأول: الانحلال الحقيقي التكويني بواسطة العلم التفصيلي بالمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم إجمالا بوقوع قطرة بول في أحد هذين الإناءين، ثم علم تفصيلا بأن قطرة البول وقعت في هذا الإناء المعين، فإن العلم الإجمالي يزول قهرا؛ إذ لا تردد بعد العلم التفصيلي.

الثاني: الانحلال الحقيقي، و لكن لا بواسطة حدوث علم تفصيلي؛ بل بواسطة انكشاف عدم تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيزول أثره و هو التنجيز، و يصح أن نعبّر عن مثل هذا العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي البدوي؛ لأنه يزول بعد ذلك، كما في موارد تعلق العلم الإجمالي بتكليف مردد بين ما هو محل الابتلاء، و ما هو ليس بمحل الابتلاء، فإن العلم الإجمالي يحدث بدوا؛ لكن بعد معرفة أن أحد طرفيه خارج عن مورد الابتلاء المنافي لتعلق التكليف الفعلي به، يزول العلم الإجمالي و ينكشف بأنه لا تكليف على كل تقدير من أول الأمر، و أن العلم الإجمالي كان وهميا. فهذه الصورة ليست عبارة عن انحلال العلم الإجمالي، بل عبارة عن زواله لانكشاف الخلاف نظير موارد الشك الساري.

و الجامع بين هذه الأقسام هو: عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد جمع المصنف في جوابه جميع أقسام الانحلال، فقد أشار إلى الانحلال الحكمي في صدر جوابه، و إلى الانحلال الحقيقي التكويني في ذيل كلامه بقوله: «هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية...».

و أما بيان الانحلال الحكمي فحاصله: أن منجزية العلم الإجمالي و إن كانت مما يستقل بها العقل؛ لكنها منوطة ببقاء العلم الإجمالي على حاله و عدم انحلاله إلى علم



علم تفصيلي و شك بدوي، وقد انحل هاهنا فإنه (1) كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد (2)، و حينئذ (3) لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من (4) الطرق و الأصول العملية.

إن قلت (5): نعم؛ لكنه إذا لم يكن العلم...

=====

تفصيلي و شك بدوي، فلو انحل في مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط في سائر الأطراف؛ و ذلك لسلامة الأصل النافي للتكليف الجاري فيها عن المعارض، و المفروض في المقام: انحلال العلم الإجمالي - بوجود الواجبات و المحرمات في الوقائع المشتبهة - بعلم إجمالي آخر متعلق بالطرق و الأصول المثبتة لمقدار من تكليف مساو للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الإجمالي الكبير - المتعلق بجميع الأحكام الإلزامية الواقعية - بهذا العلم الإجمالي الصغير المتعلق بالأمارات و الأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، و بعد الظفر بهذا المقدار الذي أدت إليه الأمارات و الأصول لا- يبقى علم بتكاليف واقعية أخرى غيرها حتى يجب رعاية الاحتياط فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوي الذي يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

و المشار إليه في «بذلك» لزوم الاحتياط، و ضمير «إلا إنه» راجع على لزوم الاحتياط.

و جملة «وقد انحل هاهنا» حالية، أي: و الحال أنه قد انحل العلم الإجمالي هاهنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق و الأصول، و الشك بدوي فيما عداها.

(1) هذا تقريب الانحلال، و قد عرفت توضيحه. و الأولى تبديل قوله إجمالاً بعد «كذلك» ب «تفصيلاً» بقريضة تصريحه بذلك في قوله: إلى علم تفصيلي و شك بدوي.

(2) عطف على «بمقدار» يعني: أن مؤديات الطرق و موارد الأصول المثبتة ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات في المشتبهات. و المراد بالتكاليف المعلومة هي: المعلومة بالعلم الإجمالي الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسة.

(3) أي: و حين العلم بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة للتكاليف «لا علم بتكاليف أخرى...».

(4) بيان «المثبتة».

(5) هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه. و هو سبق العلم الإجمالي بوجود

تكاليف على العلم بثبوت الطرق و الأصول المثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة.

توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن العلم الإجمالي الصغير بالطرق و الأصول المثبتة تارة: يكون سابقا عن العلم الإجمالي الكبير، و هو العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة المقدسة، و أخرى: يكون مقارنا له، و ثالثة: يكون لاحقا له.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العلم الإجمالي الصغير و هو العلم الإجمالي بالطرق و الأصول المثبتة و إن كان موجبا لانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة إن كان سابقا أو مقارنا له، فلا يلزم حينئذ رعاية الاحتياط في سائر الأطراف؛ إلا إنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية إذا كان لاحقا؛ لأن العلم الإجمالي الكبير بالأحكام قد أثر حينئذ في التنجيز بمجرد حدوثه، فتجب رعاية جانب التكاليف المحتملة في المشتبهات التي ليست مؤديات للأمارات و الأصول المثبتة بالاحتياط فيها، و لا موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الأمارات على مقدار من الأحكام؛ لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومة إجمالا على ترك المشتبهات في سائر الأطراف.

فلا بد في المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات و موارد الأصول سابقا على العلم الإجمالي الكبير بالأحكام أو مقارنا له، و بين كونه لاحقا، فإنه في صورة تقدمه أو مقارنته يمنع عن تأثير العلم الإجمالي الكبير في تنجيز التكاليف، فلا يلزم رعاية الاحتياط في الشبهات، و أما في صورة لحوقه له و تأخره عن العلم الإجمالي الكبير: فلا يؤثر في انحلاله له؛ بل يلزم رعاية الاحتياط في سائر الأطراف أيضا.

فالمقام - من جهة التنجيز و عدم الانحلال - نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف إن كان قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له منع من تنجيزه بالنسبة إلى ما لا اضطرار إليه، و إن كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعاية الاحتياط في سائر الأطراف.

و المتحصل: أن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة لما كان سابقا على العلم بمؤديات الطرق و موارد الأصول لم ينحل به؛ بل تجب رعاية الاحتياط فيها.

فحاصل الإشكال: إن العلم بالأحكام التي هي مؤديات الطرق و موارد الأصول و إن كان موجبا لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام، و لكن هذا الانحلال ليس مطلقا؛ بل هو

بها (1) مسبوقة بالعلم بالتكاليف.

قلت (2): إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا (3)، و أما إذا لم يكن كذلك (4)؛ بل مما ينطبق عليه ما علم أولا، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي.

إن قلت (5): إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال، مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنتها الطرق و الأصول مسبوقة بالعلم الإجمالي بالتكاليف، و المفروض: سبق العلم الإجمالي بها على العلم بما في الأمارات، فلا ينحل به؛ لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط.

=====

(1) أي: بالتكاليف التي هي مؤديات أمارات و أصول معتبرة.

فالنتيجة هي: وجوب الاحتياط لتنجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالي السابق.

(2) هذا جواب الإشكال و حاصله: أن العلم الإجمالي السابق إنما لا ينحل بالعلم التفصيلي اللاحق إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي أمرا حادثا غير المعلوم بالإجمال، كما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين بوقوع قطرة من البول في أحدهما، ثم وقعت قطرة من الدم في أحدهما المعين، فهاهنا لا ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق.

و أما إذا كان المعلوم بالتفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال السابق؛ كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحدهما بالخصوص و نحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالا بنجاسته سابقا، فحينئذ ينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي اللاحق، و المقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق و الأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

(3) كما إذا علم إجمالا في الساعة الأولى بإصابة الدم لأحد الإناءين، ثم علم في الساعة الثانية بوقوع قطرة من البول في أحدهما المعين كالإناء الأبيض مثلا، و لا مجال للانحلال هنا؛ لمغايرة سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل، و اقتضاء كل من العلمين تكليفا يمتاز عن الآخر.

(4) أي: لم يكن اللاحق حادثا آخر - يعني: تكليفا جديدا - بل كان متحدا مع السابق، و السابق منطبقا عليه كالمثال الثاني، فلا محالة قد ينحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي.

(5) هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤديات الطرق،

ذلك (1) إذا كان قضية قيام الطرق على تكليف موجبا لثبوته (2) فعلا.

=====

وانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

و توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن في حجية الأمارات و الطرق قولين: أحدهما: حجيتها من باب الطريقية.

و ثانيهما: حجيتها من باب السببية و الموضوعية، و الفرق بينهما: أن الأول عبارة عن جعل الحجية للأمارات، بمعنى: ترتيب ما للطرق المعتبرة عليها من الآثار العقلية كالتنجيز في صورة الإصابة، و التعذير في صورة الخطأ؛ كما في القطع عينا، غايته: أن الحجية بمعنى المنجزية و المعذرية في القطع ذاتية، و في الأمارات مجعولة بجعل الشارع. هذا بخلاف الثاني أعني: حجية الأمارات من باب الموضوعية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاما واقعية فعلية، بمعنى: أن قيامها على و جوب شيء أو حرمة ذلك الشيء سبب لحدوث مصلحة نفسية في متعلق الحكم أو مفسدة كذلك، و موجب لجعل حكم واقعي نفسي من و جوب أو حرمة على طبقها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعية و السببية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاما واقعية فعلية - كما هو مقتضى حجية الطرق بنحو السببية - فإنه يعلم حينئذ ثبوت التكليف تفصيلا بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا على تلك المؤديات في محلها.

و أما بناء على اعتبارها بنحو الطريقية - كما هو مذهب المصنف في باب جعل الطرق - فلا يتم الانحلال أصلا؛ و ذلك لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذ حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها؛ لاحتمال خطئها، و مع احتمال خطئها واقعا لا يقطع في مواردنا بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملا غير مقطوع به.

و عليه: فلا مجال للانحلال، و لا بد من الاحتياط في المشتبهات.

و كيف كان؛ فلا يكاد ينحل العلم الإجمالي السابق بقيام الطرق و الأمارات؛ إذ لا حكم مجعول في مواردنا على طبق مؤدياتها؛ كي توجب انحلال العلم الإجمالي السابق.

(1) أي: الانحلال، و هو مفعول لقوله: «يوجب».

(2) هذا الضمير و ضمير «له» راجعان على التكليف.

و أما (1) بناء على أن قضية حجيتها و اعتباره شرعا ليس (2) إلا ترتيب ما للطريق المعترف عقلا - و هو (3) تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه - فلا (4) انحلال؛ لما علم بالإجمال أولا كما لا يخفى.

قلت (5): قضية الاعتبار على اختلاف السنة أدلته و إن كانت ذلك على ما قوينا

=====

(1) هذا عدل لقوله: «إذا كان...»، و ضميرا «حجيته، اعتباره» راجعان على الطريق.

(2) خبر «أن قضية»، يعني: بناء على أن مقتضى حجية الأمانة و الطريق هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع - من التنجيز و التعذير و استحقاق الثواب على الانقياد و العقاب على التجري - على الطريق غير العلمي لا- يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهري على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال؛ لعدم إمكان وجود حكيمين فعليين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالي، و الآخر بقيام الطريق.

(3) الضمير راجع على الموصول في «ما للطريق». المراد به: الآثار العقلية الثابتة للقطع.

(4) هذا جواب «و أما بناء». و وجه عدم الانحلال: ما عرفت من عدم حصول العلم - بناء على الطريقة - بأن مؤديات الطرق هي الأحكام الواقعية؛ لاحتمال عدم إصابتها للواقع، فالتكليف حينئذ محتمل لا معلوم. و التكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(5) هذا جواب الإشكال. و توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة و هي: إن الانحلال على قسمين: أحدهما: هو الانحلال الحقيقي و ثانيهما: هو الانحلال الحكمي. و الفرق بينهما: أن الأول: هو زوال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي. و الثاني:

هو زوال أثر العلم الإجمالي و ارتفاع حكمه من وجوب الاحتياط بقيام الأمانة على التكليف في بعض الأطراف؛ و إن كان العلم الإجمالي باقيا على حاله.

و ذلك لعدم اقتضاء الأمانة غير العلمية لارتفاع التردد و الإجمال من البين. فالتكليف الفعلي هو مؤدى الأمانة فقط، و بعد انحصار الأحكام المنجزة في دائرة الطرق و الأمارات فلا مانع من جريان البراءة في سائر الأطراف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى أدلة اعتبار الأمارات؛ و إن كان هو الطريقة بمعنى: ترتيب ما للطريق المعترف عقلا - و هو العلم - من التنجيز و التعذير عليها، دون الموضوعية أعني: ثبوت التكليف الفعلي، ضرورة: أن مفاد «صدق العادل» هو البناء على أن ما أخبر به العادل هو الواقع و عدم الاعتناء باحتمال خلافه، و ليس مقتضاه حدوث مصلحة في المؤدى بسبب قيام الطريق عليه؛ كي توجب جعل حكم على طبقها حتى

في البحث؛ إلا إن نهوض الحجة على ما ينطبق المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلا بحكم الانحلال، و صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذلك الطرف يتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال الصورة العلمية الإجمالية، ضرورة: بقاء العلم الإجمالي بعد قيام الأمانة أيضا على حاله.

=====

لكننا ندعي في المقام تحقق الانحلال الحكمي بمعنى: اقتضاء الأمانة غير العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمانة، فتجري البراءة في غيره من أطراف الشبهة.

وبعبارة أخرى: لما كان مقتضى تنزيل الأمانة غير العلمية منزلة العلم هو ترتيب أثر العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، فتكون الأمانة بمنزلة العلم في الآثار التي منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالي، فكذلك قيام الأمانة على وجوده في أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله.

غاية الأمر: أن الانحلال في العلم حقيقي؛ لتبدل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي، و في الأمانة حكمي بمعنى: ارتفاع حكم العلم الإجمالي - و هو وجوب الاحتياط - بقيام الأمانة على التكليف في طرف معين؛ و إن كان العلم الإجمالي باق على حاله؛ لعدم اقتضاء الأمانة غير العلمية لارتفاع التردد و الإجمال من البين، فلا مانع من جريان البراءة في سائر أطراف المشبهة.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أدلته» راجع على الاعتبار و المراد من اختلاف السنة أدلة الاعتبار هو: وجوب العمل تعبدا كما عليه الشيخ «قدس سره»، أو تتميم الكشف كما عليه بعض المحققين، أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما بنى عليه المصنف في بعض تنبيهات القطع.

و من المعلوم: أن كلا من جعل الحجية المعبر عنه بتتميم الكشف، و تنزيل الأمانة منزلة العلم، و جعل الأحكام الظاهرية الطريقية المعبر عنه بتنزيل المؤدى منزلة الواقع مما لا ينفك عن الآخر، فيقع الكلام في أن الاستفادة من الأدلة في مقام الإثبات أولا هل هو جعل الحجية كي يستلزمه جعل أحكام ظاهرية طريقية أو بالعكس؟ أي: الاستفادة منها أولا هو جعل أحكام ظاهرية طريقية، و يستلزمه جعل الحجية. و المشار إليه لقوله: «ذلك» هو:

كون حجية الأمارات من باب الطريقية و مجرد ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم من التنجيز و التعذير على الطرق غير العلمية و هو غير موجب لانحلال العلم الإجمالي كما تقدم توضيحه.

و العذر (1) عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلا (2): إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيئة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه (3) كما إذا قوله: «على ما قويناه في البحث» إشارة إلى ما تقدم في أوائل بحث الظن، حيث قال: «لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق؛ بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجة غير المجعولة».

=====

قوله: «إلا إن نهوض...» استدراك على قوله: «وإن كان ذلك».

وقوله: «في بعض الأطراف» متعلق ب «نهوض».

و ضمير «عليه» راجع على الموصول المراد به التكليف، يعني: أن قيام الحجة في بعض الأطراف على التكليف، الذي ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا بحكم الانحلال.

قوله: «و صرف تنجزه...» عطف على «حكم الانحلال» و تفسير له، و ضمير «تنجزه» راجع على «المعلوم بالإجمال». و المراد بحكم الانحلال هو: صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعني: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا- صارفا لتنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف فيما إذا صادف الواقع؛ بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعا، و موجبا للعذر - فيما إذا أخطأ - بأن كان المعلوم بالإجمال في غير ما قامت عليه الحجة، مثلا: إذا علم إجمالا بخميرية أحد الإناءين، ثم شهدت البيئة بخميرية الإناء الأبيض مثلا، فإن مقتضى دليل اعتبار البيئة هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، و البناء على حصر الخمر الواقعي فيما قامت البيئة على خميرته، و انتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه و صادف كونه خمرا استحق العقوبة على مخالفة التكليف المنجز، و إذا ارتكب الإناء الآخر و تبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال كان معذورا في ارتكابه؛ لعدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بالنسبة إلى هذا الطرف، و اختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البيئة.

(1) عطف على «صرف»، و هو أثر آخر من آثار الحجة.

(2) الغرض من هذا المثال: تنظير المقام به من جهة صرف التنجز إلى ما قامت عليه الحجة.

(3) هذا الضمير راجع على قيام البيئة، وقوله: «كما إذا علم...» خبر «أن» و ضمير

علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولو لا ذلك (1) لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة (2): أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات «أنه» الثاني راجع على الإناء الذي قامت البيئة على أنه إناء زيد، وضمير «إناؤه» في الموضوعين راجع على زيد وضمير «خصوصه» راجع على «إناء زيد». يعني: لا شك في أن قيام البيئة على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد كالعلم بأنه إناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

=====

(1) يعني: لو لا ما ذكرناه من أن قيام الأمارات و الطرق بناء على اعتبارها بنحو الطريقة يكون بحكم الانحلال؛ لم يكن قيامها - بناء على اعتبارها بنحو السببية - مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه قال: لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناء على الطريقة لم يثبت الانحلال الحقيقي بناء على السببية أيضا.

و غرضه من هذا الكلام: أنه لا بد عند قيام الأمارات و الطرق على بعض الأطراف - بناء على الطريقة في اعتبارها - من الالتزام بالانحلال الحكمي، و بصرف التنجز إلى ما قام الطريق التعدي عليه؛ إذا لو لم نلتزم بذلك - بناء على اعتبارها بنحو الطريقة - لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناء على اعتبارها بنحو السببية أيضا مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحقيقه على مبنى السببية.

فالننتيجة: أنه لو لا الانحلال الحكمي - عند قيام الأمارة بنحو الطريقة - لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلا، سواء قلنا باعتبارها بنحو السببية أم بنحو الطريقة. أما على الطريقة: فواضح؛ لاحتمال خطأ الأمارة، فلا يتحقق الانحلال. و أما على السببية: فلأن مقتضاها حينئذ و إن كان جعل مؤدياتها أحكاما فعلية؛ إلا إن صيرورتها كذلك إنما هي بسبب حادث و هو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها، و هذا السبب - لمكان تأخره زمانا عن العلم الإجمالي - لا يقتضي انحلاله لا حقيقة و لا حكما؛ لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا: رعاية الاحتياط في جميع الأطراف كما بنى عليه المحدثون و قد تقدم في «إن قلت» الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

(2) تعليل لقوله: «لما كان يجدي»، و ضمير «أنها» راجع على «المؤديات».

و قوله: «كذلك» يعني: أحكاما شرعية فعلية، و قد عرفت وجه عدم الإجداء في الانحلال بقولنا: «و أما على السببية فلأن مقتضاها حينئذ و إن كان...» الخ.



هذا (2) إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار (3) المعلوم بالإجمال؛ وإلا (4) فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه (5) بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجبا لانحلال العلم الإجمالي المتقدم عليه المغاير له؟

(2) يعني: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمي إنما يكون في صورة عدم العلم بإصابة الطرق للواقع، واحتمال كل من الإصابة والخطأ فيها، وإلّا فمع العلم بإصابة مقدار من الأمارات مساو للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقيا بلا إشكال.

وعليه: فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلومة إجمالاً في موارد الأصول المثبتة ومؤديات الأمارات المعتبرة، وهذا يوجب زوال العلم الإجمالي بتلك التكاليف، فإذا علمنا إجمالاً بوجود ألف حكم إلزامي مثلاً في الشريعة المقدسة، وظفرنا على هذا المقدار في الأمارات والأصول المثبتة كفى في الانحلال، والكاشف عنه أن إخراج ما يساوي مقدار المعلوم بالإجمال - الذي ظفرنا به في الطرق المعتبرة - عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالي حقيقة، وصورته مجرى للأصل النافي السليم عن المعارض.

وقد تحصل من كلمات المصنف في جواب المحدثين: أن العلم الإجمالي - الذي استدلوا به على وجوب الاحتياط في الشبهات - منحل إما حقيقة بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، والعلم بمطابقتها للواقع ثانياً. وإما حكماً بناء على عدم العلم بإصابتها للواقع وإن كانت بمقدار المعلوم بالإجمال؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 297-298».

(3) متعلق ب «ثبوت».

(4) أي: وإذا علم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال؛ فلا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي.

(5) الضمير راجع على العلم الإجمالي، و «بلا إشكال» خبر «فالانحلال».

وقوله: «و انحصار» عطف على «فالانحلال» و مفسر له؛ إذ انحصار أطراف العلم الإجمالي بموارد الطرق لازم الانحلال.

وربما استدل بما قيل: من استقلال (1) العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية قبل

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

الثاني: أن الأصل فيها الإباحة، وأن العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها، ويعبر عنه بأصالة الإباحة، وذهب إليه كثير من متكلمي البصريين وكثير من الفقهاء، واختاره السيد المرتضى «قدس سره»، ونظرهم في ذلك إلى أن كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر فيه عاجلا أو آجلا على أحد فهو حسن؛ إذ ليس الضرر إلا مفسدة دينية أو دنيوية، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى إعلامنا به، وحيث لم يعلمنا به - حسب الفرض - علمنا إنه ليس فيه ضرر فهو حسن، وحيث كان حسنا كان مباحا وهو المطلوب.

### و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم إنما هو لوجهين:

أحدهما: أن حكم العقل بوجوب الاحتياط على الوجه الأول كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، مع ملاحظة العلم الإجمالي بالتكاليف، بخلاف حكمه به على هذا الوجه، فإنه يكون إما بملاك قبح التصرف في مال الغير بدون إذنه - بناء على الحظر - أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناء على الوقف، فلا يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالي بالتكاليف.

و ثانيهما: أن الوجه المتقدم جار في كل شبهة بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالي للشبهة الوجوبية و التحريمية، بخلاف هذا الوجه فإنه مختص بالشبهة التحريمية.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف بمعنى: أنه لا حكم للعقل فيها لا بالحظر ولا بالإباحة

الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم (1) استقلاله لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت (2) شرعا إباحة ما اشتبه حرمة، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

=====

لبطلان ما استند إليه أصحاب القولين الأولين، وذهب إليه كثير من الناس، واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي «قدهما».

وقال الشيخ الطوسي في عدة الأصول في وجه بطلان القول بالإباحة ما لفظه: «قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل إقدامه على ما علم قبحه».

إذا عرفت هذه الأقوال فاعلم: أن استدلال الأخباريين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية منوط بالقول بالحظر في تلك المسألة، فكل فعل محتمل الحرمة - بلا اضطرار إليه - محكوم بالحرمة عقلا، ولو لم نقل به فلا أقل من الوقف، فيكون الإقدام على المشتبه كالإقدام على معلوم الحرمة، فلا يجوز ارتكابه، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، ومعه لا يتوجه الالتزام بإباحة ما لم ينهض دليل على حرمة، وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار. هذا تلخيص ما في «منتهى الدراية»، ج 5، ص 400-402».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «قبل الشرع» ظرف لقوله: «استقلال العقل»، يعني: فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الإباحة بناء على جريانه في العدم الأزلي، ويمكن أن يراد بقوله: «قبل الشرع» القبلية في الرتبة، فالمعنى: أن العقل - مع الغض عن الشرع - يستقل بالحظر، فهو الحاكم به متى ما شك في تشريع الإباحة.

(1) عطف تفسيري على «الوقف»، وضمير «به» راجع على الحظر.

(2) إشارة إلى أن هذا الدليل العقلي مؤلف من مقدمتين:

إحدهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر»، وقد تقدمت.

ثانيتها: ما أشار إليه هنا بقوله: «و لم يثبت شرعا...» الخ، ويكون وجه عدم ثبوت الإباحة شرعا إما عدم نهوض دليل عليها، وإما ابتلاؤه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذ إذ لا مؤمن له عقلا ولا شرعا.

قوله: «فإن ما دل...» الخ تعليل لقوله: «و لم يثبت»، وقد عرفته أيضا.

وفيه أولا (1): أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف (2) و الإشكال؛ وإلا لصح (3) الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال (4) على الإباحة.

وثانيا (5): أنه تثبت الإباحة شرعا؛ لما عرفت: من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها.

=====

(1) أي: قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه العقلي بوجه ثلاثة:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «إنه لا وجه للاستدلال...»، وهو راجع على منع المقدمة الأولى، وهي استقلال العقل بالحظر.

وتقريب المنع: أن ما ذكرتم من كون الأصل في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع هو الحظر حتى يبني عليه وجوب الاحتياط في مسألة البراءة و الاحتياط غير مسلم، لما عرفت من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسألة أصالة الحظر بنفسها محل الخلاف، ولا وجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام و مورد النقض و الإبرام.

و لو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع - وهو أصالة الإباحة - على البراءة في المقام، فإن القائل بالبراءة في مشتبه الحكم استند - كما تقدم في بيان أدلته - إلى استقلال العقل بها؛ لقبح العقاب بلا بيان، و ادعى أنها الأصل في الأشياء قبل الشرع.

(2) وهو أن الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو الإباحة.

(3) يعني: وإن صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح لنا أيضا «الاستدلال...» الخ.

(4) أي: الأفعال غير الضرورية مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها.

(5) هذا هو الوجه الثاني من وجوه إيراد المصنف على الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط، وهو راجع على منع المقدمة الثانية منه، وهي عدم ثبوت إباحة ما اشتبه حرمة، فيقال في توضيحه: إن الإباحة ثابتة شرعا؛ لما عرفت من عدم نهوض أدلة التوقف و الاحتياط للمعارضة مع ما دل على البراءة، و تقديم ما دل على البراءة عليها؛ لما عرفت: من أخصية و أظهرية أدلتها من أدلة التوقف و الاحتياط.

هذا مضافا إلى وجود القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر الوقوف و الاحتياط من المولوية إلى الإرشادية كما تقدم بيانه تفصيلا. و عليه: فالإباحة ثابتة شرعا لمجهول الحكم، ولا تصل النوبة إلى أصالة الحظر على فرض تسليمها. و ضمير «عليها» راجع على الإباحة و البراءة.

و ثالثا (1): أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال (2) أن يقال معه بالبراءة لقاعدة (3) قبح العقاب بلا بيان.

و ما قيل (4): من «أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما تعلم فيه

=====

(1) هذا هو الوجه الثالث من وجوه إيراد المصنف إلى الدليل العقلي الثاني، وهو راجع على منع الملازمة بين المسألتين، فيقال في توضيحه: إنه بعد تسليم عدم ثبوت الإباحة شرعا - لا ملازمة بين القول بالوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الحظر و الإباحة، و بين القول بالاحتياط في مسألة البراءة؛ بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسألة كافيا في ثبوت الاحتياط هنا؛ وذلك لاختلاف المسألتين موضوعا - كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف - ضرورة: أن الموضوع في تلك المسألة فعل المكلف من حيث هو، يعني: مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون - في نظر العقل - محكوما بالإباحة أم بالحظر؟ بخلاف مسألة البراءة، فإن الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعا بالإباحة أم بالاحتياط؟

(2) تعليل لقوله: «لا يستلزم»، و ضمير «معه» راجع على «القول بالوقف في تلك المسألة».

(3) تعليل لقوله: «أن يقال»، يعني: من الممكن أن يكون القول بالبراءة مستندا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان في هذه المسألة، مع اختيار الوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الإباحة و الحظر.

(4) هذا إشارة إلى قول شيخ الطائفة «قدس سره» في عدة الأصول.

و غرض المصنف من ذكر كلامه هنا هو: دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية نظرا إلى كلام شيخ الطائفة؛ بأن يقال في تقريب توهم عدم جريانها: إن احتمال التكليف يلازم احتمال المصلحة أو المفسدة بناء على ما هو الحق من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات، و عليه: فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشئ من الملاك و هو المفسدة؛ لأنها ضرر على المكلف، و دفع الضرر المحتمل واجب فيجب ترك محتمل الحرمة، و لا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها.

و عليه: فهذا التوهم مؤلف من صغرى و هي: «أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة».

المفسدة ممنوع (1).

و لو قيل (2) بوجوب دفع الضرر المحتمل: فإن (3) المفسدة المحتملة في المشتبه ليس وكبرى و هي: «أن كل ضرر يجب دفعه»، فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بتركه فيجب.

=====

فالنتيجه: أن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

(1) خبر «و ما قيل»، و جواب عن التوهم المزبور.

و حاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التوهم: هو وجهان: الأول منهما يرجع إلى منع الصغرى، و الثاني منها يرجع إلى منع الكبرى.

و حاصل الوجه الأول: أن الأحكام و إن كانت تابعة للمصالح و المفسد؛ إلا إنها ليستا راجعتين إلى المنافع و المضار حتى يكون احتمال المفسدة مساوقا لاحتمال الضرر، و احتمال المصلحة مساوقا لاحتمال المنفعة؛ بل قد تكون المصلحة منفعة و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحة ضرر على المكلف كالإحسان إلى الفقراء، فإن مصلحته منوطة ببذل المال و هو ضرر، و كذا المفسدة فقد تكون ضررا و قد لا تكون؛ بل قد يكون فيما فيه المفسدة منفعة كسرقة الأموال.

و عليه: فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد به العقلاء، و لا يحكم العقل بوجوب دفعه.

و حاصل الوجه الثاني: - و هو منع الكبرى - أنه بعد تسليم الصغرى - بأن يقال: إن المصلحة و المفسدة مساوقتان للمنفعة و المضرة - لا يجب الاجتناب عن كل ضرر؛ بل قد يجب عقلا و شرعا تحمل بعض المضار مثل حكم العقل بوجوب بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق، و حكم الشارع بوجوب ما يستلزم الضرر في المال أو النفس كالحج و الجهاد مثلا، هذا بالنسبة إلى الضرر المعلوم حيث وجب تحمله عقلا و شرعا، فكيف بالمشكوك فإنه أولى بالتحمل؟

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى.

(3) تعليل لقوله: «ممنوع»، و إشارة إلى منع الصغرى؛ إذ لا ملازمة بين الضرر و المفسدة، فإن في عدم إعطاء الزكاة مفسدة، و ليس فيه ضرر، و في بذل المال للفقراء مصلحة و ليس فيه نفع.

بضرر غالبا، ضرورة (1): أن المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار؛ بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر (2)، و المفسدة فيما فيه المنفعة (3)، و احتمال (4) أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا.

مع أن (5) الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا؛ بل يجب ارتكابه (6) أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتمال.

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:

=====

(1) تعليل لعدم كون المفسدة ضرا غالبا.

(2) كدفع الزكاة.

(3) كسرقة أموال الغير.

(4) مبتدأ خبره قوله: «ضعيف»، و هو تنمة للمطلب المتقدم، أعني: عدم كون المفسدة المحتملة في المشتبه ضرا غالبا، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالبا؛ بحيث لا يعتنى به قطعا؛ لأن إحراز الصغرى في ترتيب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

(5) إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب، و هو يرجع إلى منع الكبرى.

و قد تقدم توضيح المنع.

و كيف كان؛ فوجوب دفع الضرر عقلا إنما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، و أما إذا تعلق بعدم دفعه كما في فرض مزاحمته لما هو أهم منه فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه.

(6) هذا الضمير و ضميرا «به، احتمال» راجعة على الضرر، و المراد بالموصول في «فيما» المورد الضرري، و ضمير «عليه» راجع على الموصول في «فيما»، و ضمير «نظره» راجع على الشارع. و المراد بالموصول في «مما» المصلحة، و ضمير «ضرره» راجع على المورد الضرري، و المعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحيانا في المورد الضرري الذي يكون الأثر المترتب على ذلك المورد أهم في نظر الشارع من المصلحة الموجودة في الاحتراز عن ضرر ذلك المورد؛ كبذل المال، فإنه ضرر لكن يجب ارتكابه أحيانا في بعض الموارد كتحصيل الطهارة المائية؛ لأن الأثر المترتب على بذل المال في هذا المورد الضرري أهم في نظر الشارع من مصلحة إمساك المال و ترك بذله.

و في بعض الحواشي: جعل مرجع الضمير في «نظره» العقل لا الشارع.

و ضميرا «به، احتمال» راجعان على الضرر.

و كيف كان؛ فما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج 4 ص 311» - لا يخلو عن فائدة

بالنسبة المحصلين حيث قال: «فمثلا: كان في السفر ضرر خسارة أجرة الطريق لكن كان ترك هذا السفر موجبا لسرقة اللص أمواله؛ بحيث كان الضرر المتوجه عليه من ارتكاب السفر الضار لا يعد شيئا بالنسبة إلى الضرر المتوجه إليه في تركه، فإن العقل يوجب ارتكاب ذلك الضرر المتيقن فرارا عن ضرر أكثر، فكيف إذا كان الضرر محتملا لا متيقنا؟ وما نحن فيه كذلك، فإن ضرر العسر والحرج الناشئ من اجتناب المشتبهات أكثر من ضرر المشتبه حتى لو قطعنا بضرره، فكيف بما لو احتمالنا ضرره كما هو الغالب؟

وبهذا كله تحقق أن الأصل في المشتبه البراءة مطلقا من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريرية إلا ما خرج بالدليل، أو لم يشمل دليل البراءة كالمشتبهات البدوية الحكمية قبل الفحص، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهة في الأمور المهمة كالدماء والأموال والفروج؛ بل والشبهة البدوية الموضوعية قبل الفحص».

وتفصيل الكلام في هذه الموارد موكول إلى محله.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

#### 1 - قد قرر الدليل العقلي على وجوب الاحتياط بوجهين:

أما توضيح الوجه الأول منهما فيتوقف على مقدمة، وهي مؤلفة من صغرى وجدانية، وكبرى برهانية.

والصغرى: أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب والحرمة.

والكبرى هي: استقلال العقل بتنجز التكليف الشرعية بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقرر في محله: وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي من فعل كل ما احتمال وجوبه وترك كل ما احتمال حرمة؛ لأن العلم بالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وحاصل جواب المصنف عن هذا الوجه: هو انحلال العلم الإجمالي حقيقة أو حكما، والأول: عبارة عن زوال العلم الإجمالي. والثاني: أن لا يكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف كما في موارد الطرق والأمارات.

#### 2 - الإشكال على الانحلال بوجود مانع: وهو سبق العلم الإجمالي بوجود



تكاليف كثيرة على العلم بثبوت الطرق و الأصول المثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالعلم الإجمالي السابق، فيؤثر العلم الإجمالي السابق في تنجز التكاليف المعلومة به، و لازم ذلك: وجوب الاحتياط في غير موارد الطرق و الأصول المثبتة من موارد الشك في التكاليف و هو المطلوب مدفوع؛ بأن العلم الإجمالي السابق يؤثر في وجوب الاحتياط إذا كان المعلوم بالعلم اللاحق أمراً حادثاً غير المعلوم بالعلم الإجمالي كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بوقوع قطرة من البول في أحدهما، ثم وقعت قطرة من الدم في أحدهما المعين، فلا ينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق.

و أما إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالعلم الإجمالي السابق، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحدهما بالخصوص - في المثال المذكور - و نحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالاً بنجاسته سابقاً، فينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق، و المقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق و الأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

3 - الإشكال على الانحلال: بأن الانحلال مبني على الانطباق أي: انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الطرق. و الانطباق المذكور مبني على القول بحجية الأمارات و الطرق من باب السببية. و أما على القول بحجيتها من باب الطريقية كما هو الحق عند المصنف «قدس سره» فلا يتم الانحلال بانطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الأمارات؛ و ذلك لاحتمال خطئها، و مع هذا الاحتمال لا يقطع في موارد أحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال حينئذ لدعوى الانطباق؛ و ذلك لكون التكاليف الذي نهض عليه الطريق محتملاً لا مقطوعاً به.

و عليه: لا بد من الاحتياط في المشتبهات مدفوع؛ بأن الانحلال الحقيقي و إن كان غير حاصل إلا إن الانحلال الحكمي بمعنى اقتضاء الأمانة غير العلمية انصراف التكاليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمانة قد يكون حاصلًا، فنجري البراءة في غير مورد الأمانة من أطراف الشبهة و هو المطلوب.

4 - تقريب الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط: أن الأصل في الأشياء التي لا يدرك العقل حسننها و لا قبحها قبل الشرع هو الحظر و المنع، فيجب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، فكل فعل محتمل الحرمة محكوم بالحرمة

عقلا، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز عقلا.

5- وقد أجاب - عن هذا الوجه - المصنف بوجه:

الأول: أن مسألة الحظر في الأشياء قبل الشرع محل الخلاف والإشكال، ولا يصح الاستدلال بما هو محل الخلاف، ولو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول بالإباحة في حكم الأشياء قبل الشرع على البراءة في المقام.

الثاني: أن الإباحة ثابتة شرعا لما عرفت من تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط والتوقف للأخصية والأظهرية. هذا مضافا إلى القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر التوقف والاحتياط من المولوية إلى الإرشادية.

عدم تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

ص: 225

## في تنبيهات البراءة

### إشارة

(1) الغرض من عقد الأمر الأول: هو بيان شرط من شروط جريان أصالة البراءة و هو عدم وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، فأصل البراءة إنما يجري فيما إذا لم يكن أصل موضوعي في مورده؛ لأن الأصل الجاري في الموضوع يتقدم على الأصل الجاري في الحكم بالحكومة كما يقول الشيخ به أو بالورود، كما هو مختار المصنف.

و توضيح ما هو المراد من الأصل الموضوعي يتوقف على مقدمة و هي: أن الأصل الموضوعي و إن كان يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه؛ كاستصحاب خميرية مائع شك في انقلابه خلا فإنه رافع لموضوع أصالة الحل فيه؛ إلا أن المراد منه في المقام ليس ما هو المصطلح؛ بل هو مطلق الأصل الذي يكون رافعا لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جاريا في الموضوع كالمثال المذكور، أو في الحكم كاستصحاب حرمة الوطء عند الشك في جوازه بعد حصول النقاء، و قبل اغتسال المرأة عن الحيض. فاستصحاب حرمة الوطء مقدم على أصالة الإباحة الحكمية من باب الحكومة أو الورود؛ لأن الحكم بالحلية عند الشك فيها و في الحرمة إنما يصدق إذا لم يرد من الشارع تعبد بأحد طرفي الشك، و معه لا شك في الحرمة الظاهرية.

و بعبارة واضحة: أن الشك في حلية الوطء و حرمة ناش عن الشك في بقاء الحرمة السابقة و عدمه، فمع الأمر بالبقاء و النهي عن النقض لا شك في الحكم حتى يتمسك بأصالة الحلية.

و كيف كان؛ فإن موضوع أصل البراءة عقلا هو عدم البيان، و الأصل الموضوعي بيان يرتفع به موضوع أصل البراءة عقلا و موضوع أصل البراءة شرعا هو الشك قد يرتفع تعبدا بالأصل، فيكون الأصل السببي من مصاديق الأصل الموضوعي؛ لأنه حاكم على الأصل المسببي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما أفاده المصنف من أن جريان أصالة البراءة مشروط بعدم وجود أصل موضوعي كالبراءة في شرب التتن مثلا- حيث لا- يكون في موردها أصل موضوعي، و إلا فالأصل الموضوعي يكون بيانا عقلا و حجة شرعا، فيكون رافعا للشك و لو تعبدا، فيتقدم على أصالة البراءة بالحكومة أو الورود على خلاف، من دون فرق بين أن تكون الشبهة حكمية كاستصحاب حرمة و طء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، فيما إذا شك في جواز الوطء، أو تكون الشبهة موضوعية

كاستصحاب خميرية مائع فيما إذا شك في انقلابه خلا، فإن الاستصحاب في الأول يمنع عن التمسك بأصالة البراءة، وفي الثاني رافع لموضوع البراءة فيتقدم على أصالة البراءة في كلا الموردین.

و كيف كان؛ فالضابط هو: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سببا خاصا كالأموال و الفروج و اللحوم، حيث جعل سبب حلية الأموال الملكية، و الفروج النكاح، و اللحوم التذكية، فإذا شك في حلية هذه الأمور لأجل الشك في تحقق أسبابها لا تجري أصالة الحلية و البراءة؛ لأجل وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، و هو أصالة عدم تحقق السبب في كل واحد منها.

ثم يتفرع على الضابط المذكور جريان أصالة عدم التذكية و الحكم بالحرمة و النجاسة فيما إذا شك في حلية لحم حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية؛ لأن من شرائط التذكية قابلية المحل لها، و هي مشكوكة بالفرض، فتجري أصالة عدم التذكية، و حينئذ:

لا مجال لأصالة البراءة.

و حاصل الكلام في المقام: أن أصل المطلب بنحو الكلية معلوم لا كلام فيه، وإنما الكلام في الفرع المذكور في المسألة و هو ما إذا شك في حلية حيوان لأجل الشك في التذكية، فهل تجري أصالة عدم التذكية؛ كي لا يكون مجال لأصالة البراءة أو لا تجري؟ و كيف كان؛ فإن المشهور مثلوا في المقام بأصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فحكموا بتقدمها على أصالة الطهارة و الحل.

و بما أن المسألة مفيدة جدا فلا بد من بسط الكلام في توضيحها فنقول: إن توضيحها يتوقف على مقدمة و هي مشتملة على أمور تالية:

1 - بيان صور المسألة و أقسامها.

2 - بيان ما هو المقصود من التذكية شرعا.

3 - بيان ما هو موضوع الحرمة و النجاسة.

و أما صور المسألة فهي: أن الشك في الحرمة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن تكون الشبهة فيه حكمية.

و ثانيهما: أن تكون موضوعية.

**و أما أقسام الشبهة الحكمية فهي أربعة.**

1 - أن يكون الشك في الحلية من غير جهة التذكية و عدمها، وإنما هو من جهة عدم

الدليل على الحلية كالشك في لحم الحمار فرضا، و المرجع فيه أصالة الحلية لكون التذكية محرزة بالوجدان، فيحكم بالحلية ما لم تثبت الحرمة.

2 - أن يكون الشك في الحلية لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية؛ كالحيوان المتولد من الشاة و الخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما، و لم يكن له مماثل مما يقبل التذكية أو لا يقبلها، فالمرجع فيه أصالة عدم التذكية؛ لأن القابلية إما جزء لها أو قيد، و على كل تقدير: فلا يفيد قطع الأوداج مع سائر شرائط التذكية إلا إذا وقع على حيوان قابل للتذكية، و مع الشك فيها يستصحب عدم التذكية إلا أن يكون هناك عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلا، فحينئذ يحكم بالحلية بعد وقوع التذكية عليه؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي - كالعوم - لا تجري أصالة عدم التذكية.

3 - أن يكون الشك في الحلية ناشئا من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية، كما إذا شك في اعتبار كون الذبح مشروطا بألة من الحديد و عدمه مثلا، و المرجع فيه أصالة عدم التذكية فيما إذا تم الذبح بغير الحديد؛ للشك في تحقق التذكية فيحكم بالحرمة.

4 - أن يكون الشك في الحلية بعد العلم بالتذكية من جهة مانع عن تأثيرها في الحلية؛ كعروض الجلل للحيوان، و المرجع فيه أصالة عدم المانعية، فيحكم بالحلية. هذا تمام الكلام في أقسام الشبهة الحكمية.

### و أما أقسام الشبهة الموضوعية فهي أيضا أربعة:

1 - ما كان الشك فيه ناشئا من جهة احتمال عدم وقوع التذكية لأجل الشك في أصل تحقق الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط؛ ككون الذابح مسلما أو كون الذبح بالحديد أو غيرهما، مع العلم بكون الحيوان قابلا، و المرجع فيه هو: أصالة عدم التذكية فيحكم بالحرمة.

2 - ما كان الشك في الحلية ناشئا من جهة دوران اللحم بين كونه من حيوان مأكول اللحم، و بين كونه من غيره، بعد العلم بكون الحيوان قابلا للتذكية و وقوعها عليه مع الشرائط، كما إذا لم يعلم أنه من الشاة أو الأرنب، فالمرجع فيه هو أصالة الحلية، و ذلك للعلم بالتذكية، و احتمال الحرمة يرتفع بأصالة الحلية.

3 - ما كان الشك في الحلية ناشئا من جهة احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتا بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد المذبوح بين كونه شاة أو كلبا من جهة الظلمة مثلا، فالمرجع فيه أصالة الحلية إذا قلنا بعموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية، أو قلنا بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي؛ كاستصحاب عدم الكلبية في المقام مثلا.

و أما إذا منعنا عن كلا الأمرين أو عن أحدهما: فإن قلنا: بأن التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح الجامع للشرائط، فالمرجع هو استصحاب عدم التذكية، فيحكم بالحرمة. و أما إذا قلنا: بأن التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي: فالمرجع هو أصالة الحلية للقطع بتحقيق التذكية.

4 - ما كان الشك في الحلية ناشئا من جهة احتمال طرو عنوان مانع عن التذكية؛ كالجلل في الشاة مثلا بعد العلم بكون الحيوان قابلا للتذكية ذاتا، و العلم بوقوعها عليه، و مرجعه إلى أصالة الحلية لأصالة عدم طرو مانع عن التذكية، فثبت التذكية بضم الوجدان و هو الذبح الجامع للشرائط إلى الأصل المذكور؛ كما في «دروس في الرسائل، ج 2، ص 405».

هذا تمام الكلام في صور المسألة و أحكام تلك الصور و الأقسام.

و أما الأمر الثاني - و هو بيان ما هو المقصود من التذكية شرعا - فالتحقيق: أن التذكية بمفهومها العرفي و إن كانت عبارة عما يساوق النزاهة و النظافة و الطهارة؛ إلا إنها شرعا في محل الكلام تدور بين أمور:

1 - أن تكون أمرا بسيطا مسببا من الأمور التالية:

أ- فري الأوداج.

ب - و كونه بالحديد.

ج - و قابلية الحيوان للذبح.

د - مستقبلا إلى القبلة.

ه - كون الذبح بالتسمية.

و - كون الذابح مسلما.

2 - أن تكون أمرا انتزاعيا ينتزع من هذه الأمور، دون أن يكون له واقعية وراء منشأ انتزاعه.

3 - أن تكون مركبة من هذه الأمور في حال الاجتماع.

و لا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الرابع؛ إذ مقتضى الشك في بعض ما يعتبر في التذكية عدم تحققه.

وأقرب الاحتمالات هو الاحتمال الرابع.

و الاحتمالان الأولان بعيدان عن الفهم العرفي، و لعل من ذهب إلى أن التذكية أمر بسيط أو منتزع خلط التذكية «بالذال» بالتركيب «بالزاء»، فكون الثاني أمرا بسيطا أو منتزعا أمر محتمل، و أما الأول فالظاهر هو الذبح و فري الأوداج الوارد على حيوان قابل، غير أن الشارع شرط هنا شرائط و التذكية بمعنى الذبح و فري الأوداج أمر عرفي كان قبل الإسلام و بعده، غير أن الإسلام أضاف شروطا، و لذلك يصح الرجوع إلى إطلاق أدلة التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك، خلافا لمن لم يجعلها أمرا عرفيا كالمحقق الخوئي «قدس سره»؛ كما في «المحصول في علم الأصول، ج 3، ص 435» مع تصرف ما.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني من المقدمة.

بقي الكلام في الأمر الثالث و هو: بيان ما هو موضوع الحرمة و النجاسة و الأقوال فيه ثلاثة:

4 - أن تكون عبارة عن فري الأوداج مشروطة بالأمور الخمسة الباقية.

إذا عرفت هذه الاحتمالات في التذكية فاعلم: أنه لا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية على المعنى الأول في صورة الشك في تحقق التذكية؛ لأن الشك فيها يرجع إلى الشك في حصول ذلك الأمر البسيط و عدمه.

و لا- إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الثالث إلا من باب أصل العدم الأزلي؛ لأن الجزء الأول و الثاني و الرابع و الخامس و السادس حاصل بالوجدان، و الجزء الثالث - و هو القابلية ليس عدمه متيقنا في السابق إلا من باب العدم الأزلي، فتجري حينئذ أصالة الطهارة بلا مانع، بناء على القول بعدم حجية أصل العدم الأزلي.

قول: بأن موضوع الحرمة و النجاسة أمر وجودي، و هو الميتة لازمة لعدم التذكية.

و قول: بأنه أمر عدمي و هو غير المذكي.

و قول: بالتفصيل بين الحرمة و النجاسة، فموضوع الحرمة أمر عدمي، و موضوع النجاسة أمر وجودي.

فإذا كان موضوع الحرمة أمرا وجوديا لم تنفع أصالة عدم التذكية - على تقدير

جربانها - في إثبات الحرمة؛ إلا بناء على الأصل المثبت. و أما على القول الثاني: فتترتب الحرمة على أصل عدم التذكية؛ إذ تترتب الحرمة على أصالة عدم التذكية حينئذ يكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فنعود إلى كلام المصنف في هذه المسألة.

فنقول: إن المصنف لم يذكر جميع صور المسألة، بل أشار إلى بعض صورها وهي خمسة من الثمانية، وهي ثلاث صور من الشبهة الحكمية، وصورتان من الشبهة الموضوعية.

وأما صور الشبهة الحكمية فهي الثلاثة من الأربعة أعني: الصورة الأولى والثانية والرابعة.

والصورة الأولى: ما إذا كان الشك في مقدار قابلية الحيوان للتذكية بعد العلم بأصلها بمعنى: أنه لا يعلم بأن المترتب عليها هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت: أن المرجع فيها أصالة الحلية.

الصورة الثانية: ما إذا كان الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وأنه خلق قابلاً لها أم لا؟ وقد عرفت: أن المرجع فيها هو الأصل الموضوعي أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الصورة الرابعة: ما إذا كان الشك في بقاء القابلية؛ لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، وقد عرفت: أن المرجع فيها أصالة عدم المانع، أو استصحاب بقاء القابلية، فيحكم بطهارته و حلية لحمه. هذا كله في صور الشبهة الحكمية.

وأما صورتا الشبهة الموضوعية، وهما الصورة الأولى والرابعة وقد عرفت: أن المرجع في الصورة الأولى هو أصالة عدم التذكية، فيحكم بالحرمة، وفي الصورة الرابعة هو أصالة الحلية لأصالة عدم طرو عنوان مانع عن التذكية. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - أعني ما هو المقصود من التذكية - فظاهر كلام المصنف «قدس سره» أن التذكية عبارة عن فري الأوداج مع الشرائط التي منها قابلية المحل، حيث قال:

«بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج مع سائر شرائطها».

وأما الأمر الثالث - أعني ما هو موضوع الحرمة و النجاسة - فظاهر كلامه: أن موضوعهما كل واحد من الميتة و غير المذكي، بمعنى: أن الحرمة و النجاسة كما تترتبان



موضوعي مطلقا (1) و لو كان (2) موافقا لها، فإنه (3) معه لا مجال لها أصلا...

=====

على الميتة تترتان على غير المذكى؛ إذ الخارج عن موضوعهما هو المذكى فقط.

و على هذا: لا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا في ترتيب أثري الحرمة و النجاسة كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فالميتة عنده ليست وجودية؛ بل هي عدمية أي: لم يذك وإنما قال المصنف بعدم الحاجة إلى ما صنعه الشيخ؛ لضرورة: كفاية كون عنوان عدم التذكية مثل عنوان الميتة حكما، فهما في حكم الشارع بالنجاسة و الحرمة سواء، و لا حاجة إلى إدراج أحد الموضوعين في الموضوع - كما فعله الشيخ «قدس سره».

هذا غاية ما يمكن في توضيح هذه المسألة على نحو الاختصار، و هناك كلام طويل جدا تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: سواء كان الأصل الموضوعي موافقا للبراءة أو مخالفا لها.

(2) بيان للإطلاق. و المقصود: أن عدم جريان أصالة البراءة فيما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعي لا يختص بما إذا كان مفاد أصالة البراءة منافيا لما يقتضيه الأصل الموضوعي، كما إذا اقتضى الاستصحاب خميرية مائع شك في انقلابه خلا المستلزمة لحرمة، و اقتضى أصالة البراءة جواز شربه؛ بل لا- تجري البراءة حتى إذا كان مفادها موافقا للأصل الموضوعي الجاري في موردها كجريان الاستصحاب في حلية مائع شك في انقلابه خمرا، فإن لازم مفاده - و هو حلية الشرب - و إن كان موافقا لمفاد أصالة البراءة؛ لكنها لا تجري أيضا بعد جريان الأصل الموضوعي المحرز للموضوع.

ففي كل مورد جرى فيه أصل موضوعي لم يجز إجراء البراءة.

و الوجه فيه: أن الأصل الموضوعي، يخرج الموضوع عن كونه مشكوكا؛ إذ هو في حكم العلم، فكما أنه لا تجري البراءة مع العلم لا تجري مع جريان أصل موضوعي، و لو كان موافقا لها؛ بأن كانت البراءة و الأصل الموضوعي كلاهما يحكمان بالإباحة.

(3) الضمير للشأن، و هذا تعليل لاشتراط جريان أصالة البراءة بعدم وجود الأصل الموضوعي.

وجه الاشتراط: هو كون الأصل الموضوعي واردا على أصالة البراءة.

فمع وجود الأصل الموضوعي لا مجال للبراءة أصلا.

لوروده (1) عليها كما يأتي تحقيقه (2)، فلا تجري (3) مثلا (4) أصالة الإباحة في حيوان

=====

(1) أي: الأصل الموضوعي «عليها» أي: على البراءة، و معنى الورود: هو رفع موضوع البراءة شرعا؛ إذ موضوع البراءة هو الشك و الأصل الموضوعي يرفع الشك.

و توضيح ما ذكره المصنف «قدس سره»: أن الشك في ذكاة الحيوان تارة: يكون لأجل الشك في نفس الحكم، فالشبهة حكمية و أخرى: لأجل الشك في متعلقه، بعد العلم بنفس الحكم، فالشبهة موضوعية.

الشبهة الموضوعية - أيضا قد يكون للشك في أصل قابلية الحيوان المعين للتذكية لأجل الشك في كونه مما يقبل التذكية، كما إذا شك في أن هذا الحيوان المذبوح غنم أو كلب بعد العلم بحكم كليهما، و أن الأول يقبل التذكية و الثاني لا يقبلها، و قد يكون للشك في طروء مانع عن قابليته للتذكية كالجلل بعد العلم لمانعيته شرعا، كما إذا شك في أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالا حتى لا تؤثر التذكية فيه، أم لا حتى تؤثر و يكون مذكى، فهذه خمس صور من الصور الثمان تعرض لها المصنف «قدس سره».

(4) التعبير ب «مثلا» لإفادة أن تقدم الأصل الموضوعي على غيره لا يختص بما إذا كان ذلك الغير أصالة الإباحة المثبتة للإباحة الظاهرية؛ بل يقدم أيضا على أصالتي

ص: 233

شك في حليته، مع الشك في قبوله التذكية (1)، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط الطهارة والبراءة النافية لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية، وذلك لورود الأصل الموضوعي - وهو فيما نحن فيه أصالة عدم التذكية - على جميع هذه الأصول.

=====

(1) هذا شروع في بيان الصورة الأولى من الصور الثلاث للشبهة الحكمية وهي:

قابلية حيوان للتذكية، كما إذا تولد حيوان من طاهر ونجس - مثل الغنم والكلب - ولم يتبع أحدهما في الاسم، ولم يكن له اسم خاص يندرج به تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة فيشك في قابليته للتذكية، فإن أصالة الحل لا تجري فيه إذا ذبح على الشرائط المخصصة من إسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وذلك لوجود الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم التذكية أي: عدم وقوع التذكية المعتبرة شرعا على هذا الحيوان، حيث إن من شرائطها قابلية المحل لها، ومع الشك في القابلية يشك في وقوع التذكية المعتبرة عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أن هذا الحيوان حال حياته لم يكن مذكى، وبعد قطع أوداجه يشك في انتقاض عدم التذكية بالتذكية، فيستصحب عدمها. هذا هو الأصل الموضوعي، ومع جريان هذا الأصل الموضوعي الموجب لاندراج الحيوان في «ما لم يذك» لا مجال لأصالة الحل.

وذلك لأن موضوعها - كاللحم فيما نحن فيه - هو الشيء بوصف أنه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعي واندرج في غير المذكى صار معلوم الحكم؛ لقيام الإجماع على حرمة حينئذ كحرمة الميتة، فينتفي موضوع أصالة الحل وهو الجهل بحكمه، فلا يبقى مجال لجريانها كما إذا مات حتف أنفه.

لا يقال: الميتة أمر وجودي؛ لأنها عبارة عما مات حتف أنفه، والمذكى أيضا أمر وجودي؛ لأنه عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بكيفية خاصة اعتبرها الشارع، فهما ضدان وجوديان، وحرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (1) على عنوان «الميتة» لا على عنوان «غير المذكى»، وحينئذ: فاستصحب كون الحيوان غير المذكى لا يصلح لإثبات كونه ميتة حتى يترتب عليه حرمة الأكل؛ لأن إثباته به يكون من إثبات أحد الضدين، وهو الميتة، بنفي الضد الآخر أعني المذكى، وهو متين على القول بحجية الأصل المثبت. وسيأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجتيه، فيسقط استصحاب عدم التذكية، وتصل النوبة إلى الأصل المحكومة أو المورد وهو أصالة الحل.

ص: 234

المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه (1) فيما لم يذكّر وهو (2) حرام إجماعاً؛ كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة (3) إلى إثبات أن الميتة تعمّ غير المذكي لأننا نقول: استصحاب عدم التذكية وإن لم يصلح لإثبات كون الحيوان ميتة؛ لعدم حجية الأصل المثبت، لكن حيث أن حرمة الأكل لم تثبت في الآية الشريفة للميتة على سبيل الحصر، وقد ثبت بالإجماع اتحاد الميتة وغير المذكي حكماً، فالحرمة كما ثبتت في الأدلة للميتة كذلك ثبتت لغير المذكي أيضاً فعنوان «غير المذكي» كعنوان «الميتة» بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة، ومن الممكن إحراز هذا الموضوع بأصالة عدم التذكية فيترتب عليه الحرمة، فليس المقصود إثبات حرمة الميتة له ليتوجه الإشكال، بل نقول: هما موضوعان مختلفان حكم على كليهما بحكم واحد وهو الحرمة.

=====

(1) هذا الضمير وضميراً «حليته، فإنه» راجعة على الحيوان.

(2) يعني: أن «ما لم يذكّر» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجري فيه الأصل وإن لم يصدق عليه «الميتة»، حيث إنها ما مات حتف الأنف وقد عرفت توضيحه في «لا يقال... لأننا نقول».

و كيف كان؛ فمعنى العبارة: أن أصالة عدم التذكية تجري وتدرج الحيوان في عنوان غير المذكي، وهو «غير المذكي» «حرام إجماعاً» كحرمة الميتة.

(3) هذا متفرع على تغاير «ما لم يذكّر» و «الميتة» مفهوماً، واتحادهما حكماً بالإجماع، وفيه تعريض بكلام الشيخ الأنصاري، حيث حكم بحرمة «غير المذكي»؛ لصدق عنوان «الميتة» عليه في لسان الشرع، حيث قال: «إن الميتة عبارة عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه؛ بل كل إزهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 11».

و حاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أن الميتة وإن كانت بحسب اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه؛ إلا إنها شرعاً بمعنى غير المذكي، فالميتة تعمّ غير المذكي شرعاً، فيحكم بحرمة غير المذكي كحرمة الميتة.

و حاصل اعتراض المصنف «قدس سره» عليه: أن إدراج «غير المذكي» في الميتة غير وجيه؛ لأن الميتة لغة مباين لغير المذكي، لأن الميتة لغة: عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، وغير المذكي عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعي ولو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط المعتبرة فيه؛ كالاستقبال والتسمية، فهما متباينان.

و مع مباينة هذين الموضوعين معنى لا وجه لتعميم أحدهما وهو الميتة للآخر أعني:

شرعا (1)، ضرورة (2): كفاية كونه (3) مثله حكما؛ وذلك (4) بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة (5)، مع سائر شرائطها (6) عن خصوصية في الحيوان التي (7) بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، و مع الشك في تلك الخصوصية (8):

=====

غير المذكى كما صنعه الشيخ «قدس سره»، فلذا قال المصنف اعتراضا عليه: «فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى».

نعم؛ هما متحدان حكما؛ للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، وبهذا يصير «غير المذكى» موضوعا لحكم الشارع بحرمة لحمه، ولا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكية.

(1) كما التزم بهذا التعميم الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فحكم بأن الميتة شرعا أعم من الميتة لغة.

(2) تعليل لقوله «فلا حاجة»، و بيان لوجه التعريض بكلام الشيخ «قدس سره».

(3) أي: كفاية كون «ما لم يذك» مثل: «ما مات حتف أنفه» - المستفاد من قوله:

«و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه» - حكما وإن اختلفا مفهوما، فيحكم عليه بالحرمة و النجاسة كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(4) بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكية المشار إليها في قوله: «فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك». و محصله: أن التذكية لما كانت عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعية التي منها خصوصية في الحيوان تجعله قابلا لتأثير التذكية بهذا المعنى في ترتب الطهارة فقط، أو هي مع حلية الأكل على الحيوان.

(5) أي: مريء الطعام و التنفس و عرقا الدم الغليظان.

(6) أي: الإسلام و الحديد و القبلية و التسمية؛ بأن تكون هذه الشرائط مع خصوصية «في الحيوان التي بها»، أي: بتلك الخصوصية «يؤثر» هذا الفري «فيه» أي: في ذلك الحيوان «الطهارة وحدها» في الحيوانات التي ليست قابلة للأكل كالسباع، «أو مع الحلية» في الحيوانات القابلة لها كالأنعام و نحوها. و صريح كلام المصنف في المقام - حيث قال: «بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج...» الخ - أن التذكية بنظره هو نفس الذبح بالشرائط لا المجموع المركب من الأمور المعهودة مع القابلية، و لا الأمر البسيط المتحصل من الأفعال.

(7) المراد بالموصول هو: الخصوصية التي قد عبر عنها الشيخ بالقابلية.

(8) أي: مع الشك في أن الحيوان هل فيه هذه القابلية أم لا؟ يكون مقتضى

فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها (1) كما لا يخفى.

نعم (2)؛ لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلية: فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه استصحاب عدم التذكية عند الشك في القابلية هو عدم الطهارة و الحلية، و لا مجرى لأصالة الإباحة في لحم الحيوان المشكوك قابليته لها.

=====

(1) أي: شرائط التذكية من التسمية و استقبال القبلة و إسلام الذابح و الذبح بالحديد، و منها الخصوصية بمعنى القابلية، فمع الشك فيها كان الأصل عدمها، فلا يحكم بحلية حيوان إن أجريت عليه التذكية الظاهرية إذا لم يعلم بوجود تلك الخصوصية فيه؛ كالمتولد من الشاة و الكلب، وإنما تعلم تلك الخصوصية من حكم الشارع بقابلية الحيوان الفلاني للتذكية، أو قيام الإجماع عليه؛ و إلا كان الأصل عدمها.

(2) استدراك على قوله: «فالأصل عدم تحقق التذكية»، و إشارة إلى الصورة الثانية.

و هي ما إذا كان الشك في حلية لحمه مع العلم بتأثير التذكية في طهارته.

و غرضه من هذا الاستدراك: أن أصالة الإباحة تجري في هذه الصورة الثانية.

توضيح ذلك: أنه إذا علم قابلية الحيوان للتذكية و علم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه؛ لكن شك في حلية لحمه أيضا بالتذكية، فإن أصالة الحل تجري و يحكم بحلية لحمه، و لا مجال للأصل الحاكم أو الوارد و هو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، و الشك إنما هو في أن ما يترتب عليها أثران و هما الطهارة و الحلية كما تترتان على تذكية مأكول اللحم، أو أثر واحد و هو الطهارة فقط، كما تترتب على تذكية غير مأكول اللحم؟

يعني: نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكية؛ لكن لا نعلم أنه من قبيل البقر و الغنم، أو من قبيل الأرنب و الثعلب، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكية و بحلية لحمه استنادا إلى أصالة الحل.

و وجه عدم المجال للأصل الحاكم - أعني: استصحاب عدم التذكية - أنه ليس هنا أصل يجري في نفس قابلية الحيوان لحلية لحمه بالتذكية حتى يستند إليه و يحكم بمقتضاه بحلية لحمه مثلا؛ لأن الحيوان إما خلق قابلا لها أو خلق غير قابل لها، فليس للقابلية المذكورة أو لعدمها حالة سابقة حتى تستصحب، و حيث لا يجري الأصل الحاكم فتصل النوبة إلى الأصل المحكوم، أعني: أصالة الحل؛ لأن هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته عليه يكون ظاهرا مشكوك الحل و الحرمة، فيحكم بحليته استنادا إلى

حينئذ (1) إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك (2) في أنه من الحلال أو الحرام.

هذا (3) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية؛ كما إذا أصالة الحل، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلي، حيث تجري فيه أصالة الحل بلا مانع كما هو واضح.

=====

(1) أي: حين العلم بقبوله للتذكية و صيرورته طاهرا بورودها عليه.

(2) كالشك في حلية شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، فإن المرجع فيه أصالة الحل.

(3) إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الشك في الحكم لأجل الشك في مانعية شيء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها، أو هي مع الحلية، يعني: ما ذكرناه من عدم جريان الأصل الحكمي كأصالتي الحل و الطهارة عند جريان الأصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه إنما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعي آخر يوافق الأصل الحكمي، ونعني بالأصل الموضوعي الموافق له: ما يثبت قابليته للتذكية، فلو كان هناك أصل موضوعي موافق حكم به و لم يجر الأصل الحكمي كما لم يجر في الصورة الأولى.

وغرضه «قدس سره» من هذا الكلام: أن ما ذكرناه في الصورة الأولى - من عدم جريان أصالة الإباحة مع وجود الأصل الموضوعي المخالف لها، كاستصحاب عدم التذكية المقتضي لنجاسته الحيوان و حرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جار في هذه الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الأصل الموضوعي موافقا لأصالة الإباحة؛ كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصالة الطهارة و الحلية، فإنها لا تجري أيضا، وإنما الجاري هو الأصل الموضوعي المقتضي لطهارة الحيوان و حلية لحمه.

و كيف كان؛ فإن الأصل الموضوعي كالأصالة إذا جرى في مورد كان واردا على أصالة الحل، سواء وافقها في المؤدى كاستصحاب قابلية الحيوان للتذكية، أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية؛ وذلك لزوال الشك في ناحية الحكم بإجراء الأصل الموضوعي.

و على هذا: فإذا علم قابلية حيوان للتذكية و شك في ارتفاعها بجلل و نحوه: فإن استصحاب بقاء القابلية للتذكية - بعد صيرورته جلالا - يحرز قيد التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذ، وهذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة

شك (1) - مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا (2)؟ فأصالة قبوله (3) لها معه محكمة، و معها (4) لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو (5) قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه (6) كذلك بعده.

=====

الحل لكونها مورودة، كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية لأن منشأ الشك في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجري أصالة عدم التذكية من جهة عدم إحراز شرط التذكية وهو القابلية؛ بل منشأ الشك بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض، وإنما الشك في رافعية الموجد - وهو الجلل - لها، فتستصحب ويحرز بقاؤها تعبدًا، وقد ورد فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الأجزاء والشرائط - بناء على تركيبها من فري الأوداج وغيره - كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان، وبعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتًا كي يقال بعدم حجية الأصل المثبت.

(1) نعم؛ بناء على بساطة التذكية - وهي الأثر المترتب على الذبح - لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلا على القول بحجية الأصل المثبت. فتدبر.

مثال للمنفى، وهو وجود أصل موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية، وهو الأصل الموضوعي المثبت للتذكية؛ كاستصحاب قبول الحيوان لها.

ثم إن هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.

(2) هذا مجرد فرض، وإلا فلا شك بحسب الأدلة الاجتهادية في عدم حلية لحم الجلال بالذبح؛ بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور في كتاب الفقه.

(3) أي: فأصالة قبول الحيوان للتذكية، يعني: استصحاب قابليته لها الثابتة له قبل الجلل محكمة، و ضمير «قبوله» راجع على «الحيوان»، و ضمير «لها» إلى التذكية، و ضمير «معه» إلى «الجلل».

(4) يعني: و مع أصالة بقاء قابليته للتذكية الثابتة له قبل الجلل لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكية؛ لتقدم استصحاب القابلية التي هي شرط للتذكية عليها.

(5) هذا استصحاب حكمي تعلقي لإثبات الطهارة والحلية، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذبح على الوجه المشروع يطهر و يحل، و هو باق على ما كان عليه.

(6) هذا الضمير راجع على الحيوان، وقوله: «كذلك» يعني: يطهر ويحل بالفري مع سائر شرائط التذكية، و ضمير «بعده» راجع على الجلل يعني: أن مقتضى الأصل وهو الاستصحاب صيرورة الحيوان طاهرا و حلالا بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضا.



و مما ذكرنا (1): ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من وفي «منتهى الدراية، ج 5، ص 429» ما هذا لفظه: «و قد تحصل إلى هنا أن المصنف «قدس سره» بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور للشبهة الحكمية:

=====

«الأولى: الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وأنه خلق قابلاً لها أم لا، وقد عرفت: أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الثانية: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلا يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت أيضاً: أن الجاري فيه هو الأصل الحكمي، فيحكم بطهارته استناداً إلى التذكية، و بحلية لحمه استناداً إلى أصالة الحل.

الثالثة: الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، وقد عرفت: أن الجاري هو الأصل الموضوعي أيضاً، أعني: استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته و حلية لحمه. هذا كله في صور الشبهة الحكمية من الشك في التذكية، و أما صورتا الشبهة الموضوعية فسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

(1) هذا شروع في بيان صورتَي الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية، يعني: و مما ذكرنا - من جريان أصالة عدم التذكية إذا شك في أصل القابلية، كما في الصورة الأولى من صور الشبهة الحكمية، و جريان أصالة بقاء القابلية إذا شك في زوالها بجلل و نحوه، كما في الصورة الثالثة منها - ظهر حكم صورتَي الشبهة الموضوعية بتقريب: أن منشأ الشك في التذكية إن كان هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، و توجيه الحيوان إلى القبلة و نحوهما جرى فيها أصالة التذكية، فإذا شك في أن ذابح هذا الحيوان كان مسلماً أم لا، أو ذبحه إلى القبلة أم لا - حكم بعدم كونه مذكى، كما هو كذلك فيما إذا شك في أنه غنم أو كلب، حيث عرفت في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية أنه لا يحكم عليه بالتذكية.

و إن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية، لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها - جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكى لكون الشك حينئذ في وجود الرفع، كما كان استصحاب بقائها جارياً عند الشك في رافعية الجلل الموجود - لو فرض الشك في رافعيته شرعاً كما تقدم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية، حيث عرفت: أنه يحكم عليه بالتذكية، و هاتان هما صورتا الشبهة الموضوعية، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

الحيوان، وأن (1) أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا، كما أن (2) أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرء ما يمنع عنه (3)، فيحكم بها (4) فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداها كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

=====

(1) عطف على «الحال» وتفسير له وإشارة إلى الصورة الرابعة، وهي الأولى من صورتى الشبهة الموضوعية.

(2) إشارة إلى الصورة الخامسة، وهي الثانية من صورتى الشبهة الموضوعية، وقد تقدم ذكرها في قولنا: «وإن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية...» الخ.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية والأولى من الشبهة الموضوعية يحكم بأصالة عدم التذكية، فيحكم بنجاسة الحيوان وحرمة لحمه، وفي الثانية والثالثة من الشبهة الحكمية والثانية من الموضوعية يحكم بالتذكية، فيحكم بطهارته و حلية لحمه.

(3) أي: عن قبول التذكية.

(4) أي: بالتذكية في صورة إحراز فري الأوداج، مع سائر شرائط التذكية، عدا ما يمنع عن قبول التذكية، يعني: إذا كان الحيوان قابلا للتذكية كالغنم فأجرينا الفري مع باقي شرائط التذكية عليه، وشككنا في عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل، فإن أصالة قبول التذكية محكمة، فيحكم بها، فتكون التذكية محرزة بما لها من الأجزاء والشرائط، غاية الأمر: أن بعضها حينئذ محرز بالوجدان كفري الأوداج، وبعضها هو بقاء القابلية بالتعبد، أعني: الاستصحاب، وهذا كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد.

وضمير «عداه» راجع على «ما» في قوله: «ما يمنع عنه».

هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وبيان جريان أصالة عدم التذكية وعدمه في الموارد المشكوكة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المراد من الأصل الموضوعي ليس الأصل الجاري في الموضوع فقط؛ بل المراد هو مطلق الأصل الذي يكون رافعا لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جاريا في الموضوع أو في الحكم.

ومعه لا يبقى موضوع لأصل البراءة؛ لأنه بيان فيرتفع به موضوع البراءة العقلية، وهو عدم البيان ولأنه حجة وعلم تعبدًا، فيرتفع به موضوع البراءة الشرعية وهو الشك وعدم الحجة على الحكم الشرعي.

والضابط فيه: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سببا خاصا مثل موارد الأموال، والفروج، واللحوم، حيث جعل سبب حلية الأموال الملكية، والفروج النكاح، واللحوم التذكية، فإذا شك في تلك الأمور لأجل تحقق أسبابها لا تجري أصالة البراءة والحل؛ لأجل وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، وهو أصالة عدم السبب في كل منها؛ إلا أن المشهور مثلوا للأصل الموضوعي بأصالة عدم التذكية في اللحوم.

فيتفرع على الضابط المذكور: جريان أصالة عدم التذكية، فيحكم بالحرمة والنجاسة فيما إذا شك في حلية لحم حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية؛ إذ من شرائطها قابلية المحل لها، فأصالة عدم التذكية حاکمة أو واردة على أصالة الطهارة والحل.

2- صور مسألة أصالة عدم التذكية: وإن كانت ثمانية؛ إلا إن المصنف «قدس سره» أشار إلى خمسة منها، وهي بين ثلاث صور للشبهة الحكمية، وصورتان للشبهة الموضوعية.

و أما صور الشبهة الحكمية فالأولى: هي ما إذا كان الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته وحرمة لحمه.

الثانية: ما إذا كان الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، بمعنى: أنه لا يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية، وقد عرفت: أن الجاري فيه هو الأصل الحكمي، فيحكم بطهارته وحلية لحمه استنادا إلى التذكية وأصالة الحل.

الثالثة: هي ما إذا كان الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها بالجلل، وقد عرفت:

أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أيضا، أعني: استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته وحلية لحمه.

و أما صورتا الشبهة الموضوعية: فالأولى منهما: ما إذا كان منشأ الشك في التذكية هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، و توجيه الحيوان إلى القبلة ونحوهما جرى فيها أصالة عدم التذكية، ويحكم بعدم كونه مذكى، ولازم ذلك هو الحكم بالنجاسة والحرمة.

الثانية: ما إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية؛ لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها، جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكور.

هذا تمام الكلام في الصور الخمس من صور مسألة الشك في التذكية التي أشار إليها المصنف «قدس سره».

3- التذكية شرعا تدور بين أمور:

1- أن تكون أمرا بسيطا مسببا من أمور.

2- أن تكون أمرا انتزاعيا ينتزع من هذه الأمور.

3- أن تكون مركبة من هذه الأمور.

4- أن تكون عبارة عن فري الأوداج مشروطة بالأمر المذكورة.

ولا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية على المعنى الأول عند الشك في تحققها؛ لأن الشك إنما هو في حصول ذلك الأمر البسيط.

ولا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الثالث.

ولا إشكال أيضا في عدم جريانها على المعنى الرابع، وهو أقرب الاحتمالات.

4- موضوع الحرمة و النجاسة يمكن أن يكون أمرا وجوديا و هو الميتة.

ويمكن أن يكون أمرا عدميا و هو غير المذكى.

وقيل بالتفصيل بمعنى: أن موضوع الحرمة يكون أمرا عدميا و هو غير المذكى.

و موضوع النجاسة يكون أمرا وجوديا و هو الميتة.

ولكن عند المصنف «قدس سره» كل من الميتة و غير المذكى موضوع مستقل للحكم بالحرمة و النجاسة، فهما موضوعان لكل من الحرمة و النجاسة، فلا حاجة حينئذ إلى ما صنعه الشيخ الأنصاري من تعميم الميتة شرعا لغير المذكى؛ بل يكفي عنوان غير المذكى في حكم الشارع بالنجاسة و الحرمة كعنوان الميتة، و لا حاجة إلى إدراج أحدهما في الآخر كما فعل الشيخ «قدس سره».

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- تقديم الأصل الموضوعي على أصالة البراءة و الحل إنما هو من باب الورد؛ لا من باب الحكومة.

2- التذكية عبارة عن فعل الذابح و المذكى من فري الأوداج مع الشرائط المعتبرة شرعا.

الثاني (1): أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها (2)، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما 3 - موضوع الحرمة و النجاسة هو كل واحد من غير المذكى و الميتة على نحو الاستقلال.

=====

### في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: هو التعرض لإشكال الاحتياط في العبادات في الأفعال التي يدور أمرها بين الوجوب و غير الاستحباب؛ بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها.

و الظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو: توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها، وأنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟

وقبل بيان الإشكال و الجواب عنه ينبغي التصدي لأمرين:

الأول أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريمية، و الذي أنكره الأصوليون هو وجوبه الشرعي خلافا للأخباريين، حيث التزموا بوجوبه في الشبهة التحريمية الناشئة من فقدان النص.

أما حسنه العقلي: فلكونه محرزا عمليا للواقع، و موجبا للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة، و استيفاء المصلحة كذلك.

و بعبارة أخرى: أن الاحتياط انقياد للمولى، فيكون حسنا عقلا.

و أما حسنه الشرعي: فلإمكان استفادته من بعض الأخبار كقوله «عليه السلام» في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك...» الخ.

فالمستفاد من الأخبار: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في متحمل الوجوب.

(2) أي: المعاملات كالإتيان بما يحتمل دخله في صحة المعاملة، مع عدم ما يدل على اعتباره. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي الارتياح...» إلخ.

و توضيح هذا الأمر الثاني: أنه لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهة الوجوبية و التحريمية، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهي؛ و ذلك لأنه انقياد للمولى و تخصص له، بل استحقاقه عليه

إذا احتاط و أتى أو ترك (1) بداعي احتمال الأمر أو النهي.

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم؛ لأن الأمر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، ولذا لا يعاقب إلا بالاستحقاق، ولكن ربما يثاب بدونه تفضلاً.

=====

(1) يعني: أتى بداعي احتمال الأمر، أو ترك بداعي احتمال النهي. و من المعلوم: أن الإتيان يكون في الشبهة الوجوبية و الترك في الشبهة التحريمية. هذا تمام الكلام في بيان هذين الأمرين قبل بيان الإشكال و الجواب عنه، و المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو: بيان الإشكال و الجواب عنه، و قد أشار إلى الإشكال بقوله: «و ربما يشكل في جريان الاحتياط...» الخ.

و توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة و هي: بيان أمور ثلاثة:

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة؛ بحيث تكون من القيود المعتبرة في متعلق الأمر كسائر ما له دخل فيه من الأجزاء و الشرائط؛ بل يكون قصد القربة مقوما لعبادية العبادة، و هو الفارق بين الواجب التوصلي و التعبدى؛ لسقوط أمر الأول بإتيانه كيفما اتفق بخلاف الثاني.

الثاني: أن قصد القربة عبارة عن قصد الأمر دون غيره مما يوجب القرب إليه جل و علا.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعا في تحقق القصد المزبور؛ بل لا بد من العلم به إما تفصيلا كقصد الأمر المتعلق بالصلاة المعلوم تفصيلا جميع أجزائها و شرائطها، و إما إجمالا كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلا عند اشتباه القبلة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط - كما قيل - هو الأخذ بالأوثق و الإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع، و لما كانت عبادة العبادة متقومة بالإتيان بجميع الشرائط و الأجزاء عن داع قريبي كما عرفت، فلا احتياط عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادة أصلا؛ لعدم إحراز تعلق الأمر بذلك العمل، و عليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصلا و لا إجمالا و معه لا يتمشى منه قصد القربة. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال في الاحتياط في العبادة.

و غير الاستحباب (1)؛ من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا، و حسن الاحتياط عقلا (2) لا يكاد يجدي في رفع

=====

(1) التقييد بغير الاستحباب إشارة إلى إمكان الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين وجوب فعل و استحبابه؛ للعلم بكونه مأمورا به على كل تقدير بناء على كفاية ذلك في الاحتياط، و عدم توفقه على إحراز نوع الحكم من الوجوب أو الاستحباب، فإشكال الاحتياط في العبادات مختص بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلا؛ كما إذا دار أمر فعل بني الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة.

قوله: «من جهة» متعلق ب «يشكل»، و بيان لوجه الإشكال.

(2) و كيف كان؛ فقد أجب عن هذا الإشكال بأجوبة قد بدأ بها المصنف بقوله:

«و حسن الاحتياط عقلا».

و توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة و هي هناك قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و هي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلازم الأمر المولوي بالاحتياط شرعا، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط، فيتم الاحتياط في العبادة.

و قد أجاب المصنف عنه بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي في رفع الإشكال»، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن حكم العقل تارة: يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام كحسن الانقياد و الإطاعة. و أخرى: يكون واقعا في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها، نظير قبح الظلم، و حسن ردّ الوديعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط بقاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة: أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها، نظير قبح الظلم، و حسن ردّ الوديعة، حيث يكون الأول قبيحا عقلا و حراما شرعا. و الثاني حسنا عقلا و واجبا شرعا بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. هذا بخلاف حسن الاحتياط عقلا في المقام حيث إنه ليس من موارد تلك القاعدة.

و عليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر و النهي الشرعيين و في طولهما.

و من المعلوم: أن حسن الإطاعة حينئذ لا يلازم الأمر المولوي بها.

الإشكال؛ و لوقيل (1) بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداهة (2): توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته (3)؟

=====

فالمتحصل: أن حسن الاحتياط عقلا- لا- يدل بقاعدة الملازمة على تعلق الأمر المولوي به أولا؛ إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعة الحقيقية إرشادي، و من الواضح: أن الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني - وهو لزوم الدور - فلأن الحسن عارض على الاحتياط، و الاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدما على الحسن؛ إذ كل معروض مقدم على العارض هذا من ناحية، و من ناحية أخرى: أن الاحتياط متأخر عن الأمر، لأن الاحتياط يتوقف على الأمر؛ إذ لولا الأمر لم يكن الاحتياط احتياطاً، فكيف يمكن أن يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه.

و بتقريب آخر: أن الأمر يتوقف على حسن صلاة الجمعة مثلا، و حسنها يتوقف على أن تكون الصلاة احتياطاً، و كونها احتياطاً يتوقف على قصد القربة؛ إذ بدون قصد القربة لا تكون صلاة. و قصد القربة يتوقف على الأمر فالأمر يتوقف على الأمر.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي عرفت توضيحه.

(2) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي»، و بيان للوجه الثاني و هو لزوم الدور. و قد عرفت توضيحه.

و ضمير «توقفه» راجع على الأمر بالاحتياط، و ضمير «ثبوته» راجع على الاحتياط، و «توقف العارض» مفعول مطلق نوعي، يعني: أن الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط، فيتوقف على ثبوت الاحتياط؛ لكونه متأخرا عنه كما هو الحال في جميع العوارض بالنسبة إلى معروضاتها، سواء كان ذلك في الوجود الخارجي كالبياض العارض على الجسم، أم في عارض الوجود الذهني كالجنسية و النوعية في قولنا؛ الحيوان جنس و الإنسان نوع.

و بالجملة: فالأمر بالاحتياط لكونه عارضا عليه متوقف على الاحتياط و متأخرا عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط و متقدما عليه.

(3) أي: الاحتياط. و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الأمر، يعني: كيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتياط و علل وجوده، مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه؟.



و انقدح بذلك (1): أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا (2): القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة (3): أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ

=====

(1) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادة، يعني: ظهر - من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتياط من قاعدة الملازمة - أنه لا سبيل أيضا لإحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب عليه.

ص: 248

---

1- أمالي الطوسي: 410/232، الوسائل 33370/120:27.

2- كامل الزيارات: 826/536، ثواب الأعمال: 98، عيون أخبار الرضا 2:299:1، الوسائل 14:19850/576.

جربانه؟ هذا مع أن (1) حسن الاحتياط لا- يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم (2)، ولا- ترتب الثواب عليه (3) بكاشف عنه بنحو...

=====

و توضيح هذا الإيراد المشترك بين الجواب الأول و الثاني: إن تعلق الأمر بالاحتياط - سواء كان بنحو اللّم لقاعدة الملازمة؛ كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن لترتب الثواب على الاحتياط كما في الجواب الثاني - فرع إمكان الاحتياط. وقد عرفت في الجواب الأول: عدم إمكانه لمحذور الدور، و هو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، و توقف إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر، و يندرج الإتيان بالفعل بداعي أمره في الاحتياط في العبادة، و العلم بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلق به العلم، و الأمر به متوقف على إمكانه و هو الدور، و حيث يتعذر العلم بالأمر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط. هذا تمام الكلام في عدم صحة استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو اللّم بقاعدة الملازمة.

و كذا لا يمكن استكشاف الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني أعني: ترتب الثواب عليه في بعض الأخبار؛ لأنه لو ثبت هذا الأمر كان لا محالة متأخرا عن موضوعه و هو الاحتياط، فكيف يكون من مبادئ ثبوت الاحتياط؟ إذ لا يعقل أن يكون الحكم مثبتا لموضوعه، فلا يكون هذا الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جربانه.

و عليه: فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفا عن تعلق الأمر به؛ بل يكون ترتبه عليه بلا وساطة أمر به، فلو تعلق به أمر كان إرشاديا في الأمر بالإطاعة الحقيقية.

(1) إشارة إلى توضيح الإيراد الأول - و هو لزوم الدور - على الجواب الأول - أعني به: استكشاف تعلق الأمر بالاحتياط من حسنه عقلا - عن إشكال الاحتياط في العبادة، و قد تقدم بقوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا»، كما أن قوله: «و ترتب الثواب...» الخ. توضيح للإيراد الثاني - و هو لزوم الدور أيضا - على الجواب الثاني، و هو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه بنحو الإن، و قد تقدم أيضا بقوله:

«و انقدح بذلك أيضا».

فقد تحصل مما ذكرنا: أن إشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) كما في الوجه الأول، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللّم أي: من ناحية العلة، و هو حسنه العقلي.

(3) أي: على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني.

الإن (1)؛ بل يكون حاله (2) في ذلك حال الإطاعة، فإنه (3) نحو من الانقياد و الطاعة «و الإطاعة».

و ما قيل (4) في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل

=====

(1) كما في الوجه الثاني، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإن، أي: من ناحية المعلول و هو ترتب الثواب عليه.

(2) أي: يكون حال الاحتياط في حسنه و ترتب الثواب عليه حال الإطاعة، يعني:

كما أن الإطاعة الحقيقية حسنة عقلا، و يترتب الثواب عليها؛ لا لتعلق الأمر بها، بل لكونها في نفسها انقيادا، فكذلك الاحتياط فإنه - لكونه نحوًا من الإطاعة - حسن عقلا، و يترتب عليه الثواب، و لا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به، و ليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقة و صلة الأرحام و تسريح اللحية و كثير من المستحبات، حيث إنه كاشف عن استحباب تلك الأفعال و تعلق الأمر المولوي بها.

و السر في ذلك واضح؛ فإن حسن تلك الأفعال واقع في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها، فلذا كان حسنها و ترتب الثواب عليها كاشفا عن استحبابها، و تعلق الأمر المولوي بها، بخلاف الاحتياط فإنه - لكونه نحوًا من الإطاعة كما تقدم - يكون حسنه كحسن الإطاعة الحقيقية واقعا في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكشف حسنه، و كذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوي به، كما لا يكشف حسن الإطاعة الحقيقية و ترتب الثواب عليها في قوله تعالى: **وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ\*** عن تعلق الأمر المولوي بها؛ بل هي غير قابلة لذلك كما ثبت في محله، و من هنا يحمل الأمر بها في قوله تعالى: **وَاطِيعُوا اللَّهَ\*** على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

و بالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعة الحقيقية في حسنها، و ترتب الثواب عليها، و عدم كشفها عن تعلق الأمر المولوي بها و أنه لو تعلق بها كان للإرشاد.

(3) يعني: فإن الاحتياط من أنحاء الإطاعة و مراتبها.

(4) هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات، و القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال: «إن المراد من الاحتياط و الاتقاء في هذه الأوامر هو:

مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط في الصلاة:

الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، و حينئذ:

فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 51».

و لتوضيح كلامه وإيراد المصنف عليه ينبغي بيان النزاع في كيفية دخل قصد القربة في العبادة، و حلّ إشكال الدور فنقول: قد نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره» أن قصد القربة كسائر الشرائط المعتبرة في المأمور به، غاية الأمر: أن الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمر آخر غير الأمر المتعلق بذات العبادة؛ كالصلاة التي أولها التكبير و آخرها التسليم، فمدلول هيئة «صل» هو وجوب هذه الماهية بما لها من الأجزاء و الشرائط عدا نيّة التقرب؛ إذ من المعلوم أن هذا الأمر قاصر عن الدعوة إلى نفسه؛ بل يدعو إلى متعلقه، فيتوسل الشارع - إلى لزوم الإتيان بالصلاة على وجه قربي - بالأمر الثاني الدال على اشتراط الإتيان بتلك الماهية بداعي الأمر الأول، و بهذا البيان يترفع محذور الدور؛ إذ لم نقل بدخل قصد القربة - أي: قصد الأمر - في موضوع الأمر الأول حتى يتوجه المحذور من جهة تأخره عنه كي يتعذر أخذه في المتعلق.

و الحاصل: أن الشيخ «قدس سره» قد صحح قصد القربة بتعدد الأمر؛ كما مر في بحث التعبدية و التوصلي في كيفية دخل قصد القربة في العبادة.

و لكنه قد صحح الاحتياط في العبادة هنا بوجه آخر، و هو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

و تقريب هذا الوجه: أن مدلول الأمر في قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب و الإباحة مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربة؛ حتى يتوجه عليه محذور الدور الذي أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد في الذكرى؛ بل وزان قوله: «احتط» وزان قوله: في الأوامر الواقعية مثل: «صل» في كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربة، فمدلول هيئة «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتتمام ما يعتبر فيه شطرا و شرطا لإنيّة التقرب و هي قصد الأمر، و يكون الاحتياط بهذا المعنى مأمورا بمقتضى الأخبار الآمرة به، و حينئذ:

فيقصد المكلف التقرب بهذا الفعل - كقضاء الصلوات احتياطا لأجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الأمر بالاحتياط. و بهذا يتوجه صحة الفتوى باستحباب بعض الأعمال التي لا دليل على استحبابها في الشرع.

وقد ظهر: عدم لزوم محذور الدور، أعني: توقف عنوان الاحتياط على الأمر به الذي يتوقف هو أيضا على الاحتياط؛ كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم: أنه إنما يلزم إذا أريد بالاحتياط في الروايات الآمرة به معناه

الحقيقي، و هو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربة؛ دون معناه المجازي الصوري و هو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي الصوري لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» و للمصنف على هذا الجواب إيرادات:

الإيراد الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى عدم مساعدة دليل».

و الإيراد الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إنه التزام بالإشكال».

توضيح الإيراد الأول: - على ما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 493» - أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط - في الأخبار الآمرة به - في معناه الحقيقي، أعني: الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نية التقرب المعتبرة في العبادات، فلا وجه لصرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربة - حتى يتمكن منه في العبادات التي لم يعلم أمر الشارع بها، و ذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازي للاحتياط المأمور به في الأخبار موضوعا و حكما.

أما موضوعا: فلأن ما يستقل بحسنه العقلي و يرشد إليه النقل هو الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب في العبادة فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرد عن نية التقرب أجنبي عن معناه المعروف المصطلح عليه.

و أما حكما: فلوجوه ثلاثة أولها: أن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى - أي الإتيان بالفعل مجردا عن قصد التقرب، و هو الذي اختاره الشيخ الأنصاري لحل الإشكال - أمر مولوي يصح قصد التقرب به؛ إذ المفروض: مطلوبة الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، و تتحقق القربة بقصد هذا الأمر المولوي المتعلق بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الأمر في مثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، و الأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقي إرشادي لا- يصح التقرب به، فاختلف الاحتيطان حكما، هذا و لكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازي مولويا خلافا تصريح الشيخ الأنصاري «قدس سره» بأنه إرشادي غير صالح للتقرب به؛ كما تقدم في عبارته المنقولة سابقا بقوله: «إن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي... إرشادي محض... فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، و لا ينفع في جعل الشيء عبادة».

ثانيها: أنه لو سلم أن الأمر به مولوي فهو نفسي؛ لقيام المصلحة بالإتيان بالفعل

العبادي المحتمل وجوبه بهذا النحو - أي: مجردا عن قصد القربة - ولم يكن الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية المحتملة؛ لأن الفعل على فرض وجوبه واقعا لم يسقط أمره بالإتيان به بدون قصد التقرب؛ إذ قوام العبادة به وهو دخيل في صميمه، ولو كان الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية لوجب الإتيان به مع قصد القربة، فالأمر بالإتيان به مجردا عن القصد المذكور أمر نفسي يثاب على طاعته ويعاقب على مخالفته إذا كان إلزاميا كما هو شأن التكليف النفسي لا غيري، مع أنه لا سبيل إلى الالتزام بنفسية أوامر الاحتياط، ضرورة: أن المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعي كما هو شأن سائر الواجبات الغيرية التي تقوم المصلحة بما يترتب عليها؛ كالمسير إلى الحج الذي تكون مطلوبيته للتوصل إلى الواجب النفسي، أعني: الحج، فالاحتياط بالصلاة إلى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيري، أمر الشارع به تحفظا على «معراج المؤمن» مثلا الذي هو ملاك لتشريع الصلاة، وحيث إن العبادة المحتملة قد سلب عنها قصد القربة، فليس المراد بالاحتياط التوصل إليها، فلو وجب وجب لذاته كسائر الواجبات النفسية لا للتوصل إلى الواقع المجهول.

ثالثها: أن الأمر بالاحتياط بهذا النحو - على تقدير تسليم نفسيته - يكون عباديا لا يسقط أمره إلا بالإتيان بالفعل متقربا به إليه تعالى، مع أن المقصود تجريده عن قصد التقرب، وأن المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيفما اتفق كتطهير اللباس للصلاة ودفن الميت، فيكون الأمر به توصليا؛ لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعي إلى التشريع ولو لم يأت به عن داع إلهي، فالإتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الأمر المحتمل أم عن الأمر بالاحتياط هو المطلوب للشارع، فلا محالة يتمحض الأمر به في التوصلية، فلا يلزم قصد التقرب به مع أن مفروض كلام الشيخ «قدس سره» التقرب بالأمر بالاحتياط كما عرفت.

والحاصل: أن التقرب بالأمر بالاحتياط يتوقف على كونه مولويا نفسيا عباديا مع وضوح أن الأمر به ليس كذلك لأنه إرشادي فكيف يتقرب به؟

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

«حينئذ» أي: كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نية التقرب، وهذا هو المراد بقوله: «بهذا المعنى». وضمير «فيها» راجع على العبادات. وضمير «حسنه» راجع على الاحتياط.

المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة.

فيه: مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بدهاءة (1):

أنه ليس باحتياط حقيقة؛ بل (2) هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً (3) نفسياً عبادياً و العقل (4) لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، و النقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم (5)؛ لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما

=====

(1) تعليل لعدم مساعدة دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازي لوضوح: أن الإتيان بالمأمور به العبادي مجرداً عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعاً، وليس امثالاً لأمره أصلاً؛ بل هو أجنبي عنه بالمرّة كما عرفت توضيحه.

(2) هذا إشارة إلى مغايرة الاحتياط - بالمعنى الذي ذكره الشيخ - موضوعاً للاحتياط الذي هو مدلول الأخبار، وقد تقدم توضيح المغايرة بقوله: «و أما موضوعاً...» الخ.

و ضمير «هو» راجع على قوله: «الفعل المطابق للعبادة»، و هو الاحتياط الذي ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره».

يعني: الاحتياط - بمعنى الفعل المطابق للعبادة - شيء «لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً».

(3) هذا إشارة إلى الوجه الأول من وجوه المغايرة بين الاحتياطين حكماً، و «نفسياً» إشارة إلى الوجه الثاني منها، و «عبادياً»، إلى الثالث منها، و قد تقدمت هذه الوجوه.

(4) الواو للحال، يعني: و الحال أن العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط لا بحسن ما ذكره الشيخ «قدس سره» لمعنى الاحتياط، الذي عرفت: أنه لو دل عليه دليل لم يكن إلا مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، كما أن الشرع أيضاً لا يرشد إلا إلى حسن الاحتياط لا إلى حسن هذا المعنى الذي جعله الشيخ «قدس سره» لمعنى الاحتياط؛ لأنه أجنبي عما يحكم بحسنه العقل و يرشد إليه النقل.

و بالجملة: فالأمر في مثل - «خذ بالحائطة لدينك»، و «عليكم بالاحتياط و نحوهما - أمر إرشادي، و متعلقه هو الاحتياط الذي يحكم به العقل المنوط بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في تحصيل الغرض؛ لا المجرد عن نية التقرب فيما يحتمل عباديته، فالمأمور به هو معناه الحقيقي لا الصوري الذي يصح سلب عنوان الاحتياط عنه حقيقة، فإنه بهذا المعنى ليس حسناً عقلاً، و لا مما يرشد إليه الشرع.

(5) استدراك على قوله: «لعدم مساعدة دليل».

و غرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازي لا وجه له إلا إذا ألجأتنا دلالة

كان محييص عن دلالاته (1) اقتضاء، على أن المراد به ذلك المعنى بناء (2) على عدم إمكانه (3) فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه (4) التزام بالإشكال، وعدم جريانه فيها، الاقتضاء إلى ذلك، كما ألبأتنا في مثل قوله تعالى: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ

=====

إلى حملة على المجاز في الحذف بتقدير «الأهل»، فإنه إذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة كقضاء الصلوات لمجرد خلل موهوم فيها، ولم يمكن إرادة معناه الحقيقي لعدم إحراز الأمر حسب الفرض حتى يقصده ويتصف الفعل بكونه عباديا، فإنه لا بد حينئذ: من تجريد الفعل عن نية التقرب، والإتيان به كذلك امتثالا لأمر الشارع بالاحتياط وارتكاب هذا المعنى المجازي مما لا بد منه صونا لكلام الحكيم عن اللغو: إذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القربة لم يمكن الاحتياط فيه، فلا بد من تعلق الأمر الاحتياطي بما عدا القربة من الأجزاء والشرائط.

والحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العبادة، ولا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازي.

(1) يعني: دلالة الدليل على الترغيب، وضمير «به» راجع على الاحتياط، و«ذاك المعنى» يعني: المجازي.

(2) قيد لقوله: «أن المراد به ذلك المعنى».

و غرضه: أن الالتزام بالمعنى المجازي - لورود أمر بالاحتياط في العبادة - لدلالة الاقتضاء إنما هو إذا تعذر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقي، كما هو كذلك بناء على عدّ قصد القربة من الأجزاء، والشرائط. و أما بناء على كونه من كفيات الإطاعة: فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة أمكن حملة على معناه الحقيقي؛ لعدم كون القربة في عداد سائر الشرائط كما سيظهر.

(4) مبتدأ مؤخر، وخبره قوله المتقدم: «فيه مضافا». و الجملة بأجمعها خبر لقوله:

(3) أي: إمكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي.

«و ما قيل».

و ضمير «أنه» راجع على «ما قيل». وقوله: «و عدم» عطف على الإشكال و تفسير له.

و هذا هو الإيراد الثاني على كلام الشيخ «قدس سره» و هو المقصود الأصلي في مقام الاعتراض عليه.

توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربة - تسليم لإشكال جريان الاحتياط؛ وذلك لأن تجريده عن



و هو (1) كما ترى.

قلت (2): لا- يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة.

=====

و الالتزام بأنه بمعناه الحقيقي لا يجري في العبادة حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(1) أي: و الحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما لا يمكن المصير إليه، كيف و هو مورد فتوى المشهور؟ فلا بد لحل الإشكال من التماس وجه آخر و هو ما اختاره المصنف «قدس سره».

(2) هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادة، و هذا الجواب هو مختار المصنف، و هو تزييف للمبنى الذي أسس عليه هذا الإشكال، فيقال في توضيح هذا الجواب: إن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شرطا في اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العبادة في مثل: «صل» بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو دخيل في الأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد؛ لما ذكره المصنف في مبحث التعبدية و التوصلي من عدم كون قصد القربة دخيلا في الأمور به على نحو دخل مثل الاستقبال و الستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض و الحاكم باعتباره و لزومه هو العقل، فمتعلق الطلب في مثل: «صل»، و «احتط» هو ذات الفعل، و القصد المزبور خارج عن ماهية الأمور به، و لا يلزم الدور إذ لم يكن قصد الأمر المتأخر عن الأمر دخيلا- في المتعلق على نحو سائر الأجزاء و الشرائط؛ بل هو من كفيات الإطاعة التي هي في رتبة تالية للأمر، و به يصير الاحتياط في العبادة ممكنا؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومه بداعي أمرها المعلوم بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعي للمكلف و المحرك له نحو الإتيان بالصلاة لا داع آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي المكلف بالصلاة الاحتياطية بداعي الأمر المحتمل، و حينئذ: فلو كانت مأمورا بها واقعا لكانت مقربة.

و بالجملة: أنه يمكن دفع إشكال الاحتياط في العبادة على وجه لا يلزم المحذور، و هو أن اعتبار القربة - في جميع العبادات - ليس شرعيا بل هو عقلي، و العقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزميا كان أو احتماليا، فحينئذ: يتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ (1) لعدم التمكن من قصد القربة فيها.

وقد عرفت: أنه (2) فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها (3) عقلا- لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه، وعليه (4): كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة (5): التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله، غاية الأمر: أنه لا بد أن يؤتى به (6) على نحو لو كان (7) مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه (8) محبوبا له تعالى، فيقع (9) حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لقوله: «مما» - المراد به الشروط - بيان ل «الشروط». و ضمير «بها» راجع على الموصول في «مما» باعتبار الشروط. و ضمير «جريانه» راجع على الاحتياط. و ضمير «بها» في «المتعلق بها» راجع على العبادة.

=====

(1) أي: فيشكل جريان الاحتياط حين كون القربة مثل سائر الشروط المعتبرة في العبادة كالطهارة والاستقبال في الصلاة كما هو مبنى التخيل المذكور.

(2) أي: التخيل الذي صار منشأ للإشكال المتقدم فاسد؛ لما تقدم من امتناع أخذ الأمر في المتعلق شرعا؛ بل المتعلق ذات العبادة.

(3) هذا الضمير و ضمير «فيها» راجع على العبادة. و ضمير «بدونه» راجع على قصد القربة.

(4) أي: و بناء على أن اعتبار قصد القربة عقلي؛ كان جريان الاحتياط في العبادة بمكان من الإمكان. كان الأولى تأنيث ضمير «فيه» لرجوعه إلى العبادة التي هي ظرف الاحتياط؛ إلا أن يرجع إلى العمل العبادي.

(5) تعليل ل «كان جريان الاحتياط».

(6) يعني: بما احتمل وجوبه.

(7) اسم كان ضمير راجع على «ما احتمل وجوبه». و الضمائر المذكورة من قوله:

«ما احتمل وجوبه» إلى قوله: «فيقع الأمر به» كلها راجعة على «ما احتمل وجوبه».

(8) أي: كون الفعل المحتمل وجوبه محبوبا له تعالى. و هذا إشارة إلى عدم انحصار نية القربة في الأمر؛ بل مطلق إضافته إليه تعالى - كقصد المحبوبة - من القربة المطلوبة في العبادة.

(9) أي: فيقع الفعل المحتمل وجوبه حين الإتيان به بالنحو المذكور، أعني: «أنه لو كان مأمورا به لكان مقربا» امتثالا له تعالى على تقدير الأمر به، و انقيادا له «عزّ و جل» على تقدير عدمه.

لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه «تبارك و تعالى»، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد (1).

وقد انقذ بذلك (2): أنه لا حاجة في جريانه في العبادة إلى تعلق أمر بها؛ بل لو

=====

(1) الذي هو في حكم الإطاعة الحقيقية، ثم إن هذا وما قبله مفسر لقوله «على كل حال».

(2) يعني: وقد ظهر مما ذكرنا - من عدم دخل قصد القرية في المتعلق، وإنما هو دخيل عقلا في حصول غرض المولى من الأمر - أنه لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى تعلق أمر بها حتى يقصد؛ «كأن يقول المولى: «احتط في العبادة لمجرد خلل موهوم فيها»، فيكفي في جريان الاحتياط فيها نفس الأمر المحتمل، يعني: أن احتمال بقاء الأمر بالصلاة كاف في مشروعية الاحتياط وقضائها؛ بل لو علم تعلق أمر بها لم يكن من الاحتياط في شيء؛ بل كان إطاعة حقيقية، لتقوم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، ويكون ذلك الأمر تكليفا نفسيا وجوبيا أو استحبابيا؛ كما تقدم الكلام فيه.

والحاصل: أن قوام الاحتياط والإتيان بالفعل بجراء مطلوبيته و موافقته للأمر الواقعي المحتمل، فإذا ورد أمر من الشارع بفعل مشكوك المطلوبية - بهذا العنوان - لم يكن الإتيان به احتياطاً؛ بل كان إطاعة جزئية لأمر معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على «عنوان محتمل المطلوبية».

وحاصله: أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجبا عباديا و مباحا، فأخبار «من بلغ» تصلح لإثبات استحباب نفس العمل الذي قام على استحبابه خبر ضعيف، كالدعاء عند رؤية الهلال، فإن الرواية الفاقدة لشرائط الحجية وإن لم تصلح لإثبات استحبابه؛ إلا إنه يتحقق - بهذا الخبر الضعيف - موضوع أخبار «من بلغ» وهو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركة هذه الأخبار المعتبرة، وبعد العلم بالأمر المستفاد منها يجري الاحتياط في العبادة.

ص: 258

فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء (1)؛ بل كسائر ما علم (2) وجوبه أو استحبابه منها (3) كما لا يخفى.

=====

هذا ما استظهره الشيخ «قدس سره»؛ ولكن المصنف أورد عليه: بأنه مع تسليم دلالة أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذي ورد الثواب عليه في خبر ضعيف لم يكن الإتيان بذلك الفعل بداعي أمره المستفاد من هذه الأخبار من الاحتياط أصلاً، بل هو من الإطاعة الحقيقية، لفرض العلم بالأمر حينئذ دون احتمال المقوم للاحتياط.

وبما ذكرناه: ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسألة الاحتياط في العبادة، وأن إشكال الاحتياط في العبادة كما يمكن حله بالتصرف في معنى الاحتياط وإرادة معنى مجازي منه - كما عليه الشيخ - كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوي المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه رواية ضعيفة أم لا؟

(1) لتقوم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعي.

(2) المراد به: الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، وليس من الاحتياط في شيء بل من الإطاعة الحقيقية؛ كالصلوات اليومية وغيرها من الواجبات المعلوم.

(3) أي: من العبادات. هذا إشارة إلى وجه خامس لدفع إشكال الاحتياط في العبادة،

وحاصل هذا الوجه: أن مشكوك العبادية وإن لم يمكن الإتيان به بقصد القربة من جهة أنه لم يحرز تعلق الأمر به؛ لكن يمكن الإتيان به بقصد القربة بملاحظة الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ»، فقد ورد في مستفيض الأحاديث: أن «من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن كما بلغه»، فلو قام خبر ضعيف على استحباب الأذان لصلاة مستحبة مثلاً صح الاحتياط بإتيان الأذان لها بقصد القربة لوجود الأمر العام المستفاد من أخبار «من بلغ»؛ لكن هذا الوجه أيضاً مخدوش بوجهين:

أحدهما: أن هذا لا يدفع الإشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة وإنما يختص بما ورد فيه أمر ولو بخبر ضعيف.

ثانيهما: أن موافقة هذا الأمر الاستحبابي يجعل المأتي به طاعة جزئية، ويخرج عن المتنازع فيه الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب أو الاستحباب؛ كصلاة الليل والنوافل المرتبة وغسل الجمعة، وكثير من المستحبات التي هي من ضروريات المذهب بل الدين، ويقصد ذلك الأمر الاستحبابي المعلوم.

فظهر (1): أنه لو قيل (2) بدلالة أخبار «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان (3) يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه. خبر ضعيف؛ بل كان (4) عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه لا يقال (5): هذا لو قيل بدلالته على استحباب نفس العمل الذي بلغ

=====

(1) متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى العلم بالأمر؛ بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلا.

(2) القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره». وقد تقدم كلامه سابقا.

(3) جواب «لو قيل» ورد له.

توضيح الرد: أنه إذا تعلق الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» بعمل كالدعاء عند رؤية الهلال، كان العمل مأمورا به جزما، فيكون الإتيان به إطاعة حقيقية لقصد امتثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذ من باب الاحتياط المتقوم بداعي احتمال تعلق الأمر به واقعا؛ بل هو إطاعة علمية تفصيلية. فالأخبار الكثيرة الدالة على ترتب الثواب على العمل الذي دل خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه على تقدير دلالتها على الاستحباب لا تجدي في دفع إشكال جريان الاحتياط في العبادة عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب؛ لصيرورة العمل بسبب تلك الأخبار مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية لا احتياطية.

و المتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، و هو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث، و لا يستفاد من تلك الأخبار استحباب العمل الذي شك في استحبابه من غير ناحية الخبر الضعيف.

(4) اسم كان ضمير راجع على الموصول في «ما دل» المراد به العمل الذي دل الدليل على استحبابه؛ كزيارة المعصومين «عليهم السلام».

(5) هذا إشكال على ما أفاده المصنف «قدس سره» من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجديا في إمكان الاحتياط في العبادة؛ بل يكون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجديا في إمكان الاحتياط في العبادة، فيكون هذا جوابا سادسا عن إشكال الاحتياط في العبادة.

تقريبه: يتوقف على مقدمة وهي: أن في أخبار «من بلغ» احتمالين:

الأول: أن يكون المستفاد منها هو استحباب العمل الذي قام خبر ضعيف على

عليه الثواب بعنوانه (1)، و أما لو دل (2) على استحبابه لا بهذا العنوان (3)؛ بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأمر (4) الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي

=====

الثاني: أن يكون المستفاد منها استحباب عمل لا بعنوانه الأولي؛ بل بعنوان كون العمل محتمل الثواب كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار مثل: «فعمله طلبا لقول النبي «صلى الله عليه وآله...»»، أو «التماس ذلك الثواب».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال على الاستدلال بأخبار «من بلغ» على الاحتياط في العبادة الذي هو مورد للبحث في المقام إنما يتم على الاحتمال الأول، فيصح أن يقال في تقريب الإشكال: إن أخبار «من بلغ» لا تجدي في جريان الاحتياط في العبادة؛ لأن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» إنما هو كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية. و من المعلوم: أنه لا ربط له حينئذ بالاحتياط المحرز للواقع.

و أما إذا كان المستفاد من تلك الأخبار أمرا بما هو محتمل الواقع - كنفس أوامر الاحتياط بناء على مولويته - كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، كان كافيا في إمكان التقرب بالعبادة المشكوكة لصيرورته مستحبا شرعيا؛ لأنه - على هذا التقدير - يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسيا يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحبا شرعا، ويرشد إلى هذا المعنى قوله «عليه السلام» في بعض تلك الأخبار:

«التماس ذلك الثواب»، أو «طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» حيث إن ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالإتيان به بداعي احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحبا - كما هو مقتضى الاحتمال الأول - حتى يقال: إن الإتيان به إطاعة حقيقية؛ بل هو مع الإتيان به برجاء محبوبيته فتعلق الأمر النفسي بالعمل برجاء الأمر به، فيقصد ذلك الأمر ويتحقق مشروعيته الاحتياط في العبادة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

استحبابه بعنوانه الأولي كعنوان زيارة المعصوم «عليه السلام».

(1) يعني: بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(2) هذا تقدم توضيحه بقولنا: «و أما إذا كان المستفاد...» إلخ.

(3) أي: لا بعنوانه الأولي بل بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(4) في استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوانه الأولي؛ بناء على مولوية الأمر

فإنه يقال (1): إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط و مجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه (2) آنفا.

ثم (3) إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

=====

(1) جواب عن قوله: «لا يقال». وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «إن الأمر بعنوان الاحتياط». و توضيحه: أن أوامر الاحتياط - على تقدير مولويتها - توصلية؛ إذ لا دليل على تعبديتها، فتسقط بمجرد موافقتها، و لا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الأوامر العبادية.

وعليه: فالأمر التوصلي كالأمر الإرشادي لا يصح قصد القربة مع وضوح اعتباره في العبادة. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان عباديا...» الخ.

و حاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية، للزوم الدور، ضرورة: أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، و الأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به؛ لكون الأمر عارضا عليه، و العارض يستدعي تقدم المعروض عليه، فالأمر يستدعي تقدم الاحتياط عليه، فالنتيجة: أن الاحتياط يتوقف على نفسه، و هو الدور.

(2) يعني إلى عدم كونه مصححا للاحتياط؛ لاستلزامه الدور، و مراده بقوله: «آنفا» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه حيث قال: بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

## مفاد أخبار من بلغ

(3) بعد أن ناقش المصنف «قدس سره» في الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الأمر المولوي بالاحتياط، تطرق إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الأخبار في أنفسها من الوجوه و الاحتمالات.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في احتمالات هذه الأخبار.

المقام الثاني: في الأقوال فيها.

و أما احتمالات هذه الأخبار فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكما أصوليا، و هو حجية الأخبار الضعيفة الدالة على استحباب بعض الأفعال من باب «التسامح في أدلة السنن»، فإذا دل خبر ضعيف السند على استحباب بعض الأعمال كأعمال يوم النيروز، و ترتب الثواب عليها كان ذلك الخبر الضعيف - ببركة هذه الأخبار - حجة، و صح الحكم بمضمونه نظرا إلى حجية سنده.

الثاني: أن يكون مفادها حكما فقهيًا، و هو استحباب العمل الذي بلغ الثواب عليه، بمعنى: أنه إذا بلغ في رواية ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذلك العمل، مع قطع النظر عن سندها.

ثم هذا الاحتمال الثاني فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي - أعني: الاستحباب - هو العمل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي - و هو كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم وجهة تقييدية لترتب الثواب عليه؛ بل يكون بلوغ الثواب جهة تعليلية له، فإذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه الأولي مستحبا من المستحبات، فالمستحب هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم، وجهة تقييدية لترتبه عليه، فالمستحب حينئذ: هو العمل المأتي به برجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقا بنفس العمل، و لذا يكون العمل بنفسه مستحبا.

و على الثاني: يكون متعلقا بالاحتياط، و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوي دون نفس العمل، فموضوع الاستحباب على الأول: هو نفس العمل.

و على الثاني: هو الاحتياط.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و أما المقام الثاني - و هو الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» - فثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، و هو ظاهر المشهور، حيث يظهر من فتاواهم باستحباب بعض الأعمال بمجرد ورود خبر ضعيف دال على ترتب الثواب عليه.

الثاني: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب، كما هو



صحیحة (1) هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال:

«من بلغه عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له؛ وإن كان رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله» (1) ظاهرة (2) في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه «صلى الله عليه وآله وسلم» أنه مختار المصنف «قدس سره»، حيث استظهر من صحیحة هشام المذكورة في المتن الاحتمال الثاني، نظراً إلى ظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل؛ لا- العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب. وأن المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي؛ لا بعنوان كونه مما بلغ عليه الثواب.

=====

الثالث: أن يكون مفادها هو استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب؛ كما استظهره الشيخ الأنصاري «قدس سره» من صحیحة هشام و نحوه، فالمستفاد منها عند الشيخ «قدس سره»: هو استحباب الاحتياط.

وعليه: فالمصنف والشيخ «قدس سره» متفقان على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حكم فرعي وهو الاستحباب؛ لا الأصولي وهو حجية الخبر الضعيف في المستحبات، ومختلفان في متعلقه، أعني: المستحب، فاستظهر الشيخ «قدس سره»: أنه هو العمل بعنوان الرجاء والانتقيا؛ بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، والمصنف: أنه ذات العمل، وأن الرجاء والانتقيا خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، وإنما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، ومن المعلوم: أن الداعي ليس داخلاً في متعلق الطلب.

(1) بيان لقوله: «لا يبعد»، واستظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولي.

(2) خبر لقوله: «فإن صحیحة هشام...» الخ والضمير في «بلغه» راجع على الموصول في قوله: «من بلغه» المراد به العامل، وضمير «عنه» راجع على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم». وضمير «أنه ذو ثواب» راجع على العمل، وجملة فاعل «بلغه».

ووجه الظهور: أن هذه الصحیحة تدل على ترتب الثواب الموعود الوارد في خبر ضعيف على نفس العمل؛ لا يستحقه العبد بحكم العقل إلا بكونه مطيعاً، ولا إطاعة إلا مع تعلق الأمر بالمأتي به.

وعليه: فالإخبار بالثواب على نفس العمل إخبار عن تعلق الأمر المولوي بذلك العمل، وهو معنى الاستحباب.

ص: 264

ذو ثواب، و كون (1) العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به، و بعنوان الاحتياط، بداهة: أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان.

=====

(1) هذا إشارة إلى ما استفاده الشيخ «قدس سره» من أخبار «من بلغ»، فإنه «قدس سره» بعد أن استظهر استحباب العمل - الذي دل خبر ضعيف على استحبابه - من هذه الأخبار أورد على نفسه بوجوه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، و قوى أولها - و هو ثبوت الأجر لا يثبت الاستحباب - ثم قال: «و أما الإيراد الأول: فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه؛ لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي على العمل، و يؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و التماس الثواب الموعود، و من المعلوم: أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 58».

و حاصل الكلام: أنه قد اختلف المصنف و الشيخ «قدس سرهما» في مفاد أخبار «من بلغ».

قال المصنف: إن مفادها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي، و قال الشيخ «قدس سره»: إن مفادها هو استحباب الاحتياط أي: استحباب العمل بعنوانه الثانوي، و هو رجاء بلوغ الثواب و الانقياد.

و قد استدلل المصنف «قدس سره» بإطلاق صحيحة هشام بن سالم، و هو قوله: «عليه السلام»: «فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم» لم يقله»، فإطلاق قوله: «فعمله، كان أجر ذلك له» يقتضي استحباب نفس العمل، و ترتب الثواب على ذات العمل بعنوانه الأولي؛ إذ لو كان الثواب مترتبا على العمل بعنوان الاحتياط و الرجاء لكان اللازم تقييده بعنوان الاحتياط و بلوغ الثواب أي: فيقول: «فعمله احتياطا و برجاء بلوغ الثواب و الانقياد كان أجر ذلك له». فظاهر الإطلاق هو:

استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي.

و أما دليل الشيخ على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» هو استحباب الاحتياط فهو وجهان:

أحدهما: أن الظاهر من هذه الأخبار: هو كون العمل متفرعا على البلوغ، و كونه الداعي على العمل، بمعنى: أن المستحب هو العمل المأتي به بداعي البلوغ، فالثواب

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» كما قيد به (1) يكون على العمل المأتي به بعنوان الاحتياط لا على نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو.

=====

ثم قال: ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» و التماس الثواب الموعود.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الوجه بقوله: «و كون العمل متفرعا على البلوغ»، و حاصله: أن تفرع العمل على البلوغ و كون البلوغ هو الداعي إليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتبا عليه فيما إذا أتى به برجاء كونه مطلوباً، و بعنوان الاحتياط، فإن الداعي إلى الفعل مما لا يوجب وجهاً و عنواناً للفعل حتى يجب أن يكون الإتيان به بذلك الوجه و العنوان؛ بل يكون الثواب مترتبا على نفس العمل بعنوانه الأولي.

و ثانيهما: أن إتيان العمل في بعض الأخبار إنما هو مقيد بكونه بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو التماساً للثواب الموعود، و ظاهر التقييد هو الاحتياط، فيقيد به إطلاق بعض الأخبار بمقتضى حمل المطلق على المقيد.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بقوله: «و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»».

و حاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني: أن تقييد العمل في بعض الأخبار - كخبر محمد بن مروان - بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو بالتماس الثواب الموعود غير مربوط بصحيفة هشام أصلاً؛ إذ الثواب فيها مترتب على نفس العمل، فلا وجه لتقييدها به؛ بل لو أتى بالعمل طلباً لقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو التماساً للثواب الموعود لترتب الثواب على نفس العمل بمقتضى الصحة.

فالمتحصل: أن الثواب رتب في الصحة على نفس العمل بعنوانه الأولي لخلوها عن قيد طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقوله «عليه السلام» فيها: «فعمله كان أجر ذلك له...» الخ. نظير قوله: «من سرح لحيته»، يعني: وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله: «من سرح لحيته» في ترتب الثواب على نفس العمل، و هو تسريح اللحية بما هو هو؛ لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «في بعض الأخبار».

و المراد ببعض الأخبار هو: خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله «عليه السلام» «قال:

«من بلغه عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله»<sup>(1)</sup>. فالثواب - حسب ظاهر هذا الخبر - مترتب على العمل المأتي به بداعي الوصول إلى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيفما وقع، بل العمل المأتي به رجاء الأجر، فلم يثبت استحباب نفس العمل كما يدعيه المصنف؛ بل الثابت استحباب الاحتياط كما يقول به الشيخ، فهذا يكون دليلاً للشيخ «قدس سره».

وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى ردّه بقوله: «إلا إن الثواب في الصحيحة».

وحاصل الرد: أن الثواب الموعود وإن ترتب في خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لكنه رتب في الصحيحة على نفس العمل بعنوانه الأولي؛ لخلوها عن قيد طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فلا يجب تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

ولذا قال: «ولا موجب لتقييدها به»، يعني: ولا موجب لتقييد الصحيحة ببعض الأخبار.

وغيره من هذا الكلام: هو دفع توهم.

وحاصل التوهم: أن الصحيحة وإن كانت مطلقة؛ لكنه لا بد من تقييد إطلاقها بمدلول خبر محمد بن مروان.

بيان ذلك: أن الصحيحة ظاهرة في ترتب الثواب على العمل الذي ورد الثواب عليه في الخبر الضعيف، سواء أتى به بداعي ذلك الثواب أم لا. وخبر محمد بن مروان ظاهر في ترتب الثواب على خصوص العمل المأتي به بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ لا مطلق العمل كيفما وقع.

ومن المعلوم: أنه لا بد من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذي تضمنه المقيد نفس ما دل عليه الخطاب المطلق، فلا بد من تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

هذا وقد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «ولا موجب لتقييدها به» و توضيحه: أن الصحيحة والخبر وإن اختلفا إطلاقاً وتقييداً؛ إلا إنه لا وجه للتقييد؛ لعدم وجود ضابطه، وهو التنافي بين المطلق والمقيد؛ بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأن يكونا مختلفين في النفي والإثبات؛ كأن يقول: «إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فلا تعتق رقبة»

ص: 267

في بعض الأخبار، وإن كان انقيادا؛ إلا إن الثواب في الصحيحة إنما ترتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما؛ بل لو أتى به كذلك (1) أو التماسا (2) للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر (3)، لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل؛ لا بما هو احتياط و انقياد (4)،...

=====

كافرة»، أو كانا مثبتين مع إحراز أن المطلوب منهما صرف الوجود كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة»، حيث إنهما يتعارضان في عتق الكافرة، لاقتضاء دليل المطلق الأجزاء، واقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبة المؤمنة، وعدم أجزاء عتق غيرها، و من المعلوم: أنه لا تنافي هنا بين الصحيحة و بين ما يشتمل على الالتماس و الطلب، حيث إن «البلوغ» ليس قييدا للموضوع حتى يتحقق التنافي، وإنما هو داع إلى إيجاد العمل في الخارج، و الداعي لا يكون قييدا لمتعلق الخطاب.

قوله: «لعدم المنافاة بينهما» تعليل لقوله: «و لا موجب» و ضمير بينهما راجع على الصحيحة و بعض الأخبار.

قوله: «بل» إضراب على قوله: «و لا موجب لتقييدها به».

و حاصله: أن طلب قول النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» و نحوه - مضافا إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب - لا يصلح قصده أيضا لترتب الثواب عليه، و يكون لغوا. و ضمير «به» راجع على العمل.

(1) يعني: بداعي طلب قوله النبي «صلى الله عليه و آله و سلم».

(2) عطف على «كذلك».

(3) أي: بعض الأخبار كما عرفت، و هو خبر ابن مروان.

(4) أي: لا- بما هو احتياط و انقياد حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله: «و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان»، و ذلك لأن ما دل على أن الثواب على نفس العمل كاشف عن ذلك، و قصد الانقياد لا يوجب انقلاب الثواب عما هو عليه إلى غيره، فإن الانقياد إنما ترتب على الواقع لا على القصد المتعلق به، فإن الإنسان سواء صلى بعنوان أنها واجبة، أو صلى بعنوان الانقياد أتاها ثواب الصلاة لا ثواب الانقياد.

نعم؛ فيما لم يكن هناك واقع مجعول عليه الثواب لا محالة يكون الثواب للانقياد.

و حال الثواب في ذلك حال العقاب في المعصية، فإنه لو عصى تجريا عوقب للمعصية لا للتجري.

فيكشف (1) عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه (2) وزان «من سرح لحيته»، أو «من صلى أو صام فله كذا»، ولعله (3) لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل (4).

=====

نعم لو تجرّى بغير المعصية الحقيقية ظنا منه أنها معصية كان العقاب للتجري على القول به.

(1) يعني: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوية ذات العمل بعنوانه الأولي لا بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبا شرعيا بالعنوان الأولي كسائر المستحبات الشرعية؛ كالصلاة والصوم المندوبين، والإتيان به إطاعة حقيقية لأمر مولوي.

(2) يعني: وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله: «من سرح» في ترتب الثواب على نفس العمل وهو تسريح اللحية بما هو هو لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

(3) الضمير للشأن، يعني: لعله لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل و ترتب الأجر و الثواب عليه بعنوانه الأولي لا بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثير من الأفعال التي قامت الأخبار الضعاف على استحبابها.

(4) لعله إشارة إلى احتمال أن يكون نظر المشهور في استحباب نفس العمل من حيث هو - إلى أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حجية الخبر الضعيف في المستحبات، فتخصص عموم أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ مفادها حينئذ هو: اعتبار الخبر الضعيف في المندوبات، وعدم اعتبار شرائط الحجية فيها، وهذا هو المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن. هذا ما يرجع إلى توضيح المتن. وتركنا تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو: بيان الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات و الجواب عنه.

ولكن قبل توضيح الإشكال و الجواب عنه ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا في كل شبهة. أما

حسنه عقلا: فلكونه محرزا عمليا للواقع، و موجبا للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة أو استيفاء المصلحة كذلك.

و أما رجحانه شرعا: فلا مكان استفادته من بعض الأخبار كقوله «عليه السلام» في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، فالمستفاد من بعض الأخبار: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في محتمل الوجوب، وبالترك في محتمل الحرمة.

ثانيهما: أنه لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريرية؛ وذلك لأنه انقياد للمولى. هذا تمام الكلام في الأمرين.

2 - أما توضيح إشكال الاحتياط في العبادات: فيتوقف على مقدمة وهي بيان أمور ثلاثة:

الثاني: أن قصد القربة عبارة عن قصد امتثال الأمر، فلا يمكن بدون إحراز الأمر و العلم به.

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة؛ بل قصد القربة يكون مقوما لعبادة العبادة، و هو الفارق بين الواجب التوصللي و التعبدي، حيث إن الأمر في الأول يسقط بإتيانه كيفما وقع، بخلاف الثاني فلا يسقط الأمر إلا بإتيانه بقصد امتثال الأمر.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعا في تحقق قصد القربة، فلا بد من العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط في العبادة عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادات أصلا؛ لعدم إحراز تعلق الأمر به.

وعليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلا ولا إجمالا، و معه لا يتمشى منه قصد القربة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال.

و أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

3 - الجواب الأول: ما أشار إليه بقوله: «و حسن الاحتياط عقلا».

و حكم الشرع، و هي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هو:

أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلزم الأمر المولوي بالاحتياط شرعا، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب احتياطاً بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط.

وقد أجاب المصنف عن هذا الجواب بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي في رفع الإشكال».

توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة: وهي أن حكم العقل تارة: يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام؛ كحسن الانقياد و الإطاعة. و أخرى: يكون واقعا في سلسلة علل الأحكام و ملاكاتها؛ نظير قبح الظلم و حسن رد الوديعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط شرعا من قاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة: أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها. و أما الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع - على تقدير تسليمها - فهي فيما إذا كان حكم العقل واقعا في سلسلة عللها، فحسن الاحتياط عقلا في المقام ليس من موارد تلك القاعدة.

و عليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر الشرعي و في طوله.

و من المعلوم: أن حسن الاحتياط لا يلزم الأمر المولوي بالإطاعة؛ لأن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون إرشاديا و الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «بداهة توفقه...» الخ. و حاصله: لزوم الدور بتقريب: أن الحسن عارض على الاحتياط و الاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدما على الحسن تقدم المعروض على العارض، ثم الاحتياط متأخر عن الأمر؛ إذ لو لا الأمر لما كان الاحتياط احتياطاً، فكيف يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه؟ و هذا دور واضح.

4 - الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادات: ما أشار إليه بقوله: «و قد انقذ بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه».

و توضيح هذا الجواب: أنه يمكن إحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب



عليه على ما هو المستفاد من بعض الأخبار، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإن على تعلق الأمر به وهو المطلوب، فيؤتى بالعبادة حينئذ بقصد هذا الأمر.

و حاصل الجواب: أنه لا- ينفع في رفع الإشكال المتقدم كشف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه، كما لا- ينفع في رفعه الجواب المتقدم الذي أشار إليه بقوله: «و حسن الاحتياط عقلا»؛ إذ تعلق الأمر بالاحتياط، سواء كان بنحو اللم لقاعدة الملازمة كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن؛ لترتب الثواب على الاحتياط كما في الجواب الثاني فرع إمكان الاحتياط. وقد عرفت عدم إمكانه في الجواب الأول لمحذور الدور.

و كيف كان؛ فلا يصح استكشاف الأمر بالاحتياط لا بنحو اللم ولا بالبرهان الإني، و لازم ذلك: عدم صحة الاحتياط في العبادات لأجل عدم الأمر.

5- الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات: ما أشار إليه بقوله: «و ما قيل دفعه...» الخ. و حاصل هذا الوجه هو: تصحيح الاحتياط في العبادات بتقريب: أن مدلول الأمر في قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعناه الحقيقي أعني: الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القرية؛ حتى يتوجه عليه محذور الدور؛ بل بمعناه المجازي أعني: الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا عدا نية القرية، فإن الاحتياط بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

و أما وجه عدم لزوم الدور: فإنه إنما يلزم إذا أريد بالاحتياط معناه الحقيقي، دون معناه المجازي. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح هذا الجواب الثالث.

6- و للمصنف «قدس سره» على هذا الجواب إيرادان:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافا». و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه التزام بالإشكال».

و أما توضيح الإيراد الأول: فلأنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط في معناه الحقيقي و حمله على معناه المجازي؛ إذ لا دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى المجازي؛ بل الاحتياط بهذا المعنى ليس باحتياط حقيقة.

ص: 272

الحقيقي في العبادة، وهذا تسليم بالإشكال وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادات.

7 - الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادات: هو ما أشار إليه بقوله:

«قلت: لا يخفى»، وهذا الجواب هو تصحيح الاحتياط في العبادات على ما هو مبنى المصنف «قدس سره».

فيقال في توضيح هذا الجواب: إن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بالقربة، كتعلقه بغيرها مما هو دخيل في الأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه؛ لكن هذا التخيل فاسد لما ذكره المصنف «قدس سره»، في مبحث التعبدية والتوصلي من عدم قصد القربة دخيلاً في الأمور به، على نحو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل، فلا يلزم الدور لعدم دخل قصد الأمر المتأخر عن الأمر في متعلق الأمر على نحو سائر الأجزاء والشرائط، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة تفصيلاً بقصد أمرها المعلوم؛ كذلك يأتي بالصلاة الاحتياطية بقصد أمرها المحتمل، وحينئذ: فلو كانت مأموراً بها واقعا لكانت مقربة.

فالمتحصل: أن اعتبار قصد القربة في جميع العبادات يكون عقلياً لا شرعياً، والإشكال مبني على اعتبار قصد القربة شرعاً لا عقلاً، والعقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزئياً كان أم احتمالياً، فحينئذ: يتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

فالتخيل الذي صار منشأ للإشكال في العبادة فاسد.

8 - الجواب الخامس عن إشكال الاحتياط في العبادة: هو أخبار «من بلغ».

و حاصل هذا الوجه: أن مشكوك العبادة وإن لم يكن الإتيان به بقصد القربة من جهة عدم إحراز تعلق الأمر به؛ لكن يمكن الإتيان به بقصد القربة بملاحظة الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ»، فقد ورد في مستفيض الأحاديث: «أن من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن كما بلغه»، فلو قام خبر ضعيف على استحباب عمل كاستحباب الأذان لصلاة مستحبة مثلاً، صح الاحتياط بإتيان الأذان لها بقصد القربة؛ لوجود الأمر العام المستفاد من أخبار «من بلغ».

ولكن هذا الوجه مخدوش بوجهين:

أحدهما: أن هذا الوجه لا ينفع في دفع الإشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة، وإنما يختص بما ورد فيه أمر ولو خبر ضعيف.

وثانيهما: أن موافقة هذا الأمر الاستجابي يجعل المأتي به طاعته جرمية، ويخرج عن محل النزاع الذي هو الاحتياط في محتمل الوجوب.

فالمتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، وهو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث؛ إذ لا يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط في محتمل الوجوب.

9- لا يقال: إن الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» يكون مجدياً في إمكان الاحتياط في العبادة؛ إذ المستفاد منها هو: استحباب العمل بعنوانه الثانوي - وهو كون العمل محتمل الثواب - إذ على هذا التقدير يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسياً يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحبا شرعياً، فقد تعلق الأمر النفسي بالعمل برجاء محبوبيته ويتحقق الاحتياط في العبادة بقصد ذلك الأمر.

فإنه يقال في الجواب: أولاً: أن أوامر الاحتياط على تقدير مولويتها توصلية، فلا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها، فلا يصحح بها الاحتياط في العبادة.

و ثانياً: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية؛ وذلك للزوم الدور، وقد مر بيان لزوم الدور في أوائل هذا التنبيه. فراجع.

10 - مفاد أخبار من بلغ:

ويقع الكلام في محتملات هذه الأخبار وهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكماً أصولياً وهو حجية الأخبار الضعيفة من باب التسامح في أدلة السنن، فصح الحكم باستحباب عمل دل على استحبابه خبر ضعيف.

الثاني: أن يكون مفادها حكماً فقهيّاً، وهو استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، وهذا الاحتمال الثاني على قسمين:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي. أعني: الاستحباب هو العمل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، فالمستحب هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً في موضوع الحكم وجهة تقييدية.

الثالث (1): أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد منها متعلقا بنفس العمل، وعلى الثاني يكون متعلقا بالاحتياط و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه.

=====

و أما الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، و هو ظاهر المشهور.

الثاني: أن يكون مفادها استحباب الاحتياط؛ كما استظهره الشيخ الأنصاري «قدس سره».

الثالث: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب، و هو مختار المصنف «قدس سره».

11 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - إمكان الاحتياط في العبادات؛ لأن العبادة وإن كانت تتوقف على قصد القربة إلا إن اعتبار قصد القربة فيها يكون عقليا لا شرعيا، و الإشكال مبني على اعتبار قصد القربة فيها شرعا.

2 - الصحيح من الأجوبة عند المصنف «قدس سره» هو: الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادات.

3 - مفاد أخبار «من بلغ» عند المصنف «قدس سره» هو: استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب.

### في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الثالث: هو دفع ما يتوهم في المقام من لزوم الاحتياط.

و أما توضيح التوهم فيتوقف على مقدمة وهي: أن التكاليف الشرعية قد تعلقت بالموضوعات الواقعية بما هي هي، من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، كما أن الألفاظ - أيضا - وضعت للمعاني الواقعية كذلك، فحينئذ: يكون مفاد قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» هو وجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي، سواء علم المكلف به تفصيلا أو إجمالا أو لم يعلم به اصلا، فيكون المحرم هو الخمر الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الواجب - حينئذ - هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمة العلمية حتى يحصل العلم بالاجتناب عن الخمر الواقعي، فلا يجري حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان لفرض وجود بيان من الشارع في الشبهات

الموضوعية و هذا التوهم ما أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «و توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا...» الخ. «دروس في الرسائل، ج 2، ص 425».

و كلام المصنف في هذا الأمر يكون ناظرا إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» في ذكر هذا التوهم و دفعه.

و توضيح التوهم بعبارة أخرى: أن أدلة البراءة الشرعية و العقلية لا تجري في الشبهة الموضوعية؛ كالمائع المردد بين الخمر و الخمر، ضرورة: أن وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلا بيان الكبريات مثل: الماء حلال، و الخمر حرام، و قد بينها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و إنما الشك في الصغرى، و هي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة و هو الخمر مثلا أم لا؟ و من المعلوم: أن المرجع في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، و حينئذ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذه على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرًا؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة: انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلي و علم المكلف به، و تردد متعلق التكليف بين شيئين لأمر خارجية غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه؛ بل على المكلف نفسه إزالة هذا التردد و الاشتباه عن طريق الاحتياط، و ترك كل ما فيه احتمال الخمر.

كما لا يجري فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهري؛ إذ الحديث إنما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، و ما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلي لا غير.

ثم قال الشيخ في دفع التوهم: «بأن النهي عن الخمر...» الخ.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الأحكام الشرعية و إن كانت متعلقة بالموضوعات من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، و الألفاظ و إن كانت موضوعة للمعاني كذلك؛ إلا إن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقًا؛ بل يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف الذي يوجب تنجز التكليف، فإذا انتفى هذا القسم من البيان يحكم العقل بقبح العقاب، سواء لم يبينه الشارع أصلاً، أو بيّنه و لم يصل إلى المكلف، أو وصل و لم يعلم بتوجهه إليه لأجل عدم العلم بوجود موضوعه لا تفصيلاً و لا إجمالاً كما في المقام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العقل هنا يحكم بقبح العقاب لعدم تنجز التكليف؛ إذ شرط تنجزه هو العلم بالموضوع و المحمول معاً، و المفروض: أنه لا يعلم بالموضوع.

وبعبارة أخرى: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصية و استحقاق العقوبة عليها هو مخالفة التكليف المنجز المتوقع على إحراز كل من الصغرى و الكبرى، و مع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعدة القبح محققا؛ إذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع حتى يمنع عن جريان القاعدة في الشبهة الموضوعية من جهة صدور البيان و علم المكلف به؛ بل المناط فيه قبح مؤاخذاً من لم ينتج التكليف في حقه، سواء كان عدم التنجز لعدم بيان الشارع له أصلاً؛ كما في الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص أم لإجمال بيانه، أم لمعارضته، أم للشك في تحقق متعلقه، أم في كون الموجود من مصاديق متعلقه كما في المقام، ففي جميع هذه الموارد تقبح المؤاخذاً، فتجري قاعدة القبح.

وعليه: فمجرد العلم بالكبريات مثل: «الخمير حرام»، أو «لا- تشرب الخمر» غير كاف في تنجز التكليف على المكلف حتى يقال بحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأفراد المشكوكة؛ كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومه. و على هذا: فينحصر امتثال الخطاب في موردین: أحدهما: العلم بفرديّة المانع الخارجی بخصوصه للخمير المحرم، و الآخر العلم الإجمالي بخميرية أحد الإناءين مثلاً. و أما الخمر المشتبه بالشبهة البدوية:

فلا يقتضي نفس الحكم الكلي وجوب الاجتناب عنه؛ بل مقتضى أدلة البراءة جواز ارتكابه، فلو ارتكبه المكلف فهو معذور في مخالفته لو صادف كونه خمراً واقعاً. هذا غاية ما يمكن في توضيح التوهم و دفعه.

و ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو: جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً، و المصنف منع هذا الإطلاق، و قال: إنه لا بد في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، حيث إن المطلوب ترك هذه الطبيعة، و بين تعلق الحكم بالأفراد نحو: «لا- تكرم الفساق»، حيث إن المطلوب ترك إكرام كل فاسق، فلا تجري البراءة في الأول فيما لو شك في فرد أنه خمير أم لا؛ بل يجب الاجتناب عنه إلا إذا كان هناك أصل، و تجري في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا فيجوز إكرامه.

و هناك احتمال عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً كما هو مفاد التوهم المذكور.

مكان؛ بحيث لو وجد في ذلك الزمان (1) أو المكان (2) و لو دفعة (3) لما امتثل أصلا، فهناك احتمالات ذهب المصنف إلى التفصيل، و توضيح هذا التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: أن النهي عن العمل تارة: يرجع إلى النهي عنه و طلب تركه في زمان أو مكان؛ بحيث لو وجد الفعل دفعة واحدة لم يتحقق امتثال النهي أصلا، و أخرى: يرجع إلى طلب ترك كل فرد منه على حدة؛ بحيث يكون ترك كل فرد إطاعة على حدة، فلو جاء ببعض الأفراد و ترك البعض الآخر لأطاع و عصى.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الأول لا بد على المكلف من إحراز ترك العمل بالمرة، فإذا شك في فرد أنه من أفراد ذلك العمل أولا، كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم تركه تحصيلًا للفراغ اليقيني؛ إلا إذا أمكن إحراز ترك العمل المنهي عنه - في هذا الحال، و مع الإتيان بالمشكوك - بالأصل و هو استصحاب ترك العمل لو كان مسبقًا بالترك، فيثبت به الامتثال.

و أما على الثاني: فلا يلزم المكلف إلا ترك ما علم أنه فرد للعمل، و أما مع الشك في كونه من أفراد: فأصالة البراءة محكمة.

و قد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

1 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق النهي بها بلحاظ أفرادها.

2 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع كونها مسبقة بالترك.

3 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق النهي بها بما هي مع عدم كونها مسبقة بالترك، و في الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفردية، و في الأخير لا يجوز، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهة مطلقا استنادا إلى البراءة ممنوع.

(1) كالنهي عن الصيد في حال الإحرام و زمانه، أو النهي عن الإفطار في يوم الصوم.

(2) كالنهي عن قطع شجر الحرم في مكة المكرمة.

(3) يعني: و لو دفعة واحدة؛ إذ من لوازم تعلق النهي بالطبيعة: أنه لو أوجد المكلف الشيء المنهي عنه - و لو مرة واحدة - لم يمتثل أصلا؛ إذ المطلوب حينئذ هو: ترك الطبيعة، و توجد الطبيعة المنهي عنها بإيجاد فرد منها، فيتحقق العصيان؛ و إن ترك سائر الأفراد؛ إذ لا أثر لتركها حينئذ في دفع العصيان.

كان (1) اللازم على المكلف إحراز أنه (2) تركه بالمرة و لو بالأصل، فلا يجوز (3) الإتيان بشيء يشك معه (4) في تركه؛ إلا (5) إذا كان مسبقاً به؛ ليستصحب (6) مع الإتيان به.

نعم (7)؛ لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه (8) على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد (9)، و حيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه (10) مصداقه، فأصالة (11) البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

=====

(1) جواب قوله: «إذا كان»، وإشارة إلى النحو الأول من تعلق النهي بالطبيعة.

(2) أي: أن المكلف ترك الشيء - كشرب الخمر - بالمرة. وقوله: «بالأصل» قيد لقوله: «إحراز»، فالمعنى: ولو كان الإحراز بالأصل.

(3) هذا نتيجة لزوم إحراز أنه ترك الفعل المنهي عنه بالمرة فيما إذا تعلق النهي بالطبيعة.

(4) يعني: يشك - مع الإتيان بذلك الشيء المشتبه - في أنه ترك المنهي عنه بالمرة أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأساً.

(5) استثناء من قوله: «فلا يجوز»، واسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع على الشيء المأتي به الذي شك مع الإتيان به في ترك المنهي عنه بالمرة. و ضمير «به» راجع على الترك، يعني: إلا إذا كان ذلك الشيء المأتي به المشكوك كونه فرداً للمنهي عنه، فيحرز و لو تعبدت ترك المنهي عنه بالمرة، فيثبت المطلوب.

(6) أي: ليستصحب ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشكوك كونه فرداً لها، فيكون الشك في ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشكوك الفردية من الشك في رافعية الموجود.

(7) استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز...»، وإشارة إلى النحو الثاني من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بالحقيقة و الانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة، و قد عرفت توضيحه.

(8) أي: من الشيء الذي تعلق به النهي.

(9) أي: ما علم أنه فرد قطعي للمنهي عنه.

(10) أي: أنه مصداق المنهي عنه كزيد و عمر و بكر في مثال: «لا تكرم الفساق»، و ضمير «أنه» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به الشيء.

(11) جواب «و حيث» يعني: فتجري البراءة في المانع المشكوك كونه خمراً، و وجه جريانها فيه: ما تقدم من أن الشك حينئذ في أصل التكليف و من المعلوم: أن الأصل الجاري فيه هو البراءة، بخلاف النحو الأول، فإن الشك في الفرد المشتبه فيه يرجع إلى



فانقدح بذلك (1): أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهاي طلب ترك كل فرد على حدة (2)، أو كان الشيء مسبوقا بالترك (3)؛ و إلا (4) لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا (5)، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه، وعدم (6) إتيانه امتثالا لنهيه، غاية الأمر (7): كما يحرز الشك في الفراغ والسقوط؛ دون الشك في ثبوت التكليف، فلذا لا تجري فيه البراءة.

=====

(1) يعني: ظهر بما ذكرناه من أن تعلق النهي بالطبيعة يتصور على نحوين: أن مجرد العلم بحرمة شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عما شك في فرديته له إلا في صورة واحدة، وهي: ما إذا تعلق النهي بالطبيعة، ولم تكن مسبوقه بالترك، فيجب حينئذ - بقاعدة الاشتغال - الاجتناب عن الفرد المشتبّه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. و أما إذا تعلق النهي بالأفراد أو بالطبيعة مع سبق الترك فلا بأس بارتكاب المشتبّه.

أما الأول: فأصلالة البراءة. و أما الثاني: فلا إحراز ترك الطبيعة، مع الإتيان بالمشتبّه بالاستصحاب. و لا فرق في لزوم إحراز ترك الطبيعة بين إحرازه بالوجدان أو بالتعبد كما مرّ في أوائل التنبيه الثالث.

فقول المصنف: «فانقدح بذلك» إشارة إلى ضعف ما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية مطلقا، بل لا بد من التفصيل الذي تقدم في كلام المصنف «قدس سره».

(2) «نحو: لا تكرم الفساق».

وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

و الفرد (1) المشتبه وإن كان مقتضى البراءة جواز الاقتحام فيه؛ إلا (2) إن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا.

فتفتن.

=====

(1) إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» في المقام بالنسبة إلى الفرد المشتبه.

و حاصله: أن الفرد المشتبه من المنهي عنه و إن جاز ارتكابه بمقتضى أصالة البراءة مع الغض عن العلم بحرمة صرف الطبيعة كما أفاده «قدس سره» بقوله: «فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة، و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه؛ كسرب التتن في قبح العقاب عليه»؛ إلا إنه نظرا إلى العلم بحرمة صرف الطبيعة لا مورد لأصالة البراءة هنا؛ بل المقام مجرى قاعدة الاشتغال؛ لما عرفت مفصلا من أن تعلق النهي بالطبيعة إن كان بنحو الأول - و هو أن يكون المطلوب طلب ترك صرف الطبيعة - كان مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عما احتمل فرديته لها كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومة، ضرورة: أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعة - دون الأفراد - بيان وارد على أصالة البراءة، و رافع لموضوعها، فالشك في انطباق الطبيعة على الفرد المشتبه ليس مجرى لها؛ لتوقف العلم بتحقق هذا الترك الواجب على الاحتراز عن المشتبه.

نعم؛ لا بأس بإجراء البراءة في المصداق المشكوك إذا كان تعلق النهي بالأفراد نحو:

«لا تكرم الفساق». و قد عرفت توضيح ذلك.

(2) هذا رد لما أفاده الشيخ «قدس سره»، يعني: «إلا إن قضية لزوم إحراز الترك» فيما كان النهي متعلقا بالطبيعة أي: ترك الطبيعة، «اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز» الترك مطلقا «إلا بترك المشتبه أيضا»، أي: كما يترك المتيقن.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الأمر الثالث: هو دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية.

توضيح التوهم: أن أدلة البراءة الشرعية و العقلية لا تجري في الشبهات الموضوعية كالمائع المردد بين الخل و الخمر؛ لأن وظيفة الشارع هو بيان الكبريات مثل: الماء حلال

و الخمر حرام ونحوهما، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض وإنما الشك في الصغرى وهي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا؟ ومن المعلوم: أن المرجح في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، وحينئذ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرا؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لانتقاض عدم البيان بالبيان بعد صدور الحكم الكلي من الشارع، وعلم المكلف به.

2 - جواب الشيخ الأنصاري عن هذا التوهم: وقد أفاد الشيخ في الجواب ما حاصله: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقا؛ بل يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف ولو لأجل عدم العلم بالصغرى، وموضوع الحكم والمقام من هذا القبيل؛ إذ المفروض: أن المكلف لم يعلم بالموضوع، ومع الجهل بالموضوع يكون موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محققا بلا إشكال، فتجري البراءة. هذا خلاصة دفع التوهم المزبور.

3 - ظاهر كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره»: هو جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقا، والمصنف منع هذا الإطلاق، وقال بالتفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، وبين تعلق الحكم بالأفراد نحو: «لا تكرم الفساق»، فلا تجري البراءة فيما إذا شك في فرد أنه خمر أم لا؟ بل يجب الاجتناب عنه حيث إن المطلوب ترك الطبيعة، ولا يحصل العلم بالترك إلا بترك محتمل الخمرية. وتجري البراءة في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا، وهناك احتمال عدم الجريان مطلقا كما هو مفاد التوهم المذكور.

وقد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

1 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بلحاظ أفرادها.

2 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي، مع كونها مسبوقه بالترك.

3 - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع عدم كونها مسبوقه بالترك.

وتجري البراءة في الأولين دون الأخير. فما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقا وفي جميع أقسامها ممنوع.

الرابع (1): أنه قد عرفت (2) حسن الاحتياط عقلا- و نقلا- و لا يخفى أنه (3) مطلقا كذلك حتى (4) فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو.....

=====

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة، وبين تعلقه بالأفراد، فتجري البراءة في الثاني دون الأول.

(2) يعني: في صدر التنبيه الثاني، حيث قال: «إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا و عقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية...».

(3) أي: الاحتياط «مطلقا» يعني في جميع الموارد «كذلك»، أي: حسن عقلا و شرعا.

(4) بيان للإطلاق. وهذا إشارة إلى الجهة الأولى و حاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقا حتى في صورة قيام حجة على عدم التكليف الإلزامي في الشبهات الحكمية؛ كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو عدم وجوب السورة في الصلاة، أو قيام بينة مثلا على عدم كون المشتبّه بالخمير بحكم الخمير حتى يحرم شربه، فإنه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصورة أيضا؛ كحسنة في صورة عدم قيام حجة على عدم التكليف؛ إذ الاحتياط - لكونه محرزا للواقع عملا - حسن عقلا، فإنه مع قيام الحجة على عدم التكليف الإلزامي لا ينتفي موضوع حسنه و هو احتمال وجود التكليف واقعا.

و من المعلوم: أن حسنه مبني على رجاء تحصيل الواقع و إدراك المصلحة النفس الأمرية؛ لا على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عند قيام حجة على نفي التكليف واقعا؛ لعدم العقاب على مخالفته حينئذ، لتوسعة الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف.

قال الشيخ الأعظم «قدس سره»: «الثالث: أنه لا شك في حكم العقل و النقل

ص: 283

أمانة (1) معتبرة على أنه (2) ليس فردا للواجب (3) أو الحرام (4) ما لم يخل (5) بالنظام فعلا.

=====

برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة...». «منتهى الدراية، ج 5، ص 555».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) عطف على قوله: «حجة على...». وهذا في الشبهة الموضوعية.

(2) الضمير راجع على الموصول في «فيما»، المراد به: المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامي فيه.

(3) كقيام البيئة على عدم عالمية زيد مثلا مع وجوب إكram العالم، فإن إكram زيد - لكونه مما يحتمل مطلوبيته - حسن بلا إشكال.

(4) كقيام البيئة على عدم خمرية هذا المانع المشتبه، فإن ترك شربه ترك لما يحتمل مبعوضيته، وهو أيضا حسن عقلا.

(5) ظرف لقوله: «مطلقا كذلك»، وإشارة إلى الجهة الثانية.

يعني: أن حسن الاحتياط مطلقا عقلا ونقلا منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسنا ولا راجحا شرعا.

أما عدم حسنه العقلي: فلأن ما يوجب اختلال النظام قبيح عند العقلاء؛ لأنه من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف و أما عدم رجحانه الشرعي: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو كون الإخلال بنظام النوع مبعوضا للشارع.

وعليه: فالمستفاد من ظاهر العبارة هو: عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام؛ لا عدم تحققه و صدقه.

وبعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا مانع عن نفس الاحتياط، فإلزامية حينئذ تكون بانتفاء المحمول، يعني: أن قولنا: «الاحتياط حسن» يؤول - عند اختلال النظام - إلى قولنا: «الاحتياط لا يحسن»؛ لا إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن».

و الوجه فيه واضح فإن المناط في صدق الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحة الواقعية وإحراز الواقع المحتمل - موجود عند إخلاله بالنظام أيضا، فالاحتياط متحقق عند الإخلال؛ لكنه غير حسن؛ لمزاحمة حسنه العقلي بالقبح الطاري عليه من جهة استلزامه اختلال النظام، ولكن هذا العنوان العارض لا يوجب تبدل

فالاحتياط قبل ذلك (1) مطلقا يقع حسنا، كان (2) في الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان (3) احتمال التكليف قويا أو ضعيفا، كانت (4) الحجة على المصلحة الواقعية حتى لا يكون إحرازها احتياطاً.

=====

قوله: «فعلا» قيد للاختلال، يعني: أن الرفع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلي دون الشأني، فهو قبل وصوله إلى حد الإخلال بالنظام حسن.

(1) أي: قبل الإخلال الفعلي بالنظام، والمراد بحسنه مطلقاً: هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيها: المحتمل يعني: المورد، ثالثها: وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح.

(2) هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث المحتمل، يعني: أن الاحتياط غير المخل بالنظام حسن، سواء كان مورد الأمور المهمة كالدماء والأعراض، أم الأمور غير المهمة كسائر التكليف الشرعية.

(3) عطف على «كان»، وهو بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال، يعني: أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط وحكم الشرع برجحانه هو احتمال التكليف، سواء كان هذا الاحتمال ظناً أم شكاً أم وهماً، فالإتيان بالفعل المظنون وجوبه - بظن غير معتبر - إطاعة حكمية للمولى، فهو حسن عقلاً و راجح شرعاً، كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعة حكمية أيضاً.

و كذا الكلام في ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فإنه حسن عقلاً و راجح شرعاً، و لا ترجيح للاحتمال القوي على الضعيف في مراعاة الاحتياط فيه دونه؛ لأن الظن بالتكليف لما لم يكن معتبراً - كما هو المفروض في المقام - كان مساوياً للشك و الوهم، فلا يكون قوة الاحتمال فيه مرجحاً له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع في عدم الاعتبار.

(4) هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث وجود الحجة على عدم التكليف أو عدم وجودها، يعني: أن نفس رعاية احتمال التكليف أمر مرغوب فيه، سواء كان هناك حجة معتبرة على عدم التكليف الإلزامي في البين، أم لم يكن دليل معتبر على نفيه، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعي غير المعارض بشيء، و هو الموضوع لحكم العقل و النقل بمطلوبية الاحتياط.

وفي هذا إشارة إلى رد ما احتمله الشيخ الأنصاري «قدس سره» في حسن الاحتياط؛ من الفرق بين وجود أمانة على الإباحة و عدمه. قال «قدس سره»: و يحتمل التبعض بين

خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك (1) لا يكون حسنا كذلك (2)؛ وإن كان (3) الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض...

=====

موارد الأمانة على الإباحة، و موارد لا يوجد إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثاني دون الأول؛ لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة.

(1) أي: لاختلال النظام فعلا.

(2) يعني: لا يكون حسنا مطلقا، سواء كان الاحتمال قويا أم ضعيفا، و سواء كان المحتمل مهما أم لا، و سواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

(3) هذا إشارة إلى الجهة الثالثة أعني: بيان كيفية التبعض في الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام.

قال الشيخ «قدس سره»: «و يحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج؛ بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، و إلا فلا...» (1) الخ.

و توضيحه: أن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام كان الراجح له التبعض في الاحتياط، بمعنى: ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، و التبعض في الاحتياط يكون بأحد وجهين - الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فإن كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأموال قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فالموارد المهمة على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها، و لا عبرة بقوة الاحتمال و ضعفه حينئذ.

الثاني: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة، بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون و ترك الاحتياط في غيره، فقوي الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعفه، و لا عبرة بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمة أم لا. قال الشيخ «قدس سره»: «... فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام...» (2) الخ. و المشار إليه في قوله: «ذلك» هو الاحتياط، أي إلى أن الاحتياط المطلق موجب للاختلال «من أول الأمر»؛ بأن أراد الاحتياط في الأبواب كلها.

ص: 286

1- فرائد الأصول 2: 137.

2- فرائد الأصول 2: 137.

=====

(1) على بعض كترجيح احتياطات باب الدماء و الفروج على احتياطات بابي الطهارة و النجاسة، أو ترجيح الاحتياطات التي يكون احتمال التكاليف في مواردها قويا «احتمالا» هذا للثاني، «أو محتملا» هذا للأول إذ في باب الفروج المحتمل أقوى من باب الطهارة.

(2) قيدان ل «بعض الاحتياطات»، فإذا احتمل وجوب فعل احتمالا ضعيفا، و كان المحتمل من الأمور المهمة؛ بحيث لو كان وجوبه معلوما لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظرا إلى أهميته كما أنه لو احتمل وجوب فعل احتمالا قويا و لم يكن المحتمل من الأمور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به نظرا إلى أهمية الاحتمال. و هناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن حسن الاحتياط قبل الإخلال و عدم حسنه حينه إنما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة، و أما بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد: فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية، و ترك المخالفة القطعية. فتدبر.

أو إشارة إلى وجوب الاحتياط في الأمور المهمة كالدماء و الأعراض.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في الأمور:

1 - الغرض من عقد هذا الأمر الرابع: بيان جهات ثلاث متعلقة بالاحتياط.

إحداها: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف.

ثانيها: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام.

ثالثها: كيفية التبعض في الاحتياط إذا كان الاحتياط التام مستلزما لاختلال النظام.

2 - و حاصل الجهة الأولى: أن الاحتياط حسن مطلقا أي: حتى مع قيام حجة على عدم التكليف الإلزامي في الشبهة الحكمية، كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا شك في حسن الدعاء احتياطا من باب إحراز الواقع؛ إذ موضوع الاحتياط - و هو احتمال التكليف واقعا - ثابت، فيكون حسنا عقلا و راجحا شرعا.

و حاصل الكلام في الجهة الثانية: أن حسن الاحتياط مطلقا مشروط بعدم إخلاله للنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسنا عقلا و لا راجحا شرعا. و أما الأول: فلأنه



من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل و الإنصاف.

و ما الثاني: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، و هو مبغوضية الإخلال بالنظام عند الشارع.

3 - و أما حاصل الكلام في الجهة الثالثة: فلأن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى كون الاحتياط التام مؤديا إلى اختلال النظام، كان الراجح له التبعيض في الاحتياط بأحد وجهين:

أحدهما: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، بمعنى: أنه إذا كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأعراض قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فلا عبرة بقوة الاحتمال و ضعفه.

ثانيهما: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، بمعنى: إنه إذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم، أخذ بالمظنون دون المشكوك و الموهوم، فلا عبرة بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمة أم غيرها.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: حسن الاحتياط؛ ما لم يكن مستلزما لاختلال النظام، فإذا كان موجبا له: فلا حسن عقلا، و لا رجحان شرعا.

ص: 288

إذا دار الأمر (1) بين وجوب شيء و حرمة؛ ...

=====

## فصل في اصالة التخيير

### دوران الأمر بين المحذورين أو يقال: «اصالة التخيير»

(1) وقبل الخوض في البحث لا بد من تحرير ما هو محل النزاع في هذه المسألة فنقول: إن محل النزاع فيها يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: بيان أمور:

1 - أن مورد النزاع: ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة و لم يحتمل غيرهما؛ وإلا فلو احتمل الإباحة مثلا لا شك في جريان البراءة بالنسبة إلى كل من الوجوب و الحرمة، و يحكم بالإباحة ظاهرا

2 - أن محل البحث ما لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مسبقا بالوجود و موردا للاستصحاب؛ إذ عليه يجري الاستصحاب فيه و في عدم الحكم الآخر، و به ينحل العلم الإجمالي.

3 - مثال الشبهة الحكمية: من كان مقطوع الذكر و متعدرا عليه الدخول إذا تزوج و ساحق زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول، فطلاقها رجعي، و حينئذ: فلو طلب الزوج منها الاستمتاع في العدة و جبت الإجابة عليها و إن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بائنا، و ليس له الاستمتاع بها بالرجوع؛ بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة، و عليه: فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة و الوجوب.

و مثال الشبهة الموضوعية: كما إذا علم الزوج أنه حلف إمّا على و طء زوجته هذه الليلة، أو على ترك و طئها في الليلة نفسها، فيدور حكم الوطاء بين الحرمة و الوجوب.

هذا هو الدوران بين المحذورين في الشبهتين.

4 - أن محل النزاع ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا.

و أما لو كان كلاهما ما تعبديا أو أحدهما المعين كذلك: كان خارجا عن محل

لعدم (1) نهوض حجة على أحدهما تفضيلاً، بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه (2):

=====

النزاع أولاً؛ لعدم جريان جميع الأقوال فيه، و ثانياً: لإمكان المخالفة القطعية، و محل النزاع ما إذا كان كل من المخالفة القطعية و الموافقة القطعية متعذرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع ما إذا كان كلا الحكمين توصلياً، أو أحدهما غير المعين تعديلاً. هذا بخلاف ما يظهر من كلام الشيخ «قدس سره»، حيث اعتبر التوصيلة في كلا الحكمين.

(1) تعليل لقوله: «دار»، و ضمير «عليه» راجع على أحدهما، و قوله: «ففيه» جواب «إذا».

(2) يعني ففي دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة وجوه؛ بل أقوال في وجوه المسألة و بيان المختار منها.

الأول: الحكم بالبراءة شرعاً و عقلاً، نظير الشبهات البدوية عينا؛ و ذلك لعدم أدلة الإباحة الشرعية، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل و الترك جميعاً. و قد أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «الحكم بالبراءة عقلاً و نقلاً...» الخ.

و العلم بأصل الإلزام ليس باعثاً و لا زاجراً كما هو واضح، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. و أما البراءة النقلية: فلأن مثل حديثي الرفع و الحجب لا يختص بما إذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيء هو الإباحة كشرب التتن، حتى يختص بالشبهة البدوية؛ بل يعم ما إذا علم جنس الإلزام و لم يعلم النوع الخاص منه، فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كحرمة الحرمة المحتملة.

الثاني: وجوب الأخذ بجانب الحرمة تعييناً لوجوه:

أولها: لقاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر فيه بين التعيين و التخير، فإن مقتضاها:

تقديم احتمال التحريم و البناء عليه في مرحلة الظاهر، و المقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم.

ثانيها: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد منه عدم الدخول في الشبهة و السكون عندها، فتدل على وجوب ترك الحركة نحو الشبهة، و هو معنى تقديم احتمال الحرمة.

ثالثها: حكم العقل و العقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة و ترك الفعل المشكوك حكمه؛ و إن استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية.

الحكم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل (1) به،...

=====

رابعا: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتم من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فإن المقصود من الحرمة ترك الحرام، و الترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب، فإن المقصود منه و هو فعل الواجب لا يتأتى غالبا مع كل فعل، مضافا إلى حصول الترك حالة الغفلة عنه أيضا إذا لم يكن الحرام المحتمل تعديا كما هو الغالب، فلذا كان رعاية جانب الحرمة أرجح عند العقلاء؛ لأنها أبلغ في المقصود.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييرا أي: تخييرا شرعيا قياسا لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية و قد أشار إليه بقوله «أو تخييرا... الخ».

الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا- مع التوقف عن الحكم بشيء رأسا لا ظاهرا و لا واقعا، و قد أشار إليه بقوله: «و التخيير بين الترك و الفعل عقلا مع التوقف عن الحكم رأسا».

الخامس: التخيير بين الفعل و الترك عقلا و الحكم بالإباحة شرعا.

السادس: الاستقراء الذي يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام، و هذا يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضا. و قد أشار المصنف إلى بعض هذه الوجوه.

و مختار المصنف من هذه الوجوه: هو الوجه الخامس، حيث قال «أوجهها الأخير...» الخ، و هذا الوجه مركب من جزئين:

1 - التخيير بين الفعل و الترك عقلا.

2 - الحكم بالإباحة شرعا.

فقوله: «لعدم الترجيح بين الفعل و الترك» دليل للجزء الأول، و قوله: «و شمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له.. الخ، دليل للجزء الثاني.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «لعموم النقل» إشارة إلى حديثي الرفع و الحجب.

(1) أي متعلق «قبح»، و ضمير «به» راجع على «خصوص»، و هذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعني: أن الجهل بخصوصية الإلزام و نوعه موجب لصدق عدم البيان، الذي أخذ موضوعا لقاعدة القبح.

و وجوب (1) الأخذ بأحدهما تعيينا (2) أو تخييرا (3)، و التخيير بين (4) الترك و الفعل عقلا- مع التوقف عن الحكم به رأسا، أو مع (5) الحكم عليه بالإباحة شرعا، أو جهها الأخير (6)؛ لعدم الترجيح بين الفعل و الترك، و شمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى

=====

(1) عطف على «الحكم»، و إشارة إلى الوجه الثاني الذي استدل عليه بالوجوه المذكورة.

(2) أي: ترجيح جانب الحرمة معينا.

(3) إشارة إلى الوجه الخامس.

(4) إشارة إلى الوجه السادس.

(5) إشارة إلى الوجه السابع.

(6) أي الأخير المذكور في المتن هو الوجه السابع، فدعوى المصنف «قدس سره» مؤلفة من أمرين:

أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي.

ثانيهما: الحكم شرعا على المورد بالإباحة الظاهرية، و استدل على الأول بقوله: «لعدم الترجيح» بمعنى: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك فلو اختار الفعل احتمل الموافقة على تقدير وجوبه واقعا، و المخالفة على تقدير حرمة كذلك، و كذا لو اختار الترك، فإنه يحتمل الموافقة و المخالفة أيضا، حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر - كما هو المفروض - فترجح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فيتساويان و هو معنى التخيير العقلي.

و استدل على الثاني - و هو الحلية الظاهرية - بقوله: «و شمول مثل»، و قبل توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمر و هو: أن مراد المصنف بقوله: «مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعدة الحل، و ليس غرضه منه أخبار البراءة؛ كحديثي الرفع و الحجب و نحوهما؛ و ذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقة نفي التكليف الإلزامي على ما اختاره المصنف في أول البراءة بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلا»، فليس الحل الظاهري مدلوله المطابقي؛ بل و لا مدلوله الإلزامي أيضا؛ إذ مدلوله الإلزامي ليس إلا الترخيص الذي هو أعم من الإباحة بالمعنى الأخص التي هي المطلوبة، فأخبار البراءة تثبت التزاما ما هو أعم من الإباحة المقصودة.

و بالجملة: ففرق بين أصالتي البراءة و الحل؛ إذ مدلول الأولى: نفي التكليف الإلزامي في مرحلة الظاهر المستلزم للترخيص عقلا، و مدلول الثانية: حكم شرعي

ظاهري. و الشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه والأقوال في المسألة خمسة - لا أربعة كما صنعه الشيخ «قدس سره» - وعد أولها الحكم بالبراءة عقلا و نقلا؛ ولكنه لم يرتض ذلك، واختار الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في كلامه، ولو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعية والحل واحدا لم يكن وجه لعدّهما قولين.

نعم؛ جمع الشيخ الأنصاري «قدس سره» بينهما كما يظهر من الجمع في الاستدلال على الإباحة الظاهرية بين أخبار البراءة والحل، حيث قال: «فقد يقال في المقام بالإباحة ظاهرا لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلا من الوجوب والحرمة قد حجب علمه من العباد، وغير ذلك من أدلته»<sup>(1)</sup>.

و كيف كان؛ فالاستدلال بحديث الحل على إباحة ما دار أمره بين الوجوب والحرمة يستدعي البحث في مقامين: الأول في وجود المقتضي، والثاني: في عدم المانع.

أما المقام الأول - وهو الذي أشار إليه بقوله: «و شمول».

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية» ج 5، ص 569 - أن الحديث يدل على حلية المشكوك حرمة ظاهرا، وإنها باقية إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحلية الظاهرية هو ما شك في حرمة وغيرها، سواء كان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الإباحة بالمعنى الأخص، أم الاستحباب، أم الكراهة، وبهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين في موضوع الحديث لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غاية للحل، فإذا دار الأمر بين حرمة شيء و وجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمة فهو حلال ظاهرا، و لا مفسدة في الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام.

و أما الثاني - وهو الذي أشار إليه بقوله: «و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا» - فتوضيحه:

أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعا شرعا أو عقلا و النظر فيه، و حيث لم يبين ذلك فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل: «كل شيء لك حلال» شاملا للمورد، و هكذا تشمل أدلة الرفع والحجب و السعة و ما شابهها، و لا اختصاص لهذه

ص: 293

تعرف أنه حرام له»، و لا مانع عنه عقلا (1) و لا نقلا (2).

=====

الروايات بما يدور أمره بين الحرمة و غير الوجوب أو الوجوب و غير الحرمة؛ بل هي عامة تشمل جميع الصور، «و لا مانع منه» أي من شمول مثل «كل شيء» الخ. «عقلا» أي:

ليس من أطراف الشبهة المحصورة التي كانت خارجة عن هذا العموم لدليل عقلي، «و لا نقلا» كما في الشبهة البدوية قبل الفحص أو بعده؛ بناء على مذهب الأخباري من شمول أخبار الاحتياط له.

(1) و مثال ما يوجد فيه المانع العقلي عن جريان قاعدة الحل هو الشبهة المحصورة، فإن العقل يمنع عن جريان القاعدة في الأطراف، و يوجب الاجتناب عن جميعها مقدمة للعلم بفرغ الذمة عن التكليف المعلوم بالإجمال، غير أن في المقام لا يتصور مانع عقلي إلا توهم لزوم المخالفة العملية، حيث إن جريان القاعدة يوجب الترخيص في المعصية، و من المعلوم: أن الترخيص في المعصية غير معقول، فلا بد من تخصيص دليل أصالة الحل بغير المقام كالشبهة البدوية.

لكن في هذا التوهم: أن المفروض هنا: عدم حصول العلم بالمخالفة العملية؛ لتعذر كل من الموافقة و المخالفة القطعيتين، و الموافقة الاحتمالية حاصله قهرا كالمخالفة الاحتمالية؛ لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

وعليه: فلا يلزم من الحكم بإباحة كل من الفعل و الترك ظاهرا بالترخيص في المعصية كما يلزم من جريانها في أطراف الشبهة المحصورة.

(2) مثال ما يوجد فيه المانع الشرعي عن جريان أصالة الحل هو الشبهة البدوية - بناء على تقديم أخبار الاحتياط - فإن الشرع يمنع عن جريانها فيها كل قيل بوجوده في المقام بتوهم: رجحان جانب التحريم تمسكا بأخبار الوقوف، و تقديمها لها على أدلة الإباحة؛ بل المحكي عن شرح الوافية: الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط، كما يستدل بها على حرمة الاقتحام في الشبهة البدوية.

لكن في هذا التوهم: أن التوقف بالنظر إلى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهة. و في المقام حيث يلزم فوات المصلحة الملزمة على تقدير وجوب الفعل واقعا، فلا يكون مشمولا للأخبار الآمرة به، كما لا مجال للتمسك بأدلة وجوب الاحتياط لفرض تعدّره هنا، مضافا إلى عدم كون الوارد به مولويا؛ بل هو إرشاد إلى حسنه العقلي.

وقد عرفت (1): أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً،...

=====

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يجب موافقة الأحكام التزاماً».

(1) يعني: قد عرفت في الأمر الخامس من مباحث القطع: عدم وجوب الموافقة الالتزامية، حيث قال: «هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً أو لا يقتضي... الحق هو الثاني».

و غرضه من هذا الكلام هنا: بيان توهم وجود مانع عقلي عن جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين. و الجواب عنه.

فلا بد أولاً من توضيح هذا التوهم حتى يتضح جواب المصنف عنه.

و توضيح التوهم يتوقف على مقدمة وهي: أن للتكليف موافقة و مخالفة، و كل منهما على قسمين: موافقة عملية، و موافقة التزامية، بمعنى الالتزام بالحكم الشرعي من الوجوب و الحرمة و غيرهما.

و كذلك المخالفة على قسمين: مخالفة عملية، و موافقة التزامية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العقل كما يستقل بوجوب إطاعة الشارع عملاً يعني: يستقل بوجوب الموافقة العملية؛ كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاماً يعني يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية، بمعنى لزوم التدين و الالتزام القلبي بأحكامه، و يحرم الالتزام بما يخالف الحكم الشرعي، و من المعلوم: أن علم المكلف بعدم خلوّ الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كل من الفعل و الترك ظاهراً؛ لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعي الدائر بين الوجوب و الحرمة، و هذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحل في المقام لمانع عقلي.

**و قد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا التوهم بوجهين:**

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «و لو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً».

و حاصل الوجه الأول: أن وجوب إطاعة أوامر الشارع و نواهيته عملاً مما لا ريب في استقلال العقل به. و أما وجوب موافقتهما التزاماً بعقد القلب عليها حتى يكون لكل حكم نحوان من الإطاعة، فلا- دليل عليه؛ لأن العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملي - حذراً عن عصيانه المتتبع لعقوبته - لا يحكم بلزوم الموافقة الالتزامية، و عليه: فلا دلالة من العقل على وجوبها.

و أما النقل: فليس فيه أيضاً ما يقتضي ذلك بالطلب المولوي اللزومي؛ إذ لو كان دليل



و لو وجب (1) لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه (2) ممكناً. و الالتزام التفصيلي (3) بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

=====

في البين لكان إما نفس أدلة التكليف مثل: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** وإما ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله»، و شيء منهما لا يصلح لإثبات ذلك.

هذا مضافاً إلى: أنه لو دل دليل من الشرع على وجوب الموافقة الالتزامية لكان مانعاً شرعياً عن شمول أصالة الحل للمقام، لا مانعاً عقلياً كما هو مفروض الكلام، هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

وحاصل الوجه الثاني: أنه - بناء على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا منافاة بينه وبين جريان أصالة الحل، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالي، بأن يلتزم إجمالاً بالحكم الواقعي على ما هو عليه وإن لم يعلم بشخصه فعلاً، فيتدين المكلف بما هو الواقع سواء كان وجوباً أم حرمة.

فالمتحصل: أن وجوب موافقة الأحكام التزاماً لا يمنع من جريان أصالة الحل في مسألة الدوران بين المحذورين.

(1) الأولى «وجبت» و «تجب».

(2) أي: مع الشمول، يعني: أن الالتزام بالحكم الواقعي على إجماله مع شمول دليل أصالة الحل للمورد ممكن يعني: لتمكن المكلف من الالتزام بما هو الثابت واقعا.

(3) هذا دفع ما ربما يتوهم من عدم صحة الوجه الثاني من الجواب.

توضيح التوهم: أنه - مع تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا يكون الالتزام بالواقع على ما هو عليه كافياً في امثال هذا الحكم - أعني: وجوب الموافقة الالتزامية - بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط، أو بالحرمة كذلك، ضرورة: أن متعلق لزوم الموافقة الالتزامية هو الحكم بعنوان الخاص من الإيجاب أو التحريم، وليس المطلوب نفس الواقع على ما هو عليه حتى تكفي الإشارة الإجمالية إليه.

ومن المعلوم: استقلال العقل بلزوم إطاعة كل حكم بما يوجب القطع بفرغ الذمة عنه، و مع تعذر ذلك تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية، وفي المقام حيث دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فقد تعذرت موافقته القطعية الالتزامية كتعذر موافقته القطعية العملية، و تعينت موافقته الاحتمالية، و هي الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، و لا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافياً للالتزام بالإباحة الظاهرية و البناء عليها.

و قياسه (1) بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة، و الآخر على الوجوب باطل، فإن التخيير بينهما - على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية - يكون

=====

### و قد أجاب المصنف عن هذا التوهم أيضا بوجهين:

توضيح الوجه الأول: يتوقف على مقدمة قصيرة و هي: أن التشريع - و هو بمعنى إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين - محرم شرعا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرم، مثلا لو التزم بالوجوب معينا، مع فرض احتمال الحرمة كان تشريعا وإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب، و من المعلوم: أن مفسدة التشريع لو لم تكن أعظم من مصلحة وجوب الالتزام فلا أقل من مساواتها لها، فتسقطان بالتزام، فلا يبقى ملاك للقول بوجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

أما الوجه الثاني فحاصله: أنه - مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما إذا التزم بأحدهما معينا - لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقا حتى فيما تمكن المكلف منه؛ لابتناؤه على مقدمة و هي: كون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية خصوص العناوين الخاصة من الإيجاب و التحريم، و عدم كفاية الالتزام بما هو الواقع.

و لكن هذه المقدمة ممنوعة؛ لعدم مساعدة دليل عليها.

و ببطلان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الوجوب أو الحرمة.

(1) أي: قياس دور الأمر بين المحذورين «بتعارض الخبرين»... الخ، هذا الكلام من المصنف ردّ للوجه الثالث من الوجوه الخمسة المذكورة في المتن، فلا بد أولا من بيان قياس الوجه الثالث «بتعارض الخبرين»... الخ، ثم بيان بطلان هذا القياس ثانيا.

### و أما تقريب القياس فيمكن بوجوه:

1 - دعوى: أن الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و هذا الملاك موجود فيما نحن فيه، فيسوى الحكم بالتخيير إلى ما نحن فيه.

2 - دعوى: أن الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين هو نفي الثالث، و ما نحن فيه كذلك.

3 - أن رعاية الحكم الظاهري - و هو الحجية - يدل بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي، فإذا ثبت التخيير بين الحجيتين و عدم طرحهما فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

4 - كون الملاك في التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعية وعدم إهمالها. و من المعلوم: أن المقام أولى بالرعاية من الخبرين للعلم هنا بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. وهذا بخلاف الخبرين؛ لاحتمال كذبهما، و كون الحكم الواقعي غير مؤداهما. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المقايسة من ناحية وحدة المناط في بعضها، والأولية في بعضه الآخر.

### و لكن جميع هذه الوجوه ممنوعة:

أما الأول: فلأنه تحرّص و تحكّم على الغيب، بل بناء على السببية لا مجال له كما ستعرف لأن التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، و أي ربط لذلك بما نحن فيه.

و أما الثاني: فهو كالأول، مع أن نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لا بهما - كما يراها الشيخ - لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية كتبعيتها لها في أصل الثبوت.

و لا بأحدهما - كما يراه صاحب الكفاية - لعدم تصور ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع أن الكل يرى التخيير و لو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

و أما الوجه الثالث: فلأن الأولوية إنما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوته للحكمين الظاهريين، و ليس الأمر كذلك بل هو حكم واقعي مردد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإن كلا منهما واجد لموضوعه و هو الخبر التام الشرائط.

و كيف كان؛ فقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذه المقايسة بأنها مع الفارق، و القياس إذا كان مع الفارق كان باطلا، فهذا القياس باطل.

و توضيح الفرق يتوقف على مقدمة وهي: أن الأخبار إما أن تكون حجة من باب السببية، وإما من باب الطريقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الأول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة؛ لفرض حدوث مصلحة ملزمة في المؤدى بسبب قيام خبر على الوجوب، و حدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق. و لما كان كل منهما مستجمعا لشرائط الحجية وجب العمل بكل منهما؛ لكن استيفاء المصلحة و الاحتراز عن المفسدة غير مقدور من جهة وحدة المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفيين تتعذر موافقتهما، و يستقل العقل بالتخيير حينئذ مع التكافؤ، لما تقرر في محله من أن

على القاعدة، و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، و على (1) تقدير أنها من باب الطريقية: فإنه (2) وإن كان على خلاف القاعدة؛ إلا- إن أحدهما - تعيينا أو (3) تخييرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقية من (4) احتمال الإصابة مع اجتماع سائر التزام المأموري يوجب صرف القدرة في الأهم إن كان، و إلا فالتخيير كما في إنقاذ غريقين مؤمنين، و ليس مناط التخيير - و هو الحجية - في الاحتمالين المتعارضين موجودا حتى يحكم بالتخيير فيهما أيضا؛ إذ ليس في احتمالي الوجوب و الحرمة صفة الكشف و الطريقية حتى يصح قياسهما بتعارض الحجيتين و هما الخبران المتعارضان، و عليه: فتزاحم الاحتمالين في المقام ليس لتزاحم الخبرين على السببية كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

=====

و أما على الثاني - و هو حجية الأخبار من باب الطريقية - فالقياس يكون مع الفارق أيضا، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الطرق و إن كان هو التساقط لا التخيير، إلا إنه لما كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية و لمناط الطريقية - من الكشف نوعا عن الواقع، و احتمال الإصابة في خصوص كل واحد من المتعارضين - و لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجة تخييرا مع التكافؤ و تعيينا مع المزية، و هذا بخلاف المقام؛ إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحة الظاهرية.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «باطل» خبر «وقياسه» و جواب عنه.

قوله: «فإن التخيير».. الخ، تعليل للبطلان، و ضمير «بينهما» راجع على الخبرين المتعارضين.

(1) عطف على «على تقدير كون»، و ضمير «أنها» راجع على الحجية المستفادة من العبارة.

(2) يعني: فإن التخيير «وإن كان على خلاف القاعدة»؛ لاقتضاء القاعدة الأولية في تعارض الطرق للتساقط، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعي على خلاف القاعدة.

(3) يعني: أحد الخبرين تعيينا في صورة وجود المرجح؛ كموافقة الكتاب و مخالفة العامة و غيرهما، «أو تخييرا» مع عدم المرجح.

(4) بيان للوصول في «لما هو»، و اسم «كان» ضمير راجع على أحدهما.

الشرائط صار (1) حجة في هذه الصورة (2) بأدلة الترجيح تعيينا (3)، أو التخيير تخييرا، وأين ذلك (4) مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو (5) حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه (6) بموصل.

نعم (7)؛ لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة،

=====

(1) جواب حيث المفيد للشرط، و جملة الشرط و الجواب خبر «أن أحدهما».

(2) يعني: في صورة التعارض بناء على الطريقة.

(3) يعني: مع المزية، و التخيير مع عدمها و «بأدلة» متعلق ب «صار حجة».

(4) أي: و أين حجية أحدهما تعيينا أو تخييرا «مما إذا...»، يعني: أن ما تقدم من حجية أحد الخبرين تعيينا أو تخييرا مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعا، فإن الالتزام به على ما هو عليه ممكن بخلاف الخبرين.

(5) الضمير راجع على الأخذ، و يحتمل فيه أمران:

أحدهما: الالتزام الإجمالي بخصوص ما صدر واقعا، و ليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع؛ لتعذره مع الجهل بخصوصية الإلزام، مضافا إلى منافاته لقوله: «و الأخذ بخصوص»... الخ، إذ مع احتمال المخالفة كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع؟

ثانيهما: أن يراد بالأخذ العمل كما هو المطلوب في حجية أحد الخبرين، فيكون المراد في أن العمل بالواقع حاصل، لكن بالقدر الممكن و هو الموافقة الاحتمالية.

(6) أي: إلى خصوص ما صدر واقعا يعني: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلا إلى الحكم الواقعي؛ لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا؟

(7) استدراك على قوله: «و قياسه باطل».

و غرضه: تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام و بين الخبرين المتعارضين، بتقريب:

أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين إنما هو إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة دون غيره من السببية أو مناط الطريقة، و من المعلوم: أن هذا الاحتمال موجود في المقام، فلا بد من التخيير، و يبطل القول بالإباحة.

و حاصل الاستدراك: أنه على الاحتمال الأول المذكور في وجه المقايسة - و هو كون الملاك في حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين إحدائهما و إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة لا السببية، و لا غلبة الإصابة نوعا - يصح القياس المذكور، و اللازم حينئذ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب؛ إذ موضوع حكم الشارع

و إحدائهما (1) التردد بينهما لكان (2) القياس في محله؛ لدلالة (3) الدليل على (4) التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيدا. ولا مجال هاهنا (5) لقاعدة قبح بالتخيير حينئذ إنما هو احتمال الوجوب و الحرمة، سواء كان منشؤهما الخبرين أم غيرهما، و لا خصوصية للخبرين.

=====

(2) جواب «ولو كان».

(1) عطف تفسير ل «إبدائهما»، و ضميرا «إبدائهما و إحدائهما» راجعان على الخبرين، و ضميره بينهما، راجع على الوجوب و الحرمة.

(3) تعليل لصحة القياس.

(4) متعلق ب «دليل» و «على التخيير» متعلق ب «دلالة»، يعني: نفس الأخبار العلاجية الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين تدل أيضا على التخيير في المقام، بناء على كون التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال؛ لوجود التردد و الاحتمال هنا أيضا.

«فتأمل جيدا» لعله إشارة إلى أنه لا مجال لاستفادة كون المناط في الحكم بالتخيير في تعارض الخبرين هو إبداء الاحتمال حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط.

وجه عدم المجال: أن من الواضح وجوب الأخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين و إن احتمل كون الحكم الواقعي غيرهما، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة، و احتمل الكراهة، فإنه لا يجوز الاعتناء بها، بل لا بد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين.

هذا مضافا إلى أنه لو كان المناط إبداء الاحتمال لزم لغوية الشرائط المعتبرة في حجية الخبرين، و مراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال و إن كانا فاقدين لشرائط الحجية، و هو كما ترى. و قد تحصل: أن القول الثالث و هو التخيير الشرعي بين الاحتمالين لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصالة الحل للمقام.

(5) يعني: في الدوران بين المحذوران.

و المقصود من هذا الكلام: هو الإشارة إلى دليل القول الأول في مسألة الدوران - و هو جريان البراءة الشرعية و العقلية - و ردّه، و قوله: «لقاعدة، قبح العقاب بلا بيان» إشارة إلى الجزء الثاني منه و هو جريان البراءة العقلية لتحقيق موضوعها، و هو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب و الحرمة المحتملين، فالمؤاخذه على كل من الفعل و الترك في المقام مما يستقل العقل بقبحه، فتجري القاعدة بلا مانع، فإن القاعدة إنما تجري فيما لا بيان له، و ليس ما نحن فيه من ذلك؛ بل قد بين أحد الحكمين، كما أنه في مورد دوران

العقاب بلا-بيان. فإنه لا قصور فيه - هاهنا - وإنما عدم تنجز التكليف لعدم التمكن (1) من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

=====

الأمر بين طرفي العلم الإجمالي قد بين الحكم، فقد يكون متعلق الحكم الواحد مرددا بين اثنين، وقد يكون الشيء الواحد مرددا بين حكيمين، وفي كليهما قد بين الحكم في الجملة، «فلا قصور فيه» أي: في البيان.

(1) وعدم التمكن غير عدم البيان، ولذا نرى وجود البيان فيما لو دار الأمر بين وجوب هذا و حرمة ذلك، فإن العقل يرى ذلك بيانا و موجبا لإتيان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة؛ إذ لا فرق بين تردد الحكم بين الوجوب و الحرمة، مع وحدة الموضوع المردد فيه - كما في المقام - أو مع تعدد الموضوع كما في مورد العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، في وجود البيان و وجوب الاحتياط.

و كيف كان؛ فقولُه: «فإنه لا قصور فيه...» الخ. ردّ على القول بجريان البراءة العقلية في المقام.

و توضيح الردّ: يتوقف على مقدمة وهي: أن تنجز التكليف المصحح للعقوبة على مخالفته - يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود البيان على الحكم الشرعي و لو كان إجماليا،

و ثانيهما: قدرة المكلف على الموافقة القطعية، سواء كانت تفصيلية أم إجمالية، كالصلاة إلى أربع جهات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه بانتفاء أحد الأمرين وإن كان ينتفي تنجز التكليف، و مقتضى انتفائه جريان قاعدة القبح؛ إلا إن القاعدة مع ذلك أيضا لا تجري هنا؛ لا لعدم البيان إذ البيان موجود، لغرض العلم بالتكليف و لو إجمالا و هو مطلق الإلزام، و لذا يكون منجزا إذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال و حرمة شرب التتن، فإن الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء و ترك الشرب لازم؛ بل عدم جريانها إنما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعي مع وحدة المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك، ضرورة: أنهما نقيضان؛ كعدم التمكن من المخالفة القطعية لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإلا فالبيان و هو العلم بلزوم الفعل أو الترك موجود؛ لكن لما كان متعلقهما واحدا لم يؤثر العلم المذكور في نظر العقل، فيسقط عن المنجزية، بخلاف ما إذا تعدد المتعلق حيث يكون الاحتياط ممكنا.

و الحاصل: أن قبح العقاب في المقام مسلّم؛ لكنه ليس لأجل عدم البيان بل لعدم

ثم إنّ مورد هذه الوجوه (1) وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة قدرة المكلف على الامتثال القطعي، فلا مجال لتطبيق قاعدة القبح هنا لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعدة بسبب العلم بأصل الإلزام؛ ولو مع الجهل بنوعه، فإن العلم بجنس التكليف كاف في البيانية، ولذا يجب الاحتياط إذا تمكن منه كما في تعدد المتعلق.

=====

و بالجملّة: فلا مجال عند دوران الأمر بين المحذورين لجريان قاعدة القبح؛ لوجود البيان الإجمالي وهو العلم بأصل الإلزام، وهو كاف في المنع من جريانها.

نعم، لا يستحق المكلف للعقاب لأجل عدم القدرة على الامتثال و الموافقة القطعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 601» مع توضيح و تلخيص مّنّا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

الضمير في «فإنه لا قصور فيه» للسان، يعني: لا قصور في البيان في دوران الأمر بين المحذورين، والمراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام و يمكن أن يكون ضميراً «فإنه، فيه» راجعين إلى البيان.

قوله: «كمخالفتها» فاسد لفظاً و معنى؛ لأن الضمير راجع على القطعية التي هي صفة لكل من الموافقة و المخالفة. و أما لفظاً: فلأن القطعية صفة للمخالفة، و لازم العبارة حينئذ:

إضافة الموصوف إلى ضمير صفته و هو فاسد؛ إذ لا تقول مثلاً: «أسهرني المرض الشديد و ألمه» يراجع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «و الألم الشديد» و أما معنى: فلأن المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية؛ كعدم القدرة على المخالفة القطعية، و عبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كمخالفة القطعية»، و هذا فاسد أيضاً، فالصواب سوق العبارة هكذا: كالمخالفة القطعية أو لعدم التمكن من القطع بالموافقة و المخالفة». و كيف كان؛ فالمطلب واضح.

«و الموافقة الاحتمالية حاصلة» يعني: أن كلا من الموافقة و المخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً، سواء جرت قاعدة القبح أم لا.

«لا محالة» لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

(1) يعني: الوجوه الخمسة المتقدمة في الدوران بين الوجوب و الحرمة.

المقصود من هذه العبارة إلى قوله: «و لا يذهب عليك» هو: تضعيف ما أفاده الشيخ «قدس سره»، حيث قال في صدر البحث بعد بيان وجوه ثلاثة في المسألة «ما لفظه»:

«و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و الحرمة توصلياً؛ بحيث يسقط بمجرد



على التعيين تعبدية (1)، إذ لو كانا (2) تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعية عملية».

=====

نعم، يختص الحكم بالإباحة الشرعية: بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدية؛ وإلا لم يمكن الحكم بها، وذلك لتصوير المخالفة القطعية فيما إذا كانا تعبديين، أو كان أحدهما المعين تعبدية.

ففي الأول: لو أتى المكلف بالفعل لا- بنحو قربي، أو تركه كذلك وفي الثاني لو أتى بأحدهما المعين لا- بنحو قربي تتحصل المخالفة القطعية حينئذ بلا شبهة، فتحرم بلا إشكال.

وكيف كان؛ فنظر صاحب الكفاية إنما هو إلى جريان التخيير العقلي، وهو يجري في جميع الصور، فلا وجه لإخراج بعض الصور عن مورد الوجوه المذكورة؛ كما صنعه الشيخ «قدس سره».

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام.

(1) خبر «لم يكن».

وحاصل ما أفاده الشيخ: من أن الحكم بالإباحة الظاهرية التي كانت هي إحدى وجوه المسألة مما لا يجري فيما إذا كان كل من الوجوب و الحرمة تعبدية، أو كان أحدهما المعين تعبدية؛ إذ لو حكمنا حينئذ بالإباحة، ولم نمثل شيئا منهما على وجه قربي لحصلت المخالفة القطعية العملية، فلا يجري بعض الوجوه على هذا الفرض، فنظرا إلى جريان جميع الوجوه، وعدم لزوم المخالفة القطعية العملية قال الشيخ «قدس سره» باختصاص هذه الوجوه بما إذا كان كل من الوجوب و الحرمة توصلية.

وأما تعريف المصنف «قدس سره» على الشيخ: فلأجل أن المهم في المقام عند المصنف هو التخيير العقلي بين الفعل و الترك، وهو ما يجري في جميع الوجوه و الصور الأربع، وهي أن يكون كلاهما توصلية. وأن يكون كلاهما تعبدية. وأن يكون أحدهما المعين تعبدية. و أن يكون أحدهما غير المعين تعبدية.

غاية الأمر: يتخير عقلا في الثاني بين الإتيان بالشيء بنحو قربي، وبين تركه كذلك.

وفي الثالث بين الإتيان بأحدهما المعين بنحو قربي، وبين مجرد الموافقة في الآخر.

(2) هذا هو كلام الشيخ الأنصاري، وقد تقدم متنا و توضيحا.

يكن (1) إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع (2) إلى الإباحة؛ لأنها (3) مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره»؛ إلا إن (4) الحكم أيضا فيهما (5) إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي؛ بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه (6) كذلك؛ لعدم الترجيح (7) وقبحه (8) بلا مرجح.

فانقح (9)، أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة (10) إلى ما هو المهم في المقام؛ وإن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

=====

(1) جواب «لو كانا». وقوله: «كذلك» يعني: تعبديا.

(2) بالجر عطف على «طرحهما».

(3) هذا تعليل لقوله: «لم يكن إشكال»، يعني: لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما، وعدم جواز الرجوع إلى الإباحة، وذلك لأن الإباحة توجب المخالفة العملية القطعية على ما أفاده الشيخ «قدس سره»، وضمير «لأنها» راجع على الإباحة.

(4) هذا إشارة إلى المناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

(5) أي: في الوجوب و الحرمة، قوله: «كذلك» يعني: تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا، والمقصود: أن الحكم في الوجوب و الحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا هو التخيير عقلا؛ كحكهما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، وعليه: فالتخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة. و الضمائر في «إتيانه، وبه، و طلبه، و تركه» راجعة على أحدهما.

(6) بالجر عطف على «إتيانه»، وقوله «كذلك» يعني: على وجه قربي.

(7) تعليل لقوله: «هو التخيير عقلا».

(8) بالجر عطف على عدم الترجيح.

(9) هذا نتيجة ما أفاده لتعميم مورد جريان أصالة التخيير، يعني: فظهر من جميع ما ذكرنا: أن التخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة التي تقدمت الإشارة إليها لمسألة الدوران بين المحذورين، لا في خصوص ما إذا كان الوجوب و الحرمة توصليين، أو كان أحدهما غير المعين توصليا، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسة المتقدمة - التي منها التخيير العقلي - بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، حتى يكون التخيير العقلي أيضا مختصا بهما؛ كما أفاده الشيخ «قدس سره» حيث خص - في كلامه المتقدم - مورد الوجوه بهما، نعم؛ القول بالإباحة يختص بهما؛ لما تقدم من لزوم المخالفة العملية القطعية لو جرت في غيرهما.

(10) متعلق ب «لا وجه» و المقصود بالمهم في المقام هو: التخيير العقلي المبحوث عنه

و لا يذهب عليك (1) أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين (2)...

=====

في المقام، و هو دوران الأمر بين المحذورين، يعني: لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسة بالتوصلين. و المراد ببعض الوجوه هو: الأول و الخامس، و ضمير «بهما» راجع على التوصلين، فلا يجري بعض الوجوه في التعبدتين؛ لوجود المانع و هو المخالفة العملية.

(1) مقصود المصنف من هذا الكلام هو: بيان أن ما تقدم من التخير العقلي في هذا البحث ليس مطلقا و في جميع الموارد؛ بل مقيد بما إذا لم يكن - و لو احتمالا - مزية لأحد الاحتمالين ترجحه على الآخر، و معها لا استقلال للعقل بالتخير، فهنا بحثان أحدهما: كبروي، و هو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزية على الآخر، بل يستقل بتعيينه - و قوله: «أن استقلال العقل بالتخير» إشارة إلى هذا البحث الكبروي. و الآخر صغروي، و هو بيان ما هو المناط في المزية التي يوجب وجودها - و لو احتمالا - عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير.

أما الأول: فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخير مع وجود رجحان أو احتمال في الفعل أو الترك يقتضي أهميته من الآخر، فإن احتمال الأهمية أيضا يوجب حكم العقل بتقديم واحد هذه الأهمية المحتملة على فاقدها؛ لكونه حينئذ: من صغريات التعيين و التخير؛ كحكمه بتعين تقليد الأفضل لحجية قوله تعيينا أو تخيرا، و الشك في حجية قول غير الأفضل عند المخالفة، و كحكمه بلزوم إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون إذنه؛ لأهمية و جوب حفظ النفس من حرمة الغضب، و هكذا.

و بالجملة: فحكم العقل بتقديم الأهم معلوما أو محتملا مما لا ينبغي الارتباب فيه.

و الذي يظهر من العبارة: أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين - في تقديم محتمل الأهمية أو معلومها - تارة: بدوران الأمر بين التعيين و التخير؛ كما في مسألة تقليد الأفضل، و أخرى: بتزاحم الواجبين كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، و سننبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان؛ كما في «منتهى الدراية، ج 5، ص 610».

(2) قيد ل «أحدهما» يعني: في أحدهما المعين. و وجه التقييد به واضح؛ إذ لا عبرة باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فإن العقل يستقل بالتخير فيه، كما يستقل به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلا كما تقدم توضيحه.

و مع احتمالها (1): لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه؛ كما هو (1) الحال في دوران الأمر بين التخيير و التعيين في غير المقام.

و لكن (3) الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، و زيادته على الطلب في فالمتحصل مما ذكرنا: أنه إما أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل.

=====

و على الثاني: فإما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأولين: يستقل العقل بالتخيير، و على الثالث: لا يستقل به؛ بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

(1) يعني: مع احتمال ترجيح أحدهما المعين. و ضمير «بتعيينه» راجع على «أحدهما على التعيين».

(2) أي: كما أن استقلال العقل بتعين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و هذا ما يستفاد منه القياس الأول.

و قد عرفت: أنه كحجّة فتوى الأفضل تعييناً أو تخييراً، و الشك في حجية فتوى غير الأفضل.

و المراد بغير المقام في قوله: «غير المقام» موارد التزاحم؛ كمسألة تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهميته - لاحتمال كونه عالماً - على إنقاذ الآخر.

(3) هذا إشارة إلى البحث الثاني و هو البحث الصغروي، و توضيح ما أفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهمية الملاك الموجبة لشدة الطلب و تأكده و زيادته على الطلب في الآخر؛ بحيث لو كان الاحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لأهميته مقدماً على صاحبه عند المزاخمة؛ كما في مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون رضاه، فإن كلا من الحكمين - و هما وجوب الإنقاذ و حرمة الغصب - معلوم و لا بد من امتثاله، و قد اتفق ابتلاء المكلف بهما في زمان واحد؛ لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمة أهم من حرمة الغصب كان اللازم التصرف في مال الغير لأجل إنقاذ الغريق المؤمن، هذا في باب التزاحم.

و في المقام - و هو وجود احتمال حكمين لا نفس الحكمين الواقعيين - إذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتملة قدم الفعل على الترك، و إن كان احتمال الحرمة أقوى؛ إذ المدار في الترجيح على أهمية المحتمل لا أقوائية الاحتمال، فإذا فرض أن احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب؛ لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا أشد و أهم من الحرمة المحتملة بل المظنونة قدم احتمال الوجوب الأهم على احتمال

الآخر بما (1) لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة (2)، ووجب (3) الترجيح بها (4)، وكذا (5) ووجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

(3) عطف على «لا يجوز» وبيان له.

ولا وجه لترجيح (6) احتمال الحرمة مطلقا؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك الحرمة الأقوى؛ كالصلاة في أيام الاستظهار، فإنها إما واجبة إن كانت طاهرة، وإما حرام إن كانت حائضا؛ لكن حيث إنها لو كانت واجبة عليها واقعا كان وجوبها أهم من حرمتها، نظرا إلى أن وجوبها - على تقدير ثبوته واقعا - ذاتي، بخلاف حرمتها فإنها - على فرض ثبوتها - تشريعية، فيرجح الوجوب على الحرمة، ولذا يحكم بوجوبها عليها في تلك الأيام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها - لاحتمال كونها حائضا - أقوى من احتمال وجوبها؛ لاحتمال كونها طاهرة.

=====

(4) هذا الضمير وضمير «بها» المتقدم راجعان على الشدة والزيادة.

(5) عطف على «لا يجوز»، يعني: كما أن العلم بشدة يكون مرجحا في المتزاحمين المعلومين، حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقة، فكذا يكون احتمال أهمية أحد المحتملين مرجحا في صورة الدوران بين المحذورين، الذي يكون الحكم الواقعي واحدا حقيقة دائرا بين الوجوب والحرمة.

(6) هذا إشارة إلى القول الثاني في مسألة الدوران بين المحذورين؛ وهو وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا بترجيح جانب الحرمة على الوجوب، وقد تقدم ذكر الاستدلال

المصلحة، ضرورة (1): أنه ربّ واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا- كلام، فكيف يقدم على احتماله (2) في صورة الدوران بين مثليهما (3)؟ فافهم.

=====

عليه بوجوه، وقد أشار المصنف هنا إلى الوجه الثالث في تلك الوجوه، وهو: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. ثم أجاب المصنف عنه بقوله: «ضرورة: أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام».

وحاصل الجواب عنه: أنه ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم إيجابيّ؛ حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب؛ بل لا- بد من ملاحظة المصالح و المفسدات التي هي ملاكات الأحكام، فرب واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغضب عند المزاحمة، فلذا يكون احتمال وجوبه - مهما كان ضعيفا - مقدما على احتمال حرمة الغضب مهما كان قويا، وكذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبيا أو سابا للنبي، فإن وجوب حفظ النبي أهم قطعا من حرمة حفظ سابه حدا.

وربّ حرام يكون أهم من واجب كالغضب و الوضوء، و عليه: فلا- يقدم احتمال الحرمة مطلقا على احتمال الوجوب. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة».

قوله: «مطلقا» قيد «لترجيح» يعني: سواء كانت الحرمة مشتملة على الشدة و الزيادة أم لا. «لأجل» متعلق «لترجيح» و علة له.

(1) تعليل لقوله: «لا وجه»، و جواب عن مفاد الدليل و هو إطلاق الأولوية و الترجيح.

وقد تقدم توضيحه.

(2) أي: فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقا؟

(3) أي: مثل الواجب و الحرام المتزاحمين. و المراد بمثليهما: الوجوب و الحرمة في المقام.

و الحاصل: أن المناط في ترجيح أحد احتمال الوجوب و الحرمة على الآخر في صورة دوران الأمر بين المحذورين هو المناط في ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما و تزامهما، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدما مطلقا على الآخر؛ بل يكون المقدم منهما ما له شدة طلب و زيادة اهتمام به، سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا.

و لو تمت الأولوية المذكورة مطلقا و في جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزام، مع أن ترك الواجب سيئ أيضا؛ بل عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

و بالجمله: فكل ما يكون مرجحا في ظرف العلم بالواجب و الحرام يكون مرجحا أيضا في صورة احتمال الوجوب و الحرمة.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الخصم لا يقول بوجوب الأخذ بجانب الحرمة مطلقا؛ حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم أو محتمل الأهمية، و بين الحرام المهم؛ بل يقول في صورة التساوي بينهما، بدعوى: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، أو إشارة إلى عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث حكم بعدم جريانها، و بين البراءة الشرعية، حيث حكم بشمولها للمقام.

إلى هنا كان الكلام في الشك في أصل التكليف، و من هنا يقع الكلام في الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - تحرير محل النزاع: و هو ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة، و لم يحتمل غيرهما من الإباحة و لم يكن أحد الحكمين مسبوقا بالوجود حتى يستصحب، و ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا، أو كان أحدهما غير المعين تعبديا.

و أما لو كان كلاهما تعبديا، أو أحدهما المعين تعبديا: لكان خارجا عن محل النزاع؛ لعدم جريان الوجوه المذكورة فيه أولا، و لزوم المخالفة القطعية ثانيا؛ إذ محل الكلام ما إذا كان كل من المخالفة القطعية و الموافقة متعذرة: و مثال الشبهة الحكمية: ما إذا ساقق مقطوع الذكر زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول فطلاقها رجعي و إن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بانئا.

فعلى الأول: تجب عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة. و على الثاني: تحرم عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة؛ لأن الاستمتاع حينئذ إنما يجوز بالعقد الجديد، فيدور حكم الإجابة بين الحرمة و الوجوب.

و مثلا الشبهة الموضوعية: ما إذا علم الزوج أنه حلف إما على وطء زوجته في هذه الليلة، أو على ترك وطئها في نفس الليلة، فيدور حكم الوطاء في الليلة المعينة بين الحرمة و الوجوب.

2 - في وجوه المسألة وبيان مختار المصنف منها:

الأول: الحكم بالبراءة عقلا ونقلا، نظير الشبهات البدوية؛ وذلك لعموم أدلة الإباحة الشرعية، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك جميعا.

الثاني: وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا؛ كالأخذ بالحرمة تعيينا لوجوه:

1 - قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التعيين والتخير.

2 - الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد منه هو عدم الدخول في الشبهة، وهو معنى تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

3 - وجوب الأخذ بجانب الحرمة؛ لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييرا، أي: تخييرا شرعيا قياسا لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية.

الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلا، مع التوقف عن الحكم بشيء رأسا لا ظاهرا ولا واقعا.

الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلا مع الحكم عليه بالإباحة شرعا. وهذا هو مختار المصنف «قدس سره».

3 - توهم: أن لزوم المخالفة الالتزامية القطعية مانع عن الرجوع إلى الإباحة شرعا، فإن العقل كما يستقل بوجوب إطاعة المولى عملا، كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاما، بمعنى: لزوم التدين والالتزام القلبي بأحكامه. و من المعلوم: أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كل من الفعل والترك ظاهرا؛ لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز المخالفة الالتزامية، وهذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحل في المقام لمانع عقلي؛ مدفوع لوجهين:

أحدهما: عدم وجوب موافقة الأحكام التزاما.

وثانيهما: هو كفاية الالتزام بالواقع بما هو عليه إجمالا على تقدير وجوب موافقة الأحكام التزاما.

والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لم ينهض دليل على وجوبه قطعا.

4 - قياس دوران الأمر بين المحذورين بتعارض الخبرين: بتقريب: أن الملاك في الحكم بالتخير في مورد تعارض الخبرين هو نفي الثالث، أو اهتمام الشارع بالعمل



بالأحكام الشرعية و عدم إهمالها موجود في المقام باطل؛ لكونه مع الفارق.

و توضيح الفرق: أن التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة بناء على حجية الأخبار من باب السببية لأجل التزام بينهما، فيحكم العقل بالتخيير مع التكافؤ و من المعلوم: أن التزام الاحتمالين في المقام ليس كتزام الخبرين على السببية؛ كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

و أما على الطريقية: فأيضاً يكون القياس مع الفارق، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الخبرين و إن كان هو التسايط لا التخيير؛ إلا أنه لما كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية و لمناط الطريقية من الكشف نوعاً عن الواقع، و احتمال الإصابة في خصوص كل واحد منهما لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فجعل الشارع أحدهما حجة تخييراً مع التكافؤ و تعييناً مع الترجيح. و هذا بخلاف المقام؛ إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين المتعارضين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحة الظاهرية.

5 - عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام: لوجود البيان في المقام، و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية، فلا يتمكن المكلف من الاحتياط بالجمع بين الفعل و الترك؛ إذ الجمع بينهما جمع بين النقيضين، فيكون مستحيلاً.

و كيف كان؛ فقبح العقاب في المقام مسلّم لكنه ليس لأجل عدم البيان؛ بل لأجل عدم قدرة المكلف على الامتثال القطعي، فلا مجال لجريان قاعدة القبح لوجود البيان الإجمالي، و هو العلم بأصل الإلزام، و هو كاف في المنع عن جريانها.

6 - مورد هذه الوجوه الخمسة هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعديداً، فتجري فيما إذا كانا توصلين، أو كان أحدهما غير المعين تعديداً. و لا تجري فيما إذا كان تعديدين، أو كان أحدهما المعين تعديداً. هذا تعريض من المصنف على الشيخ «قدس سرهما»، حيث اعتبر في جريان الوجوه المذكورة: كون كلا الحكمين توصلياً؛ للزوم المخالفة القطعية لو كان كليهما أو أحدهما المعين تعديداً. إلا أن المصنف نظر إلى التخيير العقلي الجاري في جميع الصور الأربع، فلا وجه لإخراج بعض الصور عن مورد الوجوه المذكورة؛ كما صنعه الشيخ «قدس سره».

7 - لا- وجه لترجيح احتمال الحرمة: بدعوى: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ إذ ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم إيجابي حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب.

بل لا بد من ملاحظة المصالح و المفسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية، فرب واجب يكون أهم من الحرام؛ كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغضب عند المزاحمة.

وربّ حرام يكون من أهم من واجب كالغضب و الوضوء.

وعليه: فلا يقدم احتمال الحرمة مطلق على احتمال الوجوب.

«فافهم»: لعله إشارة إلى عدم وجه للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث حكم بعدم جريانها في المقام، وبين البراءة الشرعية حيث حكم بجريانها و شمولها للمقام.

8 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - هو التخيير عقلا مع الحكم بالإباحة شرعا.

2- عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

3 - مورد الوجوه و الأقوال هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبديا.

4 - حكم العقل بالتخيير إنما هو فيما لم يكن هناك ترجيح لأحد الاحتمالين؛ و إلا فيقدم ما له ترجيح و مزية.

ص: 313



لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من (1) الإيجاب والتحرير، فتارة

=====

## فصل في أصالة الاشتغال

### إشارة

(1) بيان للتكليف يعني: أنه يعتبر في جريان قاعدة الاشتغال - التي هي من الأصول العملية الأربعة - العلم بنوع التكليف كالعلم بوجوب فعل مردد بين المتباينين كالظهر والجمعة، أو بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة، أو العلم بحرمة فعل مردد بين فعلين كشرب هذا الإناء أو ذاك الإناء؛ للعلم بإصابة بنجس بأحدهما إجمالاً، ولا يكفي العلم بنجس التكليف - وهو الإلزام الدائر بين وجوب فعل وحرمة آخر - في جريان قاعدة الاحتياط، وذلك - أي: اعتبار العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بجنسه في جريان أصالة الاشتغال.

و كيف كان؛ فلا- بد من تحرير محل النزاع قبل الخوض في البحث فنقول: إن تحرير محل النزاع يتوقف على مقدمة وهي: بيان مجاري الأصول العملية فيقال: إن الأصول العملية على أربعة أقسام:

1 - أصالة البراءة.

2 - أصالة التخيير.

3 - أصالة الاشتغال.

4 - الاستصحاب.

و ملخص الفرق بين هذه الأصول العملية:

أن مجرى أصالة البراءة هو الشك في أصل التكليف بأن لا يكون التكليف الإلزامي معلوماً لا جنساً ولا نوعاً.

و مجرى أصالة التخيير هو: دوران الأمر بين المحذورين مع العلم الإجمالي بنجس التكليف أعني: الإلزام وعدم العلم بنوع التكليف من أنه الوجوب أو الحرمة.

لتردده (1) بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

=====

و مجرى الاستصحاب هو: ملاحظة الحالة السابقة.

إذ عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقدم الكلام في أصالة البراءة و أصالة التخيير، فيكون البحث فعلا في أصالة الاشتغال و مجراها - كما عرفت - هو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بأن يكون الشك في المكلف به و هو متعلق التكليف، مع العلم بأصل التكليف.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

إذا قد يكون الشك في المكلف به دائرا بين المتباينين؛ كما لو علم بوجود صلاة يوم الجمعة و لم يدر أنها الجمعة أو الظهر، أو علم بحرمة وطء إحدى المرأتين لكونها أخته من الرضاعة.

و على هذا فيقع الكلام في مقامين: الأول: في دوران الأمر بين المتباينين. و الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد يكون دائرا بين الأقل والأكثر، و هذا ينقسم إلى قسمين؛ لأن الأقل والأكثر قد يكونان ارتباطيين؛ كما لو شك في كون السورة من أجزاء الصلاة أم لا، فيكون الشك في أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة مثلا.

وقد يكونان غير ارتباطيين؛ كما لو شك في أن الدين على ذمته عشر دنائير أو تسعة؛ لكن هذا القسم من الأقل والأكثر حيث يؤول أمره إلى الشك في أصل التكليف، إذ الفرض أنه لا يعلم أنه مديون بدينار آخر فوق تلك الدنائير التسعة أم لا.

فهو ليس مربوطا بمحل الكلام.

توضيح بعض العبارات.

(1) أي: تردد المكلف به «بين المتباينين» و هما ما ليس أحدهما داخلا في الآخر، ثم الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتا؛ كدوران الواجب بين الصوم و الصدقة، أو عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجود أحدهما إجمالا فإن التباين بينهما إنما هو لكون الركعتين الأولتين ملحوظتين في الأول بشرط لا، و في الثاني بشرط شيء، و لذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتا كالصوم و الصدقة على الآخر.

و الضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين هو: رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور: «الواجب إما الصوم و إما الصدقة»، و هذا يرجع إلى

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين (1). لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما

=====

## المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

### إشارة

قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منها إحدى طرفي العلم الإجمالي، وتاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذ: «إن كان الصوم واجبا فليست الصدقة واجبة» وبالعكس. وهذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة» بدهاءة: أن التسعة بعض العشرة، فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة، فوجوب التسعة قطعي سواء كان الأكثر واجبا أم لا.

وقد قيد المصنف الأقل والأكثر بالارتباطيين؛ لأن المردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين خارج موضوعا عن الشك في المكلف به؛ إذ لا إجمال في المكلف به حقيقة، ضرورة: أنه يعلم من أول الأمر بتعلق التكليف بالأقل، ويشك بتعلقه بالزائد عليه.

(1) المراد بهما: أن لا يكون بينهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتيا أم عرضيا كما مر آنفا، بخلاف الأقل والأكثر، فإن بينهما قدرا متيقنا، والمراد بهما فعلا هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزائهما متلازمة الثبوت والسقوط؛ دون الأقل والأكثر الاستقلاليين اللذين لا تكون أوامر أجزائهما كذلك كالدين المردد بين الأقل والأكثر؛ لأن امتثال الأمر بالأقل ليس منوطا بامتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعا.

وقبل الخوض في البحث في المقام الأول نذكر ما هو الفرق بين طريقة الشيخ وطريقة المصنف في بيان مسألة أصالة البراءة وأصالة التخيير وأصالة الاشتغال، فقد عقد الشيخ «قدس سره»، لكل من أصالة البراءة وأصالة التخيير وأصالة الاشتغال ثمانى مسائل، أربع للشبهة التحريمية، وأربع للشبهة الوجوبية، وذلك لأن منشأ الاشتباه في كل واحدة منها هي أربعة:

1 - فقدان النص.

2 - إجمال النص.

3 - تعارض النصين.

4 - الأمور الخارجية.

و الشبهة في الأخير تسمى بالموضوعية، وفي الثلاثة الأولى تسمى بالحكمية.

ثم ما كان منشأ الاشتباه تعارض النصين خارج عن محل الكلام؛ إذ حكمه هو التخيير أو الترجيح على الخلاف الآتي في باب التعادل و الترجيح لا الاحتياط و الاشتغال كما هو محل الكلام في المقام.



مطلقا و لو (1) كانا فعل أمر و ترك آخر إن كان فعليا من جميع الجهات؛ بأن (2) يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال و التردد و أما طريقة المصنف فإنه قد عقد لكل واحدة منها مسألة واحدة فقد عقد للمقام مسألة واحدة جمع فيها بين المسائل الثمان كما فعل ذلك في أصالة البراءة و أصالة التخيير.

=====

و كيف كان؛ فالحق في تحرير الدوران بين المتباينين أن يقال: إن التكليف المعلوم بالإجمال المردد بين أمرين متباينين أو أكثر إن كان حرمة فالشبهة تحريمية، و إن كان وجوبا فالشبهة وجوبية، سواء كان منشأ الاشتباه فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) بيان لقوله: «مطلقا»، و توضيحه: أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين:

أحدهما: العلم بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهور و الجمعة.

ثانيهما: العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين و هما الوجوب و الحرمة؛ كالإلزام المردد بين فعل كالدعاء و حرمة آخر كشرب التتن.

و مقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف في الشك في المكلف به، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤية الهلال أو يحرم شرب التتن»، و هذا تعريض بشيخنا الأعظم، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف، و جعل العلم بالجنس مجرى البراءة.

و هناك تطويل في الكلام أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(2) هذا شروع في بيان منجزية العلم الإجمالي بالتكليف.

### **الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:**

1 - العلم الإجمالي غير مؤثر لا في وجوب الموافقة و لا في حرمة المخالفة، فتجوز المخالفة القطعية فضلا عن الاحتمالية، و نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.

2 - أنه مؤثر في حرمة المخالفة و وجوب الموافقة على نحو المقتضي لا العلة التامة، و هو مختار المصنف «قدس سره» في باب مباحث القطع من الكتاب.

3 - أنه مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، و هو مختار المصنف في المقام.

4 - أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، و مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.



5 - أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

ص: 318

و أما بالنسبة إلى الموافقة كذلك فغير مؤثر أبدا؛ لا على نحو العلة التامة و لا على نحو المقتضي، و بذلك يمتاز عن القول الرابع، و نسب إلى المحقق القمي «قدس سره».

و كيف كان؛ فلا بد قبل تقريب كلام المصنف «قدس سره» من تمهيد مقدمة و هي:

أن للأحكام الشرعية مراتب:

1 - مرتبة الاقتضاء و الشأنية، و هي عبارة عن ملاكات الأحكام كالمصالح و المفاسد على مذهب العدلية.

2 - مرتبة الإنشاء و الجعل، و هي صدور الأوامر و النواهي من المولى مثلا.

3 - مرتبة الفعلية، و هي بيان الأحكام بالبعث و الزجر، فتكون الأحكام فعلية قبل علم المكلفين بها.

4 - مرتبة التنجز، و هي استحقاق العقوبة على المخالفة، و هي مرتبة وصول الأحكام إلى المكلفين و علمهم بها.

ثم مرتبة الفعلية مقولة بالتشكيك فهي على قسمين:

الأول: أن يكون التكليف و الحكم فعليا من جميع الجهات بمعنى: أن يكون الغرض الداعي إليه مهما بمثابة لا يرضى المولى - و هو الشارع - بفواته أصلا؛ بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعني سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه و لو تصادفا، أم لم يعلم به و في مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد و رفع موانع تنجزه إما برفع جهل العبد بجعله عالما بالحكم تكوينيا، و إما بنصب طريق مصيب إليه و إما بتشريع إيجاب الاحتياط عليه؛ لمنجزية نفس الاحتمال، و حيث تنجز التكليف بأي سبب من أسبابه استحق العقوبة على المخالفة لقيام الحجة القاطعة للعذر عليه.

الثاني: أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهما بنحو يريد من العبد استيفاءه على كل حال؛ بل يريده على تقدير وصول الخطاب به إليه تفصيلا و لو من باب الاتفاق، و حينئذ فالحكم الذي يدعو إليه هذا النحو من الغرض يكون واجدا لمرتبة ما من التحريك، و فعليته منوطة بالعلم به تفصيلا؛ بحيث يكون العلم التفصيلي به موجبا لتمامية فعليته أولا و لتنجزه ثانيا، و من المعلوم: أن إيصال الحكم الناشئ عن هذا النحو من الغرض الملزم و الخطاب المتكفل له إلى العبد ليس من وظيفة المولى؛ لما تقدم من أن إرادته لاستيفاء الغرض ليست على كل تقدير، بل إنما هي على تقدير وصول الخطاب إلى المكلف و لو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حينئذ على الحاكم رفع موانع تنجزه،

فكذلك يجوز له إيجاد المانع من وصوله إلى المكلف بنصب طريق غير مصيب أو أصبل مرخص؛ لعدم الفرق بين إبقاء المانع وإيجاده، إذ المفروض: عدم تعلق إرادة المولى باستيفاء هذا الغرض على كل تقدير.

فالمتحصل: أن التكليف في كل من القسمين واصل إلى مرتبة البعث و الزجر، و واجد لما هو قوام الحكم؛ لكن مراتب التحريك و الردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعليا حتميا تارة كما في القسم الأول، و تعليقا أخرى كما في القسم الثاني.

إذا عرفت هذه المقدمة و أن التكاليف الفعلية على قسمين، فاعلم: أن قوله: «إن كان فعليا من جميع الجهات...» الخ. إشارة إلى القسم الأول منهما.

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 10» - أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الإجمالي و التفصيلي في وجوب اتباعه و الجري على وفقه؛ لكن التكليف المعلوم بالإجمال إن كان من سنخ القسم الأول فهو يتنجز بالعلم الإجمالي؛ لوصول البعث أو الزجر إلى العبد الرافع لعذره الجهلي، فيستحق العقوبة على المخالفة و الإجمال في المتعلق غير مانع عن التنجز بعد فرض ارتفاع عذره الجهلي، غاية الأمر:

حكم العقل بلزوم الاحتياط بالإتيان بجميع الاحتمالات كما سيأتي. و حينئذ: فالأدلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي - لا بد من تخصيصها؛ لقيام القرينة القطعية عليه، و هي استلزام شمولها للأطراف للترخيص في المعصية، ضرورة: أن المعلوم بالإجمال واجد للمرتبة الأكيدة من البعث و الزجر، و لا يرضى الحاكم بالمخالفة أصلا، و لازم الإذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير، و هو كون الطرف المأذون فيه متعلقا للحكم و هذا هو التناقض المستحيل.

و إن كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الإجمالي - لا القصور في العلم - بل لخلل في المعلوم، و هو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أعني: العلم التفصيلي به، و لما كان التكليف في كل واحد من الأطراف مشكوكا فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه لتحقق موضوعه - أعني: الشك في الحكم الواقعي - مع العلم الإجمالي بمرتبة من الفعلية. و عليه: فالمدار في التنجز و عدمه على فعلية المعلوم لا على العلم من حيث التفصيلية و الإجمالية.

ثم إن إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأول أو الثاني منوط باستظهار الفقيه من أدلة الأحكام، فإن كان المورد من قبيل الدماء و الأعراض كان الحكم فعليا من

و الاحتمال، فلا محيص (1) عن تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته، و حينئذ (2) لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع (3) أو الوضع (4) أو السعة (5) أو الإباحة (6) مما يعم أطراف العلم (7) مخصصا (8) عقلا لأجل مناقضتها (9) معه.

=====

جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متق و الآخر كافر حربي جازر القتل منجز للتكليف. و من هذا القبيل: حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية الوجوبية كالاستطاعة المالية، و بلوغ المال الزكوي حد النصاب، فإنهم مع التزامهم بالبراءة في الشبهات الموضوعية حكموا بالاحتياط و وجوب الفحص في هذين الموردين. و إن كان كالخمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات حلية كل واحد من الأطراف بالأدلة المرخصة.

(1) جواب «إن كان»، و ضميرا «تنجزه، مخالفته» راجعان على التكليف.

و غرضه: أن فعلية التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه و امتناع جعل الترخيص شرعا؛ لكون الترخيص مضادا للتكليف الفعلي و نقضا للغرض منه و هو جعل الداعي حقيقة من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف و الظن به و احتمالها؛ لأن شمول أدلة الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين في صورة العلم بالتكليف، و الظن باجتماعهما في صورة الظن به، و احتمال اجتماعهما في صور احتمالها، و من المعلوم:

امتناع الجميع.

(2) أي: و حين كون التكليف فعليا من جميع الجهات لا محالة... و الأولى اقتران «لا محالة» بالفاء فيقال «فلا محالة».

(3) نحو: «رفع ما لا يعلمون».

(4) نحو: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

(5) نحو: «الناس في سعة ما لا يعلمون».

(6) نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه».

(7) أي: العلم الإجمالي. قوله: «مما يعم» بيان للموصول في «ما دل»، و المراد بالعلم هو الإجمالي.

(8) بصيغة اسم المفعول خبر «يكون» يعني: أن أدلة البراءة الشرعية و إن كانت شاملة - بمقتضى إطلاقها - لأطراف العلم الإجمالي لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدوية؛ لمحذور المناقضة المذكورة.

(9) أي: مناقضة الرفع و الوضع و السعة و الإباحة مع التكليف الفعلي من جميع

وإن لم يكن (1) فعليا كذلك (2) - ولو كان (3) بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وضح العقاب على مخالفته (4) - ...

=====

الجهات. فقولته: «لأجل» تعليل لتخصيص ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة عقلا.

نعم لو قطعنا بعدم التكليف - كما في الشبهات البدوية بعد الفحص - تجري البراءة.

إن قلت: نحتمل التكليف في الشبهات البدوية فكيف تجري البراءة؟ وذلك يستلزم احتمال المناقضة، وهو أيضا لا يجامع البراءة؛ لأنه من احتمال الجمع بين الضدين. وهو كالتقطع به مستحيل.

قلت: لا يحتمل التكليف الفعلي في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس.

(1) عطف على «إن كان فعليا» والضمير المستتر فيه وفي «لو كان» راجع على المعلوم بالإجمال.

(2) أي: فعليا من جميع الجهات، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من التكليف الفعلي، وهو الفعلي التعليقي وقد تقدم توضيحه بقولنا: «الثاني أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهما بنحو...» الخ، يعني: أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلا، فالعلم الإجمالي لا يوجب تنجزه قهرا؛ لكنه لا لقصور في العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلي حدا يقتضي لزوم إيصاله إلى المكلف بأي نحو كان، فالخلل في المعلوم لا في العلم.

ولما كان كل واحد من الأطراف مجرى للأصل النافي للتكليف؛ للشك في كون كل واحد منها متعلقا للحكم الفعلي، كان المقتضي لجريان أصل البراءة فيه موجودا والمانع عنه مفقودا، ومعه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(3) للمعلوم بالإجمال الذي لا يكون فعليا من جميع الجهات فردان: أحدهما: أن لا يكون فعليا أصلا يعني: لا من جهة العلم ولا من سائر الجهات.

ثانيهما: أن لا يكون فعليا من جهة العلم فقط، فقولته: «ولو كان بحيث...» الخ.

إشارة إلى الخفي منهما وهو الثاني.

(4) إذ لا يبقى مع العلم التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فإن الحكم الظاهري في مرتبة الجهل بالواقع والعلوم التفصيلي لا يبقى مجالاً للجهل، وذلك بخلاف أطراف العلم الإجمالي التي يكون مرتبة الحكم الظاهري في كل طرف منها محفوظة.

لم يكن (1) هناك مانع عقلا ولا شرعا.

=====

(1) جواب «وإن لم يكن» وضميرا «امثاله، مخالفته» راجعان على المعلوم بالإجمال.

أما عدم المانع العقلي: فلأن المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا من جميع الجهات، وأما إذا لم يبلغ هذه المرتبة ولو لعدم العلم التفصيلي به، فلا مانع حينئذ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع الشرعي: فلأن المتوهم من المانع شرعا في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

توضيح لزوم التناقض: أن مقتضى عموم قوله: «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال» حلية المشتبه بالشبهة البدوية، وكذا كل واحد من الأطراف في المقرونة، ومقتضى إطلاق ذيله - أعني: «حتى تعلم أنه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأن «تعلم» مطلق يشمل كلا من العلم التفصيلي والإجمالي، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

وهذا الإشكال - وهو التناقض المذكور - تعرض له الشيخ الأنصاري «قدس سره» في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل.

قال الشيخ «قدس سره»: «إذا فرض اليقين بارتقاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقص بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله» (1)؛ لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلة المرخصة المشتملة على هذا الذيل.

وأما الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلا، فلا مانع من شموله للأطراف وإثبات الترخيص فيها، والحاصل: أنه مع عدم وجود المحذور العقلي والشرعي عن شمول أدلة الأصول النافية للأطراف لا مناص من الحكم بحليتها.

فالمتحصل: أن المصنف قال في مباحث القطع: بأن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة وقال في حاشيته على بحث القطع، إن العلم الإجمالي مقتضى لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقال هنا: بالتفصيل بين ما إذا كان التكليف فعليا من جميع الجهات، فكان العلم

ص: 323

و من هنا (1) انقدح: أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي إلا إنه لا مجال (2) للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات (3) لا الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة.

=====

و إن لم يكن التكليف فعليا من جميع الجهات لكان العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة، فالمراد بقوله: «و إن لم يكن فعليا» ليس نفي فعليته رأسا بأن يكون التكليف اقتضائيا أو إنشائيا؛ بل معناه نفي الفعلية من جميع الجهات؛ بأن يكون التكليف فعليا و لكن لا من جميع الجهات، فحينئذ يكون لترخيص الشارع مجالا لأجل التردد و الشك في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، فيختلف العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي بمعنى إنه لا مجال لأصل البراءة في مورد العلم التفصيلي، هذا بخلاف العلم الإجمالي حيث يكون هناك مجال لأصل البراءة. هذا غاية ما يمكن أن يقال فيما أفاده المصنف من التفصيل في المقام.

(1) يعني: و من انقسام الفعلي إلى قسمين ظهر: عدم الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي في علية كل منهما للتمييز إذا كان المعلوم فعليا من جميع الجهات.

و أما إذا لم يكن فعليا كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضرورة: أن الفعلي بمرتبته الأولى ينتج إذا علم به تفصيلا، و لا يبقى مجال للإذن في مخالفته؛ لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري - و هو الشك في الحكم الواقعي - لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض.

و أما إذا علم به إجمالا- فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، و به يتحقق موضوع الأصل النافي، فيجري بلا مانع.

فبالجملة: فالتفاوت في ناحية المعلوم لا في ناحية العلم؛ إذ لو كانت فعلية التكليف تامة من ناحية إرادة المولى و كراهته - بحيث لا يتوقف استحقاق العقوبة على مخالفته إلا على وصوله إلى المكلف بأي نحو من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الإجمالي أيضا. و إن لم تكن الفعلية تامة إلا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر العلم الإجمالي في تنجيذه؛ لعدم حصول شرط فعليته التامة و هو العلم به تفصيلا، فموضوع الأصل المرخص باق مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

(2) لما عرفت من عدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري مع العلم التفصيلي.

و توضيح بعض العبارات كان غالبا طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) أي: من غير جهة العلم التفصيلي به؛ بل من جهة الملاك و إرادة المولى و كراهته،

محالة (1) يصير فعليا معه من جميع الجهات، وله (2) مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه (3)؛ لإمكان جعل الظاهري في أطرافه (4) وإن كان (5) فعليا من غير هذه الجهة فافهم (6).

ثم إن الظاهر (7) أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع...

=====

فإذا علم به تفصيلا صار فعليا من جميع الجهات، فيصير حتميا ولا يبقى معه مجال لحكم آخر.

(1) الأولى اقترانه بالفاء، لأنه جواب «فإذا كان» إلا أن يكون الجواب قوله: «يصير»؛ لكن ينبغي حينئذ تأخير «لا محالة» عنه لأنه من معمولات «يصير».

والضمير في «معه» راجع على العلم التفصيلي حتى لا يبقى للحكم الظاهري مجال.

(2) أي: وللحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي لوجود موضوعه وهو الشك معه، والضمير المستتر في «يصير» في الموردين راجع على الحكم الواقعي.

(3) أي: مع العلم الإجمالي؛ إذ المفروض: وجود الجهل في كل طرف الذي هو مناط الحكم الظاهري، وقد أشار إلى وجه عدم فعالية الحكم مع العلم الإجمالي بقوله:

«لإمكان».

وحاصله: أن اقتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، وهذا مفقود في العلم التفصيلي.

(4) أي: أطراف العلم الإجمالي.

(5) يعني: وإن كان الحكم الواقعي «فعليا من غير هذه الجهة» أي: من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلا لتنجز ولم يكن فعليا من الجهة المضادة؛ لجعل الترخيص و الحكم الظاهري في أطرافه.

(6) لعله إشارة إلى عدم الفرق عقلا و شرعا بين العلمين في عدم صحة الترخيص؛ إذ فعالية الحكم لا تتوقف على العلم بنفس الحكم لا تفصيلا ولا- إجمالا- وإلا- لزم دخول العلم فيه وهو خلاف الإجماع؛ بل الضرورة، فالحكم يصير فعليا بمجرد وجود موضوعه علم به المكلف أم لا.

وعليه: فجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون الحكم فعليا من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه؛ بل الحق بناء على منجزية العلم الإجمالي أنه لا تجري الأصول في أطرافه أصلا كالعلم التفصيلي.

(7) هذا الكلام من المصنف «قدس سره» تعريض بما اشتهر من التفصيل في وجوب



الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة بوجوبه فيها، وغير المحصورة بعدم وجوبه فيها، ويظهر هذا التفصيل من الشيخ الأنصاري «قدس سره» أيضا.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المناط لوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ويظهر من كلام الشيخ «قدس سره» تبعا للمشهور: أن المناط لوجوب الاحتياط وعدم وجوبه فيها هو كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، فيجب الاحتياط على الأول؛ لأن العلم الإجمالي منجز للتكليف الواقعي فيجب علينا امتثاله؛ لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، ولا يحصل العلم بالبراءة إلا بالاحتياط والإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية وترك الجميع في الشبهة التحريمية.

هذا بخلاف ما إذا كانت الشبهة غير محصورة، حيث لا يؤثر العلم الإجمالي في تنجز التكليف الواقعي، فلا يجب الاحتياط.

وأما مناط وجوب الاحتياط عند المصنف «قدس سره» فهو كون التكليف فعليا من جميع الجهات، سواء كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة،

ولا يجب الاحتياط لو لم يكن التكليف فعليا كذلك من دون فرق بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك إشكال المصنف على هذا التفصيل.

وحاصل الإشكال: أن المعلوم إجمالا إن كان فعليا من جميع الجهات وجب الاحتياط في جميع الأطراف؛ وإن كانت غيره محصورة، وإن لم يكن فعليا كذلك لم يجب الاحتياط في شيء منها؛ بل تجوز مخالفته القطعية وإن كانت الأطراف محصورة؛ إذ لا علم حينئذ بحكم فعلي من جميع الجهات حتى تجب موافقته وتحرم مخالفته.

وبالجملة فلا وجه لإناطة تنجيز العلم الإجمالي بحصر الأطراف تنجيزه بعدم حصرها؛ بل المدار في التنجيز وعدمه على الفعلية التامة وعدمها، فلا تفاوت بين حصر الأطراف وعدم حصرها.

نعم يكون بينهما تفاوت فيما أشار إليه بقوله: «وإنما التفاوت».

وحاصل التفاوت: أن الشبهة غير المحصورة تلازم غالبا جهة مانعة عن فعلية الحكم كالخروج عن الابتلاء، والاضطرار المانع عن الفعلية؛ لكون الرفع فيه واقعا لا ظاهريا، فتكون كثرة الأطراف ملازمة لما يمنع الفعلية التامة، فالتفاوت أيضا من ناحية المعلوم لا

الجهات (1) لوجب عقلا موافقته (2) مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه (3) من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه (4) فيما (5) كان المعلوم إجمالاً فعلياً يبعث (6) المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه...

=====

من جهة كثرة الأطراف، فإذا كانت الأطراف الكثيرة مورد الابتلاء، ولم يترتب الحرج المنفي شرعاً على الاجتناب عن جميعها كان العلم الإجمالي منجزاً؛ لتعلقه بتكليف فعلي، وعليه، فلا يدور عدم تنجز العلم الإجمالي مدار عدم انحصار الأطراف كما سيأتي في التنبيه الثالث، فانتظر.

(1) أي: حتى الإرادة والكراهة.

(2) أي: موافقة التكليف الفعلي بالاجتناب عن جميع أطرافه في الشبهة التحريمية «مطلقاً»، أي: و لو كانت أطرافه غير محصورة.

(3) أي: لو لا ما يمنع، فالضمير راجع على الموصول في «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء، و ضمير «كونه» راجع على المعلوم بالإجمال، و «من سائر الجهات» متعلق ب «فعلياً».

و توضيحه - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 24» -: أن الحكم الواقعي في غير المحصورة فعلي من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز؛ لكن هذه الفعلية في كل طرف منوطة بعدم ما يمنع عنها بالنسبة إلى ذلك الطرف كخروجه عن مورد الابتلاء أو الاضطرار إلى ارتكابه أو نحوهما، فإنه لو لا خروج بعض الأطراف عن الابتلاء مثلاً لكان الحكم الواقعي بالنسبة إليه فعلياً من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري أيضاً، فعدم فعليته حينئذ ليس من جهة واحدة؛ بل من جهات عديدة، ولذا لو تعلق به العلم التفصيلي لم يتنجز أيضاً.

(4) يعني: عدم التنجز، فإن كان العلم الإجمالي منجزاً في المحصورة كان في غير المحصورة كذلك.

(5) متعلق ب «تفاوتاً» و «ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلياً.

(6) إن كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب كالأمر المراد بين القصر و التمام في بعض الموارد «يبعث المولى نحوه فعلاً» بأن يريده.

كذلك (1)، مع (2) ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب (3) تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب (4) تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها (5) مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجيز (6) وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها (7)...

=====

(1) أي: فعلاً بأن يكرهه.

(2) متعلق بكل من «يبعث، ويزجر»، وضمير «هو» راجع على المعلوم بالإجمال، وضمير «عليه» راجع على الموصول، و«من كثرة أطرافه» بيان له يعني مع كثرة أطراف المعلوم بالإجمال.

(3) بحيث يوجب تنجز العلم لو كانت الأطراف محصورة وعدمه إن لم تكن كذلك كما عليه المشهور؛ بل ادعي عليه الإجماع كما قال الشيخ.

وكيف كان؛ فاختلاف الأطراف في الحصر في عدد قليل وعدم الحصر في عدد قليل «لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم»؛ بأن ينجز العلم في أحدهما فيجب الاجتناب عن جميع أطرافه، ولا ينجز في الآخر فلا يجب الاجتناب كما هو المستفاد من كلام الشيخ والمنسوب إلى جماعة آخرين.

(4) أي: ولو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه «تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم»، أي: أن العلم الذي كشف عن الواقع - الذي هو معلوم - لا يوجب التفاوت، وإنما الواقع المكشوف بالعلم يوجب التفاوت، فإن كان الواقع فعلياً - بأن أراد المولى أو كرهه - كان سبباً للاحتياط في الأطراف كلها ولو كانت محصورة فالاختلاف لم يحدث من ناحية الأطراف قلة وكثرة وإنما حدث من ناحية الواقع «في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر». هذا بيان لقوله: «ناحية المعلوم» «مع الحصر» متعلق ب «فعلية البعث»، فلو كانت الأطراف محصورة كان الواقع فعلياً فيجب الاحتياط فيها.

(5) أي: وعدم الفعلية مع عدم الحصر، يعني: أن الحكم فعلي مع الحصر وغير فعلي مع عدمه.

(6) متعلق ب «يختلف»، و «ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(7) وعدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثرة وقلة، يعني: أن التنجيز غير منوط بقلة الأطراف حتى تكون كثرتها مانعة عنه، بل المناطق في التنجيز وعدمه هو فعلية المعلوم وعدمها، فكثرتها وقلتها إن أوجبتا اختلاف المعلوم في الفعلية وعدمها اختلف في التنجيز وإلا فلا كما مر آنفاً.

بذلك (1)، وقد عرفت آنفا (2): أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك (3) ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم (4) أيضا (5)، تأمل تعرف.

وقد انقدح (6): أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة: أن التكاليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجبت موافقته قطعاً؛

=====

(1) أي: بسبب القلة والكثرة فإن أوجب كثرة الأطراف عدم إرادة المولى لم يجب الاحتياط؛ وإلا وجب وإن كانت الأطراف كثيرة جداً.

(2) أي: قوله: «و من هنا انقدح أنه لا فرق بين...» الخ.

(3) أي: في التنجيز وعدمه.

(4) أي: من حيث الفعلية التامة وعدمها.

(5) الظاهر زيادة هذه الكلمة؛ إذ المدار في التنجيز وعدمه هو الفعلية التامة وعدمها، لا تفصيلية العلم وإجماله، ولا كثرة الأطراف و قلتها، و من المعلوم: ظهور «أيضاً» في عدم انحصار مناط التنجيز في فعلية المعلوم فقط؛ بل للعلم دخل فيه أيضاً، وهذا خلاف ما صرح به آنفاً.

(6) وهذا الكلام من المصنف تعريض بكلام الشيخ «قدس سره»، حيث يظهر منه التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة مخالفتها و جعل العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، و مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الأقوال في المسألة، فهناك أربعة أقوال:

1 - أنه لا تأثير للعلم الإجمالي أصلاً؛ بل حكمه حكم الشك فتجري البراءة في جميع أطرافه.

2 - أنه كالعلم التفصيلي علة تامة بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك.

3 - أنه مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، فيؤثر في كل منهما لو لا المانع.

4 - أنه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، و مقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

و هذا الأخير ما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف اعترض على التفصيل الذي قال به الشيخ «قدس سره»، فإنه بعد أن حكم بلزوم الاجتناب عن كلا المشبهين بحكم العقل قال:

وإلا (1) لم يحرم مخالفته كذلك أيضا (2)...

=====

«نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز...».

و حاصل كلام الشيخ قبل إيراد المصنف عليه: أن للشارع التصرف في مرحلة الامتثال بأن يقنع بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بترك أحد الطرفين، والترخيص في ارتكاب الآخر لمصلحة تقتضيه، فإذن الشارع في ارتكاب الحرام الواقعي لا يقبح مع جعل الحلال الواقعي بدلا عنه إذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالإجمال، وتكون مصلحة الترخيص جابرة لمفسدة ارتكاب الحرام الواقعي. وعليه: فالامتثال التعبدي الحاصل باجتنب ما جعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي مؤمن من عقوبة المولى و رافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعاية التكليف في كل واحد من المشتبهين، و من المعلوم: أن قناعة الشارع بالموافقة الاحتمالية مبنية على كون العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية؛ لا علة تامة له، إذ لو كان علة له لم يتوجه الترخيص في بعض الأطراف. هذا ما أفاده الشيخ «قدس سره» في هذا المقام.

و حاصل ما أورد المصنف: أنه لا وجه للتفكيك - في عليية العلم الإجمالي للتنجيز - بين حرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعيتين؛ بل إما أن يكون علة لكليهما فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية، أو لا يكون علة لشيء منهما، فلا تحرم المخالفة القطعية كما لا تجب الموافقة القطعية؛ إذ لو كان المعلوم بالإجمال إلزاما فعليا من جميع الجهات - بمعنى: كونه بالغا من الأهمية حدا لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه في بيان الفعلي من جميع الجهات - حرمت مخالفته و وجبت موافقته قطعا، و إن لم يكن إلزاما بالغا هذا الحد جازت مخالفته القطعية، و لم تجب موافقته كذلك؛ لفرض توقف فعليته التامة على العلم به تفصيلا، و المفروض عدم حصوله، و الحكم غير الفعلي الحتمي لا موافقة و لا مخالفة له و لا تشتغل الذمة به.

و المتحصل: أن تأثير العلم الإجمالي في كل من الموافقة و المخالفة على حد سواء، و المدار على المعلوم، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من إمكان عدم وجوب الموافقة القطعية بناء على جعل البديل لا يخلو عن إشكال.

(1) أي: و إن لم يكن التكليف فعليا لم تحرم مخالفته القطعية.

(2) أي: كعدم وجوب موافقته القطعية، فقلوه: «كذلك» أي قطعا. و هناك كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

و منه (1) ظهر: أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما (2) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو (3) من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً، ...

=====

و خلاصة ما يظهر من الشيخ و جماعة آخرين: أنه يشترط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي: أن لا تكون الأ-طراف غير محصورة، و أن لا يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، و أن لا يكون بعضها مضطراً إليه، و أن لا يكون تدريجياً، و لكن المصنف «قدس سره» على أن جامع هذه الشرائط عدم فعلية التكليف، فإن كان التكليف فعلياً لم يفد شيء من ذلك فإنه يرى دوران الأمر مدار الفعلية فقط، و لذا قال:

«و منه»، أي: مما تقدم من كون التنجز دائراً مدار فعلية الواقع و عدمها «ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به» أي: بالتكليف «إجمالاً» لم تجب الموافقة و جازت المخالفة؛ لعدم الإرادة الفعلية للواقع.

(3) عطف على «إما من جهة» و إشارة إلى الجهة الثانية و هي الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا؛ كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهيين ماء و في الآخر ماء الرمان، و اضطر إلى شرب ماء الرمان للتداوي مثلاً، أو مردداً كالاضطرار إلى شرب ماء أحد

أو (1) من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض الإناءين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أي واحد منهما، فإن الاضطرار بأي نحو كان مانع عن فعلية وجوب الاجتناب، وسيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الأول إن شاء الله تعالى فانتظر.

=====

## في منجزية العلم الإجمالي في التدريجات

(1) عطف أيضاً على «إما من جهة»، وإشارة إلى الجهة الثالثة المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجات، وهي عدم العلم بتحقيق موضوع التكليف فعلاً - وإن علم بتحقيقه إجمالاً - في الشهر مثلاً، وعلم تعلق التكليف به أيضاً، فإن العلم بتحقيق الموضوع فعلاً شرط في فعلية التكليف وتنجزه.

بيان ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 38» - أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الإجمالي بتحقيق موضوعه - كان التكليف منجزاً، ووجب موافقته وحرمت مخالفته القطعيتين كما مر غير مرة، سواء كانت أطراف الشبهة دفعية - أي: موجودة في زمان واحد - كالخمر المردد بين الإناءين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أيهما شاء، أم تدريجية أي:

موجودة شيئاً فشيئاً في أزمنة متعددة، فإن التدرج في وجود الأطراف لا يمنع عن فعلية التكليف وتنجزه؛ إذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل و يكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، ومثل له المصنف في فوائده: بما إذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالنذر أو الحلف في يوم معين، وتردد ذلك اليوم بين يومين؛ كما إذا علم أنه نذر صوم يوم معين وشك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما إذا كان النذر معلقاً على شيء كصحة مريض أو قدوم مسافر - يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس والجمعة، فلو توقف الامتثال في طرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة وجب تحصيلها؛ لأن وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، ومجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور، وتنجز خطابه، ويشهد له صحة إيجاب الحجج على المستطيع قبل الموسم، ووجوب تهيئة المقدمات الموجبة للكون في المواقف المشرفة في أيام ذي الحجة، وكذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، وهكذا.

المستحاضة مثلا لما (1) وجب موافقته بل جاز مخالفته (2)، وأنه (3) لو علم فعليته - ولو كان (4) بين أطراف تدريجية - لكان منجزا و وجب موافقته، فإن التدرج لا- يمنع عن و أما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعليا من جميع الجهات؛ لأجل عدم العلم بتحقق موضوعه فعلا لم يكن منجزا، فلا تجب موافقته؛ بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمرة الدم من أول الشهر إلى آخره و علمت بأنها في أحد ثلاثة أيام من الشهر حائض، فإنه لا يجب عليها و لا على زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيام الشهر؛ إذ لا تكليف ما لم تصر الزوجة حائضا، و ليس قبل الحيض إلزام فعلي حتى تجب رعايته بترتيب الأحكام المختصة به في أيام الشهر.

=====

فلها إجراء الأصل الموضوعي أعني: استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن تبقى ثلاثة أيام منه، ثم ترجع في الثلاثة الأخيرة إلى أصالة البراءة عن الأحكام الإلزامية للحائض، و لا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها؛ إذ مع انقضاء زمان يسير من هذه الثلاثة الأخيرة تعلم المرأة بانتقاض الطهر في تمام الشهر، إما في هذه الثلاثة و إما فيما انقضى من الأيام، فلا مجال للاستصحاب، فترجع حينئذ إلى الأصل المحكوم و هو أصالة الإباحة.

و عليه: فلهذه المرأة ترتيب جميع الأحكام التكليفية و الوضعية، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها و طلاقها؛ لأن موضوع حرمة دخول المسجد و وجوب الاعتزال و فساد الطلاق هو الحائض، و المفروض: عدم إحرازه في شيء من أيام الشهر، و حيث إنه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعليا. فلا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته.

و هناك كلام طويل متضمن لكون المصنف مخالفا للشيخ من حيث المبني تركناه رعاية للاختصار.

(1) جواب «لو لم يعلم»، و ضمائر «موافقته، مخالفته، فعليته» راجعة على التكليف.

(2) كما عرفت في مثال المرأة المستمرة دما في أيام الشهر.

(3) عطف على «أنه لو لم يعلم»، و الضمير راجع على التكليف لو لم يكن للشأن.

(4) بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتبا زمانا على وجود الآخر؛ كعلمه إجمالا بوجوب صوم أحد اليومين بالنذر، فإن مجرد التدريجية لا تمنع عن الفعلية؛ لصحة التكليف الفعلي بأمر استقبالي كصحته بأمر حالي، حيث يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا، كما هو الحال في الواجب المطلق الفصولي كالحج حيث إنه يستقر



الفعلية، ضرورة: أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم (1).

=====

وجوب الحج في ذمة المستطيع قبل حلول زمان الواجب و هو الموسم، ولذا يجب عليه المسير و تهيئة المقدمات التي يتمكن بها من إتيان المناسك في وقتها.

(1) لعله إشارة إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالي - بحيث يكون التكليف فعليا غير مشروط بشيء - محل الكلام؛ إذ القيود غير الاختيارية لا محالة تخرج عن حيز الطلب و يتقيد هو بها، ولذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق خلافا لآخرين. أو إشارة إلى عدم صحة الواجب المعلق أصلا كما تقدم في بحث الواجب المعلق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - أصالة الاشتغال، و مجراها هو الشك - في المكلف به مع العلم بنوع التكليف و إمكان الاحتياط.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

1 - أن يكون المكلف به دائرا بين المتباينين؛ كدورانه يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة مع العلم بوجوب صلاة فيه.

2 - أن يكون دائرا بين الأقل و الأكثر الارتباطيين كما لو شك في كون الاستعاذة من أجزاء الصلاة أم لا بمعنى: أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة؟

و على هذا فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

الثاني: في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الكلام فعلا- في المقام الأول أعني: دوران الأمر بين المتباينين و المراد بهما: أن لا يكون لهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتا كدوران الواجب بين الصوم و الصدقة، أم عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجوب أحدهما إجمالا، فإن التباين بينهما باعتبار بشرط اللائية و بشرط الشيئية.

2 - و الضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين: هو رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور. «الواجب إما الصوم و إما الصدقة»، و هذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منهما إحدى طرفي العلم الإجمالي. و تاليها

تقيض الطرف الآخر. فيقال: حينئذ: «إن كان الصوم واجبا فليست الصدقة واجبة»، وبالعكس.

هذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة» لوجوب التسعة على كل تقدير.

وقد قيد المصنف «قدس سره» الأقل والأكثر بالارتباطيين؛ لأن المردد بين الأقل والأكثر الاستقلايين خارج موضوعا عن الشك في المكلف به؛ بل هو شك في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد.

3 - الأقوال المعروفة في المقام لا تتجاوز عن خمسة:

الأول: العلم الإجمالي غير مؤثر أصلا لا في وجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة فتجوز المخالفة القطعية فضلا عن الاحتمالية نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.

الثاني: أنه مؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة على نحو المقتضي لا العلة التامة، وهو مختار المصنف في مبحث القطع من الكتاب.

الثالث: أنه مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، وهو مختار المصنف في المقام.

الرابع: أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية ومقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

الخامس: أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية. وأما بالنسبة إلى الموافقة القطعية فغير مؤثر أصلا، ونسب هذا القول إلى المحقق القمي «رحمه الله».

4 - المناط لوجوب الاحتياط والموافقة القطعية عند المصنف «قدس سره» كون التكليف فعليا من جميع الجهات؛ لا كون الشبهة محصورة كما يظهر من الشيخ تبعا للمشهور.

وأما إذا لم يكن التكليف فعليا من جميع الجهات: فلا مانع عقلا ولا شرعا من جريان البراءة، وأما عدم المانع عقلا فلا مانع عقلا هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا من جميع الجهات، وأما لو لم يبلغ هذه المرتبة ولو لأجل عدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع شرعا: فلا مانع شرعا في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ولكن هذا المحذور مفقود فيما إذا لم يكن الدليل معيّنًا بالعلم - نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» - مثل حديث الرفع و الحجب و نحوهما.

5 - لا فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي في علية كل منهما لتنجز التكليف فيما إذا كان التكليف فعليًا من جميع الجهات.

و أما إذا لم يكن كذلك: فيحصل الفرق بين العلمين بمعنى: أن التكليف الفعلي يتجزأ إذا علم به تفصيلًا؛ إذ لا يبقى حينئذ مجال للإذن في مخالفته لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري و هو الشك في الحكم الواقعي.

و أما إذا علم به إجمالًا - فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، و به يتحقق موضوع الأصل النافي فيجري بلا مانع أصلاً.

6 - الجهات المانعة عن فعلية التكليف:

الأولى: عدم الابتلاء، فإن الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف.

الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو مردداً، فإن الاضطرار بأي نحو كان مانع عن فعلية التكليف.

الثالثة: هي كون أطراف العلم الإجمالي من التدريجيات.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم صحة الواجب المعلق أصلاً كما تقدم. فكيف يستشهد به في المقام؟

7 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - أن العلم الإجمالي مؤثر على نحو العلة التامة بالنسبة إلى كل واحدة من الموافقة القطعية و المخالفة كذلك.

2 - المناط لوجوب الاحتياط هو كون التكليف فعليًا من جميع الجهات.

ص: 336

الأول (1): أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين.

=====

## تنبيهات الاشتغال

### التنبيه الأول مانعية الاضطرار عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

(1) وقبل الشروع في البحث في هذا التنبيه لا بد من بيان أمر به يتضح محل البحث، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأفعال الصادرة عن المكلفين تارة:

معنونة بعناوين أولية وذاتية، و أخرى: معنونة بعناوين ثانوية وعرضية.

ثم الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية أيضا على قسمين:

تارة: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الأولية نحو: الخمر حرام، و الميتة حرام، و الوضوء واجب، و الصوم واجب.

و أخرى: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الثانوية نحو: «رفع ما اضطرروا إليه، و رفع ما استكروهوا عليه»، و «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»، ما جعلَ عَلَيكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، و من المعلوم: أن هذه الأدلة حاکمة على الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية على الموضوعات بعناوينها الأولية، فالاضطرار مانع عن فعلية حرمة الميتة مثلا، و محل البحث في هذا التنبيه الأول هو كون الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي مانعا عن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك: أن محل البحث في هذا التنبيه هو كون الاضطرار مانعا عن تنجز التكليف المعلوم بالعلم الإجمالي، ثم محل الكلام ما إذا كان الاضطرار رافعا لجميع الآثار للمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين المضافين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال ليس إلا- الحرمة المرتفعة بالاضطرار، فيقع الكلام في أنه هل ينحل العلم الإجمالي بذلك أم لا؟

و أما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد المائعين المطلقين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم

هو حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، و الاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي و هو واضح، فلا يجوز الوضوء بشيء منهما، فهذا خارج عن محل الكلام.

إذا عرفت ما هو محل البحث في هذا التنبيه الأول فاعلم: أن غرض المصنف من عقد هذه التنبيهات هو: بيان موانع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال.

ثم غرض المصنف من عقد هذا التنبيه هو: التعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» في التنبيه الخامس من التنبيهات التي عقدها الشيخ «قدس سره» للشبهة التحريمية الموضوعية من الاشتغال. فلا بد من ذكر ما أفاده الشيخ «قدس سره» في التنبيه الخامس حتى يتضح ما أورده صاحب الكفاية عليه.

قال الشيخ: «الخامس: لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه». - إلى أن قال: «و إن كان بعده، فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر». دروس «في الرسائل، ج 3، ص 249».

و أما توضيح اعتراض المصنف عليه: فيتوقف على مقدمة وهي: بيان صور المسألة مع ما فيها من الخلاف بين الشيخ و المصنف.

و أما صورة المسألة فهي ست؛ وذلك لأن الاضطرار يمكن أن يحصل قبل العلم الإجمالي، أو معه، أو بعده. و على جميع التقادير: إما أن يكون الاضطرار إلى واحد معين من أطراف الشبهة، أو إلى واحد غير معين منها.

و مثال الاضطرار إلى المعين هو: ما إذا كان أحد المشتبهين بالنجس ماء، و الآخر ماء الرمان مثلا، فاضطر إلى شرب ماء الرمان لمعالجة المرض. و مثال الاضطرار إلى الواحد غير المعين هو: ما إذا كان كلا المشتبهين بالنجس ماء و كان شرب أحدهما كافيا في رفع الاضطرار.

و كيف كان؛ فصور الاضطرار ستة فلا بد من حكمها عند المصنف و الشيخ «قدس سرهما».

فيقال: إنه لا خلاف و لا إشكال في رفع حرمة ما اضطر إليه بالاضطرار، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين معينا فيما إذا اضطر إليه معينا، أو مخيرا فيما إذا كان الاضطرار

إلى أحدهما لا بعينه، وإنما الخلاف في حكم ما بقي من أطراف الشبهة بعد ارتكاب المكلف الطرف المضطر إليه، فهل يجب الاجتناب عن الباقي مطلقاً أو لا يجب كذلك أو فيه تفصيل؟

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مختار المصنف هو: الاحتمال الثاني، فإن الاضطرار عنده كما يكون مانعاً عن العلم بفعالية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة: أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

و مختار الشيخ «قدس سره» هو: الاحتمال الثالث أعني: التفصيل.

وقد استدل الشيخ على التفصيل بوجهين:

أحدهما: إن وجوب الاحتياط و الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام على كل تقدير؛ بحيث لو علم تحريمه تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه، وهذا المناط مفقود في المقام، إذ على تقدير العلم التفصيلي بحرمة المضطر إليه لا يجب الاجتناب عنه لرفع التكليف بالاضطرار إليه، فيرجع الشك في الباقي إلى الشك في أصل التكليف، فلا مانع من الرجوع إلى أصل البراءة.

و ثانيهما: أن المناط في وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين هو تعارض الأصول فيهما، وهو مفقود هنا أيضاً؛ وذلك لأن الاضطرار يوجب سقوط الأصل في المضطر إليه، فيبقى الأصل في الباقي سليماً عن المعارض، ولازمه: عدم وجوب الاجتناب عنه.

و هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده الشيخ في المقام.

فالمتحصل: أن الشيخ «قدس سره» أوجب الاجتناب عن الباقي في أربع صور من الصور الست، ثلاث منها هي صور كون الاضطرار إلى غير المعين، والرابعة هي صورة كون الاضطرار إلى معين مع حصوله بعد العلم الإجمالي، ولم يوجب الاجتناب عن الباقي في اثنتين منها، وهما كون الاضطرار إلى معين مع حصوله قبل العلم الإجمالي أو معه، فيظهر من كلامه «قدس سره» تفصيلاً بين الاضطرار إلى المعين و غير المعين فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني، و تفصيل بين الاضطرار بعد العلم الإجمالي و بين حصوله قبله أو معه فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني و الثالث.

و يظهر من المصنف «قدس سره» في المتن: الإشكال على كلا التفصيلين، بتقريب: أن

ضرورة (1): أنه (2) مطلقا موجب لجواز ارتكاب (3) أحد الأطراف، أو تركه (4) الاضطرار من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار و دورانه مداره حدوثا و بقاء، و عدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطرار السابق على زمان العلم به و المقارن له واضح؛ كما يظهر من التزام الشيخ بالبراءة في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، و كذا في الاضطرار اللاحق؛ لأن العلم بالتكليف الفعلي و إن كان ثابتا ظاهرا حال اختيار المكلف و قدرته على الامتثال؛ إلا إن طرء الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثا و بقاء كما عرفت. و مع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر إليه لا مقتضى لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف كما في الاضطرار السابق و المقارن. و العلم الإجمالي و إن حصل في زمان الاختيار و استقل العقل بلزوم رعايته؛ إلا إن طرء الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيذه بزمان قبل عروض الاضطرار؛ لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز على كل تقدير بعد عروضه، حيث إنه ترتفع به القضية المنفصلة الحقيقية المقومة للعلم الإجمالي، لمنافاة الترخيص الفعلي في المضطر إليه مع التكليف الإلزامي المحتمل وجوده؛ لأن احتمال جعل المتنافيين كالقطع به في الاستحالة.

=====

و كيف كان؛ فالتكليف مشروط بالاختيار حدوثا و بقاء، فينتفي مع الاضطرار من دون فرق بين الصور الست أصلا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

قوله: «كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين» يعني: كذلك يكون الاضطرار مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الاضطرار إلى طرف غير معين من الأطراف. و هذا إشارة إلى أول تفصيلي الشيخ «قدس سره»، و هو متضمن للصورة الرابعة و الخامسة و السادسة.

(1) تعليل لقوله: «مانعا» و إشكال على هذا التفصيل و قد عرفت توضيحه.

(2) أي: الاضطرار مطلقا - سواء كان إلى معين أم إلى غير معين - موجب لجواز الارتكاب في الشبهة التحريمية؛ لما عرفت: من منافاة الترخيص الفعلي مع فعلية الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعين و غير المعين.

(3) هذا في الشبهة التحريمية؛ كالاضطرار إلى شرب أحد المائين معيناً أو مخيراً، مع العلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين.

(4) عطف على «ارتكاب» هذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا وجب عليه الإتيان

تعيينا أو تخييرا (1)، و هو (2) ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا (3).

وكذلك لا فرق (4) بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا؛ وذلك (5) لأن التكليف المعلوم بينها من أول...  
=====

بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، و اضطر لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معينة أو غير معينة. و ضمير «تركه»، راجع على «أحد».

(1) قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعيينا في الاضطرار إلى المعين؛ و تخييرا في الاضطرار إلى غير المعين.

(2) أي: جواز الارتكاب أو الترك. و هذا شاهد صدق على عدم الفرق - في ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار - بين كونه إلى طرف معين أو غير معين أي: الجامع، و ذلك لمنافاة إذن الشارع و ترخيصه لفعلية التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي كما مر توضيحه.

و الحاصل: أن الباقي مشكوك الحرمة بعد احتمال كون النجس هو الذي ارتكبه، فلا يكون الحكم فعليا.

(3) قيد ل «بحرمة المعلوم أو بوجوبه»، و ضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(4) يعني: لا فرق في عدم تنجيز العلم الإجمالي و عدم وجوب الاحتياط.

هذا إشارة إلى التفصيلي الثاني للشيخ «قدس سره» و إشكال عليه، و حاصله: أنه لا فرق في عدم وجوب الاحتياط «بين أن يكون الاضطرار كذلك» أي: إلى أحد الأطراف «سابقا على حدوث العلم»؛ بأن اضطر إلى أحدهما ثم علم بأن أحدهما نجس، «أو لاحقا» بأن علم بنجاسة أحدهما ثم اضطر، أم مقارنا له، فإن الاضطرار اللاحق إن أوجب ارتفاع فعلية المعلوم فدفاعيته لها في صورة المقارنة تكون بالأولية و لعله «قدس سره» ترك ذكره لوضوحه فتدبر.

(5) بيان لوجه الإشكال على التفصيل الثاني، و حاصله: أن التكليف المعلوم بالإجمال ليس مطلقا، بل هو مقيد بعدم الاضطرار، فمع عروضة يشك في التكليف حدوثا إن كان الاضطرار سابقا على العلم أو مقارنا له، أو بقاء إن كان الاضطرار لاحقا، فالمورد من مجاري أصل البراءة.

و بعبارة أخرى: أن الشك إن كان في مرحلة الفراغ و سقوط ما في الذمة كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، و إن كان في مرحلة ثبوت التكليف و اشتغال الذمة به كان المرجع أصالة البراءة. و حيث إن الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطرار، فمع طروئه لا علم



الأمر (1) كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان (2) التكليف به معلوما؛ لاحتمال (3) أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون (4) هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال (5): الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقده...

=====

بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الاشتغال و الفراغ لتجري فيه قاعدة الاشتغال؛ بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءة.

(1) أي: من زمان تشريعه، فإن التكليف المعلوم إجمالا شرع مقيدا بعدم الاضطرار، و ضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(2) جواب «فلو عرض» أي: فلو عرض الاضطرار إلى بعض أطراف العلم لما كان التكليف بالمتعلق معلوما بهذا العلم الإجمالي، و ضميرا «أطرافه، به» راجعان على متعلق التكليف.

(3) تعليل لقوله: «لما كان» يعني: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثا أو بقاء حتى تجري فيه قاعدة الاشتغال، و ضمير «هو» راجع على «متعلقه».

(4) عطف على قوله: «يكون» يعني: أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلف من الأطراف في رفع اضطراره، فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين.

(5) هذا إشكال على ما أفاده بقوله: «و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا»، و تأييد لتفصيل الشيخ «قدس سره» في الاضطرار إلى المعين بين الاضطرار السابق و اللاحق.

و توضيح الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 61» - أن الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا إشكال - في صورة فقدان بعض الأطراف - في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فكذلك لا ينبغي الإشكال في صورة الاضطرار إلى بعض الأطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فيجب الاحتياط في سائر المحتملات خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار، فيندرج المقام في كبرى قاعدة الاشتغال لا البراءة؛ كما إذا علم إجمالا بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه، فأريق ما في أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذ السيل، فإنه لا ريب في وجوب الاجتناب عن ثاني الإناءين، و وجوب تجهيز الميت الآخر. و لو كان الفقدان قبل العلم الإجمالي - بأن أريق ما في أحد الإناءين

بعضها (1) فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي (2) أو ارتكابه (3) خروجاً (4) عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال (5): حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده...

=====

أو فقد أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذاك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود - لم يلزم الاحتياط بالنسبة إلى باقي الأطراف. وعليه: فحال الاضطرار حال فقدان في منعه عن تنجز العلم الإجمالي إذا كان سابقاً، وعدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحق ما ذكره الشيخ «قدس سره» من التفصيل بين الاضطرار اللاحق وغيره.

(1) أي: فقدان الطاري على العلم الإجمالي لا السابق عليه ولا المقارن له، وضمير «بعضها» راجع على الأطراف.

(2) في الشبهة التحريمية، وضمير «رعايته» راجع على الاحتياط.

(3) في الشبهة الوجوبية، كما إذا علم إجمالاً بأن أحد الغريقين مما يجب إنقاذه والآخر كافر حربي، فهلك أحدهما قبل الإنقاذ، فإن إنقاذ الآخر واجب لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، والمفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الإجمالي الحاصل قبل عروض الاضطرار.

(4) تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب...» الخ. وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار، وضمير «عليه» راجع على «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

(5) هذا دفع الإشكال. وحاصل الدفع: يتوقف على مقدمة وهي الفرق بين الاضطرار والفقدان وحاصل الفرق: أن الأول: من قيود التكليف شرعاً بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيداً حقيقة بعدم الاضطرار، فمع طروئه يرتفع الحكم واقعاً، إذ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فإن ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة إن لم يزاحم بمصلحة أهم كحفظ النفس، ولذا يجوز أكله في المخمصة بدون رضا مالكة فاشترط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه إنما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له، وهذا بخلاف فقدان، فإن الحكم لم يقيد في الأدلة الشرعية بعدمه؛ بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم لما كان مقيداً بعدم الاضطرار شرعاً لا يجب الاحتياط مع طروئه. هذا بخلاف فقدان حيث إن الحكم لا يكون مقيداً بعدمه،

كان (1) التكليف المتعلق به مطلقا (2)، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك (3)، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه (4) فإنه (5) من حدود التكليف به وقيوده (6)، ولا يكون (7) الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة به (8) إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده (9)، ولا يكون (10) إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جدا.

=====

فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف؛ لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به فيجب الإتيان بالباقي أو الاجتناب عنه تحصيلًا للعلم بفراغ الذمة.

وعليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم بقياس مع الفارق فيكون باطلا.

و المراد بالمكلف به هو: متعلق المتعلق، وهو الموضوع كالإناء في المثال أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

(1) جواب «حيث»، وضمير «به» راجع على المكلف به، وضمير «قيود» راجع على التكليف.

(2) أي: غير مقيد شرعا بالفقدان، «و المتعلق» بكسر اللام، وضمير «به» راجع على المكلف به.

(3) أي: يقينا، وضمائر «عنه، به» في الموضوعين راجعة على المكلف به.

(4) الأولى إضافة «أو ارتكابه» إليه؛ إذ الاضطرار إلى الترك إنما هو في الشبهة الوجوبية دون التحريمية، فلا بد من عطف «أو ارتكابه» على «تركه» حتى يعم كلا من الشبهة الوجوبية والتحريمية، حيث إن الاضطرار في الشبهة التحريمية يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

(5) أي: فإن الاضطرار إلى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشرب الحرام أو النجس، و من المعلوم: عدم بقاء المحدود بعد الحد.

(6) أي: من قيود التكليف شرعا، وإلا فقيدية بقاء الموضوع للحكم عقلا مما لا إشكال فيه، وضمير «به» راجع على «تركه».

(7) هذه الجملة مفسرة لقوله: «من حدود التكليف».

(8) أي: بالمكلف به، وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار.

(9) أي: رعاية التكليف فيما بعد الاضطرار، و المراد بهذا الحد: الاضطرار.

(10) الضمير المستتر فيه راجع على ما استفاد من قوله: «رعايته» يعني: ولا يكون

رعاية التكليف - بعد طروء الاضطرار - بالاحتياط في باقي الأطراف إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم؛ لأن العلم و إن حصل أولاً لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط في أطرافه.

و تركنا طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم و تأمل» إشارة إلى دقة المطلب بقريظة قوله: «فإنه دقيق جداً» و بالتأمل حقيق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل البحث في هذا التنبه الأول و هو: كون الاضطرار إلى بعض الاضطرار معيناً أو غير معين، فيقع الكلام في أنه هل هو مانع عن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال أم لا؟

ثم محل البحث ما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين المضافين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال ليس إلا الحرمة المرتفعة بالاضطرار. هذا بخلاف ما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد المائعين المطلقين ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم هو حرمة الشرب و عدم جواز الوضوء به، و الاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي بالاضطرار و هو واضح.

2 - اعتراض المصنف على الشيخ «قدس سرهما»:

و هو يتوقف على بيان ما هو مختار الشيخ في المقام فيقال: إنه يظهر منه تفصيلاً:

التفصيل الأول هو التفصيل بين الاضطرار إلى معين و إلى غير معين، حيث قال بعدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في الفرض الثاني مطلقاً، يعني: سواء كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي أو قبله أو معه.

ثم على الفرض الأول و هو الاضطرار إلى المعين قال: بوجوب الاحتياط لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي، و عدم وجوبه فيما لو كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الإجمالي أو معه.

الثاني (1): أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو إذا عرفت ما ذهب إليه الشيخ من التفصيليين فاعلم: أن المصنف قد أورد على كلا التفصيليين بتقريب: أن الاضطرار من حدود التكليف فلا تكليف معه أصلا، سواء كان سابقا أو لاحقا أو مقارنا له؛ إذ التكليف مشروط بالاختيار حدوثا وبقاء فينتهي مع الاضطرار مطلقا.

=====

3 - إشكال قياس الاضطرار بفقدان بعض الأطراف، فكما يجب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في صورة فقد بعض الأطراف، كذلك يجب الاحتياط في صورة الاضطرار إلى بعض الاضطرار مدفوع بالفرق بين الاضطرار و الفقدان؛ لأن الأول من قيود التكليف و حدوده دون الثاني.

و عليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو أن الاضطرار مطلقا مانع عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

### **التنبيه الثاني في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء**

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: بيان شرط من شرائط فعالية الحكم، و هو كون المكلف به موردا لابتلاء المكلف، بمعنى: كونه مقدورا عاديا له.

وقد تعرض في هذا التنبيه لجهتين: إحداهما في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

و ثانيتهما: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

وقد تعرض الشيخ الأنصاري «قدس سره» لاعتبار هذا الأمر في خصوص التكاليف التحريمية، و هو أول من اعتبر هذا الشرط مضافا إلى الشرائط العامة الأربعة في كل تكليف كما في بعض الشروح.

و كيف كان؛ فيقع الكلام فعلا في الجهة الأولى و هو اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

و توضيح الكلام: فيها يتوقف على مقدمة و هي: أنه لا شك في اعتبار القدرة على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته و استحقاق العقوبة على مخالفته، فيعتبر في صحة النهي عن الشيء أو الأمر به كون المتعلق مقدورا، فلو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطا لا محالة؛ لقبح التكليف بغير المقدور، و هو في

سائر الأطراف مشكوك فيجري فيها الأصل النافي بلا معارض. وهذا واضح.

وإنما المقصود هنا بيان أن المعتبر في توجه الخطاب إلى المكلف هو إمكان الابتلاء عادة؛ إذ مع عدم إمكان الابتلاء عادة بجميع الأطراف على البديل لا يصح توجه النهي إليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في توضيح الجهة الأولى: إن غرض الشارع من النهي عن فعل إنما هو إحداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه، بحيث يستند ترك المنهي عنه إلى النهي، وهذا يتحقق في موردين:

أحدهما: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلاً، وإنما حدث الداعي له إلى الترك بزجر الشارع ونهيه.

ثانيهما: أن يكون له داع إلى الترك، ولكن تتأكد إرادة تركه للمنهي عنه بواسطة النهي؛ إذ لو لا الزجر الشرعي ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، وتوجد فيه حب الارتكاب له. إلا أنه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوى دأبه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام أو يقصد القربة بالترك، ولو لا نهى الشارع لما تمكن من قصد القربة لتوقفه على وصول الخطاب المولوي إليه.

و من المعلوم: أن داعوية النهي للترك تتوقف على إمكان تعلق إرادة العبد بكل من الفعل و الترك؛ بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء، و مع خروج متعلق النهي - كالخمر - عن معرضية الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب، و مع عدم التمكن منه كذلك لا تنقذ الإرادة في نفس المكلف، و مع عدم انقذاحها يكون نهى الشارع عن مبغوضه لغوا؛ لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذ إلى عدم مقتضى - و هو الإرادة - لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من إرادة ارتكابه لا إلى وجود المانع و هو زجر الشارع و نهيه، و قد تقرر أن عدم الشيء لا يستند إلى وجود المانع؛ بل إلى عدم مقتضيه؛ لتقدمه الطبيعي على المانع.

وعليه: فالنهي عن فعل متروك بنفسه - مثل شرب الخمر الموجود في إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة - لغوا؛ لعدم ترتب فائدته و هي إحداث الداعي النفساني إلى الترك عليه، و اللغوا لا يصدر من الحكيم لمنافاته للحكمة؛ بل يكون من طلب الحاصل المحال في نفسه.

تركه لو لم يكن له داع آخر (1)، ولا يكاد يكون (2) ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة: أنه (3) بلا فائدة ولا طائل؛ بل يكون وبهذا يظهر وجه اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء، ضرورة: أنه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف موجبا لصحة توجيه الخطاب إلى المكلف، ومع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم كذلك، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الأصل فيه؛ لعدم ترتب أثر عملي عليه، فيجري فيما بقي من الأطراف بلا معارض.

=====

قوله: «أن يصير داعيا للمكلف» إشارة إلى أول الموردين المتقدمين يعني: أن النهي يوجب أرجحية ترك متعلقه من فعله، لما يترتب على فعله من المؤاخذه، فيحدث بالنهي الداعي العقلي إلى تركه إن لم يكن له داع آخر.

(1) يعني: غير النهي، كعدم الرغبة النفسانية والميل الطبيعي إلى المنهي عنه. وهذا إشارة إلى ثاني الموردين المتقدمين، يعني: وأن كان له داع آخر إلى الترك كان النهي مؤكدا له ومصححا لنية التقرب بالترك إن أراد قربيته.

(2) أي: ولا يكاد يكون النهي داعيا «إلا...» وهذا شروع في الجهة الأولى من الجهتين اللتين عقد لهما هذا التنبيه وهي بيان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي، وحاصله: أن الشيء إذا كان بنفسه متروكا بحيث لا يبتلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهي عنه، لعدم صلاحيته لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغوا، واللغو مناف للحكمة فلا يصدر من الحكيم؛ بل النهي محال في نفسه، لكونه طلبا للحاصل المحال، ضرورة: أن الغرض من النهي - وهو عدم الوقوع في المفسدة - حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء، فلا يعقل طلبه حينئذ. وضميرا «به، عنه» راجعان على «ما» الموصول في «ما لا ابتلاء» المراد به المورد الخارج عن الابتلاء، وضمير «بحسبها» راجع على العادة.

(3) أي: أن النهي عما لا ابتلاء به بحسب العادة بلا فائدة؛ لعدم ترتب الغرض من النهي وهو كونه داعيا إلى الترك عليه، وهذا إشارة إلى لغوية الخطاب بالخارج عن الابتلاء، وهي تستفاد من كلام الشيخ «قدس سره»، «و السرف في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه».

من قبيل طلب الحاصل (1) كان (2) الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدون (3) لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و منه (4) قد انقذح: أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر و انقذح (5) طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذح الداعي إلى فعله في نفس العبد، مع اطلاعه على ما هو عليه من (6) الحال.

=====

(1) لحصول الغرض من النهي و هو ترك المفسدة بالترك الحاصل قهرا بنفس عدم الابتلاء، و معه يستحيل طلب الترك بالخطاب.

(2) جواب «لما» في قوله: «لما كان النهي عن الشيء...» الخ.

(3) أي: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «منه» راجع على «ما» الموصول. و حاصله: أنه بدون الابتلاء بتمام الأطراف - بحيث يكون قادرا عادة بالمعنى المتقدم على ارتكاب أي واحد منها شاء - لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، و لذا لا يجب الاحتياط حينئذ في سائر الأطراف؛ لعدم دوران متعلق التكليف الفعلي بينها بالخصوص مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلي في الأطراف المبتلى بها محرزا حتى يجب فيها الاحتياط.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(4) يعني: و من كون النهي عن الشيء لأجل إحداث الداعي إلى الترك ظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر، و محصله: أن انقذح طلب الترك الفعلي في نفس المولى تابع لإمكان حصول الداعي إلى الفعل في نفس العبد، فإن أمكن للعبد إرادة شيء جاز للمولى طلبه منه؛ إذ لا يريد إلا ما يمكن للعبد إرادته، لقبح التكليف بغير المقدور، و حينئذ: فإن علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فإن أمكنه إرادة فعل كل واحد منها أمكن أيضا للمولى إرادته و طلب ذلك منه، و إلا فلا. و هذا مرادهم بقولهم: إن الإرادة الأمرية تابعة للإرادة المأمورية، أو الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية، كما أن إرادة العبد في مقام الامتثال و انبعائه تابعة لإرادة المولى و بعثه لأنها علّة لإرادة العبد كما ثبت في محله.

(5) عطف تفسير ل «فعلية»، و الأولى إضافة «عنه» إلى كلمة «الزجر» و ضمير «هو» خبر «أن الملاك».

(6) بيان للموصول في «ما هو»، و ضمير «هو» راجع على الفعل المنهني عنه، و ضمير



ولو شك في ذلك (1) كان المرجع هو البراءة: ...

=====

«عليه» راجع على الموصول، وضمير «اطلاعه» إلى المولى، يعني: أن المولى إذا اطلع على حال العبد من حيث كونه داخلا في الابتلاء أو خارجا عنه، فإن رأى صحة انقداح الداعي في نفس العبد إلى فعله صح له الزجر عنه وإلا فلا. هذا تمام الكلام في اعتبار الابتلاء والعلم به.

(1) يعني: في الابتلاء، وهذا شروع في الجهة الثانية من جهتي هذا التنبيه وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، كما إذا علم إجمالا بأن دارا مغصوبة مرددة بين هذه الدار التي يريد المكلف شراءها ودارا أخرى في بلد آخر يشك المكلف في دخولها في محل الابتلاء وخروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالي منجزا وإن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا يكون منجزا، وأن مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً؟ فيه خلاف بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما»، فذهب الشيخ إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الابتلاء به، وتمسك لذلك بالأصل اللفظي أعني:

أصالة الإطلاق المقتضية لتجز الخطاب بالمعلوم الإجمالي، وذهب المصنف إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الخروج عن محل الابتلاء، وورد على الشيخ بما سيأتي، ثم جعل المرجع في الشك في الابتلاء أصالة البراءة.

وحاصل الكلام في الجهة الثانية: وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، فإذا شك في كون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعيين حدوده بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاق أدلة التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المشكوك كالمبتلى به، أو إلى أصالة البراءة؟

ذهب الشيخ «قدس سره» إلى الأول بدعوى: أن الإطلاقات هي المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، فإن مقتضى الإطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

وذهب المصنف «قدس سره» إلى الثاني بدعوى: أن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما يصح فيما إذا أمكن الإطلاق في مقام الثبوت ليستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات الإطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الإطلاق ثبوتا لا أثر للإطلاق إثباتا، والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف عقلا، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث

المفهوم شكاً في إمكان الإطلاق بالنسبة إليه، ومع الشك في الإمكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الإطلاق في مقام الإثبات.

وكذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فإنه أيضاً شك في الإمكان ثبوتاً، فلا يمكن الرجوع إلى الإطلاق إثباتاً.

وكيف كان؛ فلا بد من توضيح كل ما ذهب إليه الشيخ والمصنف «قدس سرهما».

فأما توضيح ما ذهب إليه الشيخ «قدس سره» فحاصله: أنه لا شك في فعالية التكليف و تنجزه مع العلم بمعرضية الأطراف للابتلاء بها، كما لا شك في عدم فعليته مع العلم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

وأما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه سعة و ضيقاً، وعدم تعيين حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفية، كان مقتضى إطلاق الهيئة مثل: «لا تشرب الخمر» فعالية التكليف في الطرف المبتلى به؛ إذ لو كان الطرف المشكوك فيه خارجاً عن مورد الابتلاء كان الخطاب بالنسبة إليه مقيداً، فإنه بمنزلة قوله:

«لا- تشرب الخمر إن ابتليت به»، ولو كان داخلًا فيه لم يكن الحكم مقيداً به، و من المعلوم: أن المرجع في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد هو إطلاق الخطاب؛ إذ الخارج عنه قطعاً بملاحظة الاستهجان العرفي هو ما لا ابتلاء به أصلاً.

وأما المشكوك خروجه عن الابتلاء فهو مما يشمل الإطلاق، و لا بد من الاحتياط، و معه لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي المحكوم من الاحتياط و البراءة. هذا محصل ما اختاره الشيخ «قدس سره».

وأما المصنف: فقد التزم بالرجوع إلى البراءة في مورد الشك؛ لأنه من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرى الأصل النافي لإناطة فعالية الحكم بالابتلاء بالمتعلق، و مع الشك في الابتلاء به يشك في نفس الحكم.

و أصالة الإطلاق و إن كانت حاکمة أو واردة على الأصول العملية إلا إنه لا سبيل للتمسك بها هنا.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن القيد تارة: يكون مصححاً للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة العقلية؛ لقبح التكليف بغير المقدور. و أخرى:

لا يكون كذلك؛ بل يصح الخطاب بدونه كما يصح تقييده به أيضاً كالأستطاعة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الحج؛ إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلاً

لعدم (1) القطع بالاشتغال، لا إطلاق (2) الخطاب، ضرورة (3): إنه لا مجال للتشبه على الحج وإن لم يكن مستطوعا شرعا، كما يصح توجيه الخطاب إليه مقيدا بالاستطاعة أيضا، فإذا شك في دخل الاستطاعة الشرعية فمقتضى إطلاق وجوب الحج عدم دخلها فيه، نظير إطلاق الرقبة في قوله: «أعتق رقبة» في التمسك به عند الشك في تقيدها بالإيمان.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمسك بإطلاق الخطاب إنما يصح إذا كان ما شك في قيديته من قبيل القسم الثاني لصحة الإطلاق - بمعنى رفض القيد المشكوك إعتباره - حينئذ قطعاً، وبالتمسك به ينتفي الشك في إطلاق الحكم ثبوتاً؛ لكشف إطلاقه إنا في مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعا بالنسبة إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالأستطاعة.

و أما إذا كان القيد من قبيل القسم الأول وهو ما لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة العقلية أو العادية التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق في مرحلة الإثبات؛ لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات، فكل خطاب محفوف بمقيد عقلي - وهو كون متعلقه مقدورا عقلا و مبتلى به عادة - لا يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق من دون هذا القيد العقلي ثبوتاً حتى تصل النوبة إلى الإطلاق إثباتاً، ومع تقييد إطلاق الحكم بالقدرة العادية لا يبقى إطلاق في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به في الشك في الابتلاء.

فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في أصل الحكم، و المرجع فيه أصالة البراءة.

و المتحصل: التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالأبتلاء فيما نحن فيه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا تعليل لجريان البراءة و محصله: عدم منجزية العلم الإجمالي المثبت للتكليف؛ ما لم يكن المعلوم حكماً فعلياً على كل تقدير، و ذلك منوط بالأبتلاء بتمام الأطراف، و المفروض: عدم إحراز الأبتلاء بجمعها، فيصير الحكم مشكوكاً فيه فتجري فيه البراءة.

(2) كما يقول الشيخ على ما عرفت ذلك.

(3) تعليل لعدم صحة التمسك بإطلاق الخطاب، و قد عرفت توضيح ذلك.

به (1) إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد (2) الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا (3) فيما شك في اعتباره في صحته (4)، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

=====

(1) أي: بالإطلاق، وضمير «إنه» للشأن، و«بشيء» متعلق ب«التقييد»، وضمير «بدونه» راجع على «التقييد بشيء»، أو إلى الشيء و ذلك كالاتي الذي يتقيد كل خطاب به.

(2) متعلق ب«شك»، وإشارة إلى القسم الثاني من قسمي دخل القيد في الخطاب كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فإنه يصح التمسك بإطلاق الرقبة إذا شك في تقيدها به.

(3) عطف على «فيما إذا شك» وإشارة إلى القسم الأول من قسمي القيد وهو ما اعتبر في صحة نفس الخطاب، يعني: أنه لا يصح التمسك بالإطلاق فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحة الإطلاق بدونه كالاتي، فإنه لا يصح الخطاب بدونه.

(4) أي: صحة الإطلاق، فلا يمكن الثبوت بالإطلاق، إذا كان الشك في قيد لا يصح الإطلاق بدونه كما فيما نحن فيه، فإن الابتلاء قيد لا يصح الإطلاق بدونه، فإنه إذا كان إناء الجار خارجا عن محل الابتلاء لا يصح أن يطلق المولى.

قوله: «اجتنب عن إناء زيد»، وإنما يصح أن يقول: «اجتنب عنه إن ابتليت به». وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

وقد تعرض المصنف في هذا التنبيه لجهتين:

إحدهما: في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

ثانيتها: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

و الشيخ أول من اعتبر هذا الشرط، غاية الأمر: أنه تعرض لاعتبار هذا الشرط في خصوص التكاليف التحريمية.

2 - الكلام في الجهة الأولى: أن غرض الشارع من النهي عن فعل هو إحداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه؛ بحيث يستند ترك المنهي عنه إلى النهي. وهذا يتحقق في موردين.

الأول: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلاً وإنما حدث الداعي له إليه بنهي الشارع عنه.

الثاني: أن يكون له داع إلى الترك ولكن لو لا - نهي الشارع ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، فتأكد إرادة ترك المنهي عنه بواسطة النهي فيجتنب عن الحرام.

وكيف كان؛ فالنهي عن فعل متروك بنفسه لغو؛ بل يكون من طلب الحاصل المحال، وبهذا يظهر وجه اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء.

وبالجملة: إن الشيء إذا كان بنفسه متروكا بحيث لا يبتلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهي عنه لعدم صلاحية النهي لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغواً، واللغو مناف للحكمة فلا يصدر من الحكيم.

3 - الكلام في الجهة الثانية: وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، فإذا شك في كون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه بناء على اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في صحة التكليف. فهل يرجع إلى إطلاقات أدلة التكليف فيحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو إلى أصل البراءة؟

ذهب الشيخ «قدس سره» إلى الأول بدعوى: أن إطلاق الدليل هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فإن مقتضى الإطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

وذهب المصنف «قدس سره» إلى الثاني بدعوى: أن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنما هو فرع إمكان الإطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الإطلاق ثبوتاً لا أثر للإطلاق إثباتاً كما هو الحال في المقام؛ لأن الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم يكون شكاً في إمكان الإطلاق بالنسبة إليه. ومع الشك في إمكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الإطلاق إثباتاً؛ لأن التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاتيلاء فيما نحن فيه.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في فعلية الحكم و تنجيزه بالعلم الإجمالي.

الثالث (1): أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون 2 - المرجع عند الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء هو: أصل البراءة لا إطلاق الدليل.

=====

### التنبيه الثالث في الشبهة غير المحصورة

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كثرة الأطراف بنفسها مانعة عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له ولا دليل عليه، و ضمير «أنه» الأول كالثاني للشأن.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

و خلاصة ما أفاده المصنف «قدس سره» في الأمر الأول: هو عدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال. وعرفت سابقا: أن المدار في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف إنما هو فعلية التكليف من جميع الجهات لا قلة أطرافها، فلو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعليا تنجز بالعلم الإجمالي، من دون تفاوت بين أن تكون الأطراف محصورة أو غير محصورة، فلا ينبغي حينئذ عقد مقامين للشبهة الموضوعية التحريمية أحدهما: للمحصورة والآخر لغير المحصورة كما وصنع الشيخ، واختار في الثاني منهما عدم وجوب الاحتياط، و استدل عليه بوجوه ستة أولها الإجماع، راجع «دروس في الرسائل، ج 3، ص 275».

و كيف كان؛ فالمدار في تنجيز العلم الإجمالي عند المصنف إنما هو فعلية التكليف لا قلة الأطراف كما يقول الشيخ «قدس سره».

نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر أو ضرر أو غيرهما مما لا يكون التكليف معه فعليا، فلا يجب حينئذ الاحتياط؛ لكن يمكن طروء هذه الموانع في الشبهة المحصورة أيضا، فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة في عدم وجوب الاحتياط.

ولذا يقول المصنف: بعدم تفاوت بين الشبهتين مع فعلية التكليف بمعنى: أنه يجب الاحتياط فيهما معها.

ولكن الشيخ «قدس سره» بحث عنها مفصلا، و ذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحية كثرة الأطراف، و تبعه غيره من الأعلام، فالمسألة حينئذ ذات قولين على الأقل. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني الذي أشار إليه بقوله: «ولو شك في عروض الموجب» فتوضيحه

أطرافه محصورة، وأن تكون غير محصورة (1).

نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتئاب كلها (2)، أو ارتكابه (3)، أو ضرر (4) فيها أو غيرهما (5) مما لا يكون...

=====

يتوقف على مقدمة وهي: أن في المسألة صورتين:

الأولى: أن يكون دليل التكليف المعلوم بالإجمال لفظيا مطلقا كقوله: «اجتنب عن المغصوب»، ويستلزم الاجتئاب عن الجميع ضررا ماليا، ويكون الشك في جريان نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقيوده، فإن كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة المقدسة كانت القاعدة حاکمة و موجبة لسقوط العلم الإجمالي حينئذ عن التأثير، وإن لم يكن من موارد أو شك في كونه من موارد كان المعلوم فعليا منجزا.

الثانية: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالا لبيبا كالإجماع أو لفظيا مجملا و اشتبه المحرم بين أطراف غير محصورة، و شك في استلزام الاجتئاب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المرجع في الصورة الأولى هي قاعدة الاشتغال، وهي لزوم الاجتئاب عن جميع الأطراف إلا ما علم كونه مستلزما للضرر أو الحرج أو نحوهما.

و المرجع في الثانية أصالة البراءة للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

و الفرق بين الصورتين: أن الدليل إذا كان لبيبا كما في الصورة الثانية لا يجب الأخذ إلا بالمتيقن منه، و هو ما علم ثبوته، و عدم عروض شيء من الموانع حتى ما يشك في مانعيته. هذا بخلاف الدليل اللفظي كما في الصورة الأولى، فإن إطلاقه محكم و به يدفع احتمال قيديّة المشكوك و يثبت به الحكم.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) سيأتي بيان بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

(2) هذا في الشبهة التحريمية، كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفي إناء مثلا.

(3) أي: ارتكاب كل الأطراف، و هذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفي شخص مثلا.

(4) بالجر عطف على «عسر»، و ضمير «فيها» راجع على «موافقته» أي: موجبة لضرر في الموافقة القطعية.

(5) أي: غير العسر و الضرر من موانع فعلية التكليف؛ كخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء.

معه (1) التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا، وليس (2) بموجبة لذلك (3) في غيره، كما أن نفسها (4) ربما تكون موجبة لذلك (5) و لو كانت (6) قليلة في مورد آخر (7).

فلا بد (8) من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه (9)

=====

(1) الضمير راجع على الموصول في «مما» المراد به مانع فعلية التكليف غير العسر و الضرر، و «بعثا، أو زجرا» قيدان للتكليف.

(2) عطف على «موجبة» و في بعض النسخ «و ليست» يعني: أن كثرة الأطراف قد تكون موجبة لأحد موانع الفعلية في مورد، و لا تكون موجبة في غير ذلك المورد، فلا تلازم بين كثرة الأطراف و بين وجود بعض موانع الفعلية، و الأولى أن يقال: «و غير موجبة لذلك في غيره».

(3) يعني: لا تكون كثرة الأطراف موجبة للعسر في غير ذلك المورد، مثلا لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة في ألف حبة لا يوجب الاجتناب عن الألف عسرا.

(4) أي: نفس الموافقة القطعية ربما تكون موجبة لذلك العسر.

(5) يعني: لأحد موانع الفعلية، و لو كانت الأطراف قليلة، بمعنى: أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صورة قلة الأطراف أيضا، كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلا، و كانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معا موجبة للعسر أو الضرر.

(6) كلمة لو وصلية، فالمعنى و لو كانت الأطراف قليلة في مورد آخر، يعني: غير المورد الذي أوجبت فيه كثرة الأطراف عروض بعض الموانع عن فعلية التكليف.

(7) كما لو كانت المخازن في البلد خمسين و علمنا بنجاسة أحدها، فإن الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر، و بهذا تبين: أن ليس للعسر الذي هو مناط لسقوط التكليف ميزان خاص، فقد تكون الأطراف كثيرة و لا يوجب الاجتناب عسرا، و قد تكون الأطراف قليلة و يوجب الاجتناب عسرا، فليس المنطوق هو المحصورة و غير المحصورة و إنما المنطوق هو العسر و الضرر و الخروج عن محل الابتلاء كما تقدم.

(8) الظاهر عدم الحاجة إليه، إذ المستفاد من كلامه: أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعليا مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلا» مستدرك فحق العبارة أن تكون هكذا:

مما لا- يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعليا. الأولى أن تكون العبارة هكذا: فلا بد من ملاحظة أنه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أو لا يكون عن فعلية التكليف، كما في هامش «منتهى الدراية»، ج 6، ص 112.

(9) أي: الموجب، و الأولى أن يقال: «و أنه يكون»، و «يكون» في المواضع الثلاثة



يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون (1) مع كثرة أطرافه، و ملاحظة (2) أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى.

و لو شك (3) في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان (4)؛ وإلا (5) فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي.

هذا (6) هو حق القول في المقام.

=====

تامة، يعني: هل يوجد المانع الفعلية في ذلك المورد مطلقاً أي: من غير فرق بين قلة الأطراف و كثرتها، أم يوجد المانع مع كثرة الأطراف فقط.

(1) هذا عدل لقوله: «أنه يكون...».

(2) أي: مع ملاحظة أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبة من مراتب الكثرة و لا يوجد مع أية منها؛ إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا جميعها، و ضمير «أنه» راجع على الموجب، و ضمير «أطرافه» راجع على «المعلوم بالإجمال»، و ضمير «كثرتها» راجع على الأطراف.

(3) هذا هو الأمر الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في بداية هذا التنبيه، و هو بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف من جهة الشك في طروء الراجع لها مثل الضرر و العسر مثلاً.

توضيح ذلك: أنه بناء على ما تقدم من منجزية العلم الإجمالي بفعلية التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضاً، فإذا شك في أن الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم الضرر المنفي أو العسر و الحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا؟ ففي المسألة صورتان، و قد تقدم توضيح المسألة بكلتا صورتها، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

و أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(4) أي: لو ثبت إطلاق، ف «كان» هنا تامة. يعني: فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان إطلاق في المقام، فيقال أن قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ مطلق و لا يعلم وجود عسر في المقام رافع لهذا التكليف فالمرجع هو الإطلاق.

(5) أي: و إن لم يكن إطلاق في البين، كما إذا كان الدليل لياً أو لفظياً مجملاً، فالمرجع أصالة البراءة؛ لكون الشك في التكليف.

(6) أي: التفصيل في رعاية المعلوم بالإجمال و عدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظي مطلق، و بين ما إذا ثبت بغيره من إجماع و غيره، فالمرجع هو لزوم الاحتياط على الأول،

و ما قيل (1) في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

=====

وأصالة البراءة في الثاني. وهكذا التفصيل بين كون التكليف فعليا من جميع الجهات وبين عدم كونه كذلك حيث يجب الاحتياط على الأول، من دون فرق بين الشبهة المحصورة وبين الغير المحصورة، ولا يجب الاحتياط على الثاني كذلك.

(1) في تعريف الشبهة غير المحصورة لا يخلو من الجزاف؛ إذ لا دليل على شيء من التعريفات المذكورة، مضافا إلى ورود الإشكال فيها.

توضيح ذلك: أنه قد عرفت الشبهة غير المحصورة بوجوه:

منها: أن غير المحصورة ما يعسر عده.

وفيه أولا: أنه إحالة إلى أمر غير منضبط؛ لاختلاف الأشخاص و الأزمان في تحقق العسر بالعد.

و ثانيا: أن العسر قد يعد بالنسبة إلى بعض الأشياء من الشبهة غير المحصورة؛ كتردد شاة محرمة بالغصب أو غيره بين عشرة آلاف شاة، وقد لا يعد من الشبهة غير المحصورة بالنسبة إلى بعضها الآخر، كتردد حبة واحدة متنجسة من الحنطة مثلا بين مائة ألف حبة، فإن العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثاني من الشبهة غير المحصورة.

و ثالثا: أن التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، و من المعلوم: أن المناط حينئذ هو لحاظ ذلك العنوان الراجع بالنسبة إلى عمل المكلف، فالعسر يرفع الفعل العسري أو الترك كذلك. و أما عسر العد مع عدم العسر في الفعل أو الترك فلا تصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهة غير المحصورة.

و منها: أن الشبهة غير المحصورة ما تعسر موافقتها القطعية.

وفيه أولا: أنه تعريف باللائم الأعم؛ لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهة غير المحصورة، إذ قد يتفق ذلك في المحصورة أيضا.

ثانيا: أن عسر الامثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأسا كما هو المقصود في غير المحصورة؛ بل يوجب التنزل إلى الإطاعة الاحتياطية الناقصة.

ثالثا: أنه لا انضباط لاختلافه بحسب الأشخاص و الأزمان، فالإحالة إليه إحالة إلى أمر مجهول.

و منها: أن الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفا أنه غير محصور ترتب عليه حكمه.

وفيه أولاً: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم إنما يكون في الألفاظ الواقعة في الأدلة الشرعية لترتيب ما لها من الأحكام عليها، و من المعلوم: أن لفظ «غير المحصورة» لم يقع في شيء من تلك الأدلة حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف، بل هو اصطلاح مستحدث من الأصوليين.

و ثانياً: أن الرجوع إلى العرف لا- يوجب تمييز ضابط غير المحصور عن المحصور؛ إذ ليس له معنى متأصل عندهم، بل هو من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

و هناك تعريفات كثيرة للشبهة غير المحصورة تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

فالمتحصل: أن ما ذكر لها من الضوابط و التعريفات لا يخلو من الجفاف؛ لما عرفت من عدم دليل على شيء منها، مضافاً إلى ما ورد من الإشكال على كل واحد منها.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كون كثرة الأطراف مانعة عن فعلية التكليف و عن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له و لا دليل عليه.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

2 - خلاصة بيان الأمر الأول هو: عدم الفرق بين الشبهتين في وجوب الاحتياط مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال؛ بل المدار في تنجيز العلم الإجمالي هو فعلية التكليف من جميع الجهات لا قلة الأطراف، فلا ينبغي حينئذ عقد مقامين أحدهما للشبهة المحصورة و الآخر لغير المحصورة كما صنعه الشيخ «قدس سره» نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر أو ضرر أو غيرهما مما لا يكون التكليف معه فعلياً، فلا يجب حينئذ الاحتياط؛ لكن يمكن طرود هذه الموانع للشبهة المحصورة أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة في عدم وجوب الاحتياط.

و لكن الشيخ «قدس سره» قال بعدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة، و تبعه غيره من الأعلام، فالمسألة ذات قولين.

3 - وأما خلاصة بيان الأمر الثاني: - وهو بيان حكم الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف من العسر ونحوه -.

وإن لم يكن من موارد، أو شك في كونه من موارد: كان المعلوم بالإجمال فعليا منجزا.

فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن دليل التكليف المعلوم إجمالا على قسمين:

الأول: أن يكون لفظيا مطلقا نحو: «اجتنب عن المغصوب»، و كان الاجتناب عن جميع الأطراف مستلزما لضرر مالي، ويكون الشك في جريان نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقبده.

فإن كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة: كانت القاعدة حاکمة و موجبة لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

القسم الثاني: أن يكون الدليل لثبنا كالإجماع أو مجملا و اشتبه الحرام بين أطراف غير محصورة، و شك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المرجع في القسم الأول هي قاعدة الاشتغال، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، وفي القسم الثاني أصل البراءة للشك في التكليف الفعلي.

4 - و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو عن الجفاف؛ إذ لا دليل على شيء من الضوابط المذكورة للحصر و عدمه، مضافا إلى ما ورد من الإشكال على كثير منها كما يظهر من مراجعة الكتب المبسوطة.

5 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - عدم الفرق بين الشبهة المحصورة و غير المحصورة في وجوب الاحتياط إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعليا من جميع الجهات.

2 - الملاك في وجوب الاحتياط هو: فعلية التكليف لا الحصر، و قلة أطراف العلم الإجمالي.

3 - المرجع عند الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هو: إطلاق الدليل إن كان و إلا فأصل البراءة.

4 - عدم صحة ما ذكر م الضوابط للشبهة غير المحصورة.

الرابع (1): أنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، مما يتوقف

=====

### التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي

التنبيه الرابع في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي (1) الغرض من عقد هذا التنبيه هو: بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف، سواء كانت محصورة أم غيرها، وإن اشتهر في الألسنة والكتب:

جعل العنوان ملاقي الشبهة المحصورة.

قال في العروة: «ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة» (1). إلا إن هذا الاشتهار مبني على مذاق القوم الذين جعلوا مدار تنجيز العلم الإجمالي على حصر الأطراف، دون المصنف «قدس سره» الذي جعل مداره على فعلية التكليف كما عرفت في التنبيه الثالث، فعلى هذا المسلك يتعين جعل العنوان ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف؛ محصورة كانت أم غيرها.

وكيف كان؛ فينبغي قبل الخوض في البحث بيان ما هو محل الكلام في هذا التنبيه فيقال: إن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف لا جميعها؛ إذ لو فرضنا أن شيئا لا في جميع الأطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلا و خارج عن محل الكلام، وكذا لو فرضنا شيئين لا في أحدهما طرفا من العلم الإجمالي و الآخر لا في الطرف الآخر، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين. فهذا الغرض أيضا خارج عن محل الكلام.

هذا تمام الكلام في بيان ما هو محل الكلام و النزاع.

وكيف كان؛ فقد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس، بمعنى: أنه هل يحكم بتنجس ملاقيه مطلقا أم لا يحكم بتنجسه مطلقا، أم فيه تفصيل؟ وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكى عن العلامة في المنتهى و ابن زهرة في الغنية من تنجس الملاقي و وجوب الاحتياط مطلقا.

الثاني: ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس ملاقي النجس مطلقا.

الثالث: ما أفاده المصنف في الكفاية من التفصيل بين صور ثلاث.

هذا بيان مجمل الوجوه و الأقوال في المسألة. و أما وجه هذه الأقوال فيقال: إن القول الأول و الثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس هل هو من شئون الحكم و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - من جهة الملازمة عرفا، بين وجوب

ص: 362

على اجتنابه (1) أو ارتكابه (2) حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في الاجتناب عن النجس، وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه، أو من جهة تحقق الموضوع وهو التنجس بالملاقاة.

=====

فعلى الأول: يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين؛ وذلك لتحقيق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي - بالفتح - والمفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - من شئون الحكم بوجوبه عن الملاقي - بالفتح - والملازمة بينهما وعلى الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وذلك لعدم العلم لملاقاته للنجس؛ لأن المفروض:

أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقيق نجاسته بالملاقاة مع النجس وهي مشكوكة، فتجري فيه أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه الصور الثلاث تختلف حكما، بمعنى: أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى؛ بل يجب الاجتناب عن

ص: 363

الملاقي - بالفتح - فقط. ويجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية.

ويجب الاجتناب عنهما معاً في الصورة الثالثة.

وأما وجه كل واحدة من هذه الصور الثلاث فيتوقف بيانه على مقدمة: وهي بيان أمور:

1 - أن هناك خطابات عديدة في الشرع نحو: «اجتنب عن النجس» و«اجتنب عن المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي النجس» و«اجتنب عن ملاقي المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي النجس» و«اجتنب عن ملاقي المتنجس» و«اجتنب عن ملاقي جميع أطراف العلم الإجمالي بالنجس».

والمورد الأول: هو ما إذا لاقى ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - وهو الثوب أو الإناء الأبيض حين كون المكلف غافلاً عن ملاقة الثوب مع الإناء الأحمر، فتتجزئ التكليف بوجود الاجتناب عن الثوب - وهو الملاقي - وعن الإناء الأبيض بهذا العلم الإجمالي، ثم علم إجمالاً بنجاسة الإناء الأحمر أو الإناء الأبيض.

وهذا العلم الإجمالي الثاني لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن الإناء الأبيض لما في

البين دون غيرها وإن كان حاله حال بعضها (1) في كونه محكوماً بحكم (2) واقعا.

ومنه (3) ينقدح الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم المقدمة من أن المنجز لا يتجزأ؛ إذ وجوب الاجتناب فيه قد تنجز بالعلم الإجمالي الأول، فلا يجري فيه الأصل و يجري الأصل في جانب الإناء الأحمر بلا معارض، فلا يجب الاجتناب عنه وهو - الملاقى - بالفتح - على الفرض، فالنتيجة هي: وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وهو الثوب دون الملاقى - بالفتح - وهو الإناء الأحمر.

=====

و المورد الثاني هو ما إذا علم بملاقة ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلا، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى - وهو الإناء الأحمر - أو الطرف الآخر وهو الإناء الأبيض حين خروج الإناء الأحمر عن مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وهو الثوب دون الملاقى - بالفتح - وهو الإناء الأحمر؛ لكونه خارجا عن مورد الابتلاء، وقد عرفت في المقدمة اعتبار الدخول في مورد الابتلاء في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

فحاصل الكلام في الصورة الثانية هو: وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - في الموردين دون الملاقى - بالفتح -.

و الصورة الثالثة: هي ما إذا علم بملاقة ثوب المكلف بالإناء الأحمر، ثم علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين أعني: الأحمر أو الأبيض، فيجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا، وذلك لكون العلم الإجمالي متعلقا بالأطراف الثلاثة دفعة واحدة؛ إذ تصيح حينئذ جميع الأطراف - وهي الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر - من أطراف العلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع. هذا هو معنى وجوب الاجتناب عنهما معا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بعض الأطراف، و ضميرا «حاله، كونه» راجعان على «غيرها».

(2) الصواب «بحكمه» باتصال الضمير به، يعني: وإن كان حال ذلك الغير المغاير للأطراف - وهو الملاقى - حال بعض الأطراف وهو الملاقى بحسب الواقع من حيث الطهارة أو النجاسة.

(3) أي: و مما ذكرناه - من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب المقدمة العقلية بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقى لبعضها - ظهر: أنه يجب التفصيل في حكم الملاقى لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالا - بالاجتناب تارة عن الملاقى دون ملاقيه، و أخرى بالعكس، و ثالثة عن كليهما، فالصور ثلاث، و قد عرفت بيانها تفصيلا.



بالإجمال، وأنه (1) تارة: يجب الاجتناب عن الملاقي (2) دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها (3)،...

=====

(1) عطف تفسيري للحال و الضمير للشأن.

(2) بالفتح كالإناء الأحمر في المثال المذكور في مقام توضيح كلام المصنف «قدس سره». قوله: «فيما» متعلق ب «يجب».

(3) أي: بين الأَطراف، وهذا بيان للصورة الأولى، وقد عرفت حالها و نزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين المفروض أحدهما أحمر و الآخر أبيض، ثم علم بملاقاة ثوب للأحمر مثلاً و جب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقي لأحدهما؛ لعدم كون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً المررد بين الإناءين. و احتمال نجاسة الملاقي و إن كان موجوداً؛ إلا إنه على تقدير نجاسته يتوقف و جب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال و هو «اجتنب عن ملاقي النجس»، و لما كانت ملاقاة النجس مشكوكة لأنه لا يقى محتمل النجاسة و لم يلاق النجس المعلوم فتوجه خطاب آخر أعني:

«اجتنب عن الملاقي للنجس» إلى المكلف غير معلوم، و مقتضى الأصل الموضوعي أعني:

استصحاب عدم الملاقاة للنجس أو الأصل الحكمي كاستصحاب الطهارة أو قاعدتها هو عدم و جب الاجتناب عنه لسلامة أصله من التعارض و الحكومة، فإن الشك في نجاسته و إن كان ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقي و مسبباً عنه، و مقتضى حكومة الأصل السببي على المسببي عدم جريان الأصل فيه؛ إلا إن سقوط أصل الملاقي بالمعارضة مع أصل طرفه أو جب سلامة الأصل و جريانه في ملاقيه بلا مانع من التعارض و الحكومة.

لا يقال: إنه يحدث بالملاقاة علم إجمالي آخر طرفاه الملاقي - بالكسر - و هو الثوب في المثال المذكور و عدل الملاقي - بالفتح - و هو الإناء الأبيض، و هو يوجب الاجتناب عن الملاقي أعني: الثوب أيضاً، و لا يجري الأصل النافي فيه للتعارض، كما لا يجري في الأصليين.

فإنه يقال: إن هذا العلم الإجمالي و إن كان يحدث حينئذ قطعاً؛ لكنه غير مؤثر في توجيه الخطاب بالملاقي، لتنجز أحد طرفيه - أعني به عدل الملاقي - بمنجز سابق و هو العلم الإجمالي الأول الدائر بين الأصليين، فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني في تنجزه من جديد؛ لعدم تنجز المنجز ثانياً.

هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالي الثاني بالنسبة إلى الملاقي.

فإنه (1) إذا اجتنب عنه و طرفه (2) اجتنب عن النجس في البين قطعاً، و لو (3) لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه (4) على تقدير نجاسته لنجاسته (5) كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (6).

و منه (7) ظهر: أنه لا مجال لتوهم أن...

=====

(1) هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، و قد عرفت توضيحه مفصلاً. و ضمير «فإنه» إما راجع على المكلف، و إما للشأن.

(2) بالجر عطف على ضمير «عنه» و ضمير «عنه» راجعان على الملاقى.

و المراد بقوله: «عن النجس» هو النجس المعلوم إجمالاً.

(3) كلمة «لو» وصلية، يعني: حتى إذا لم يجتنب عن الملاقى، و لكن اجتنب عن الملاقى و طرفه؛ لما عرفت: من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، و ليس مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمل خطابه و يتوقف امثاله على اجتناب ما يلاقي بعض الأطراف.

(4) تعليل لتحقق امثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصلين، من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقى.

(5) أي: لنجاسة الملاقى، و ضميراً «فإنه، نجاسته» راجعان على الملاقى، و قوله:

«كان» خبر «فإنه».

(6) يعني: كشيء آخر لا علاقة له بالطرفين و لا بالملاقى، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالي؛ كما إذا شك - بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بالبول مثلاً - في نجاسة العبء بالدم أو غيره، فإن من الواضح عدم توقف اليقين بامثال «اجتنب عن النجس» المردد بين الإناءين على اجتناب العبء؛ لتعدد الخطاب.

هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقى للنجس للتعبد و كونه موضوعاً آخر. و أما بناء على السراية فسيأتي فانتظر.

(7) أي: و من كون الملاقى لبعض الأطراف على تقدير نجاسته بإصابته للنجس واقعا فرداً آخر للنجس، لا علاقة له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امثاله على اجتنابه أيضاً ظهر: أنه لا وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوى: أن الملاقى من شئون الملاقى.

و هذا الكلام من المصنف إشارة إلى القول بوجوب الاجتناب عن ملاقي النجس

المعلوم بالعلم الإجمالي «و لذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية(1) على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: وَ أَلْرُجْزَ فَأَهْجُرْ(2). ويدل عليه أيضا ما في بعض الأخبار من الاستدلال على حرمة الطعام الذي ماتت فيه فارة بأن الله سبحانه حرم الميتة، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه...»(3).

و كيف كان؛ فلا بد أولا من بيان ما استدل به على توهم وجوب الاجتناب عن الملاقي، و ثانيا من الجواب عن الاستدلال عليه.

و حاصل الاستدلال على التوهم هو: دعوى الملازمة بين المتلاقيين في الحكم، و قد قيل في وجه ذلك أمران:

أحدهما: ظهور الآية المباركة في الملازمة بين وجوب هجر عين النجس و الاجتناب عنه، و بين وجوب هجر ما يلاقيه، و لولا هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبي المكارم «قدس سره» - على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة و وجوب الاجتناب عنه - بالآية الشريفة.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضا.

ثانيهما: رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر «عليه السلام» قال «أتاه رجل فقال: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال أبو جعفر «عليه السلام»: لا تأكله، فقال له الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال «عليه السلام»: إنك لم تستخف بالفارة و إنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء»(4).

و تقريب دلالتها على المدعى - أعني به: كون نجاسته الملاقي للميتة عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها - هو: أن الإمام «عليه السلام» علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إن الله حرّم الميتة من كل شيء»، فلولا أن وجوب الاجتناب عن الشيء مستلزم لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، ضرورة: أن أكل الطعام

ص: 368

1- غنية النزوع: 42.

2- المدثر: 5.

3- فرائد الأصول 2: 239.

4- تهذيب الأحكام 1: 1327/420، الاستبصار 1: 60/24.

قضية (1) تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا (2).

ضرورة (3): أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه (4) لا تنجز الاجتناب عن الملاقي للميتة ليس استخفافا بتحريم الميتة؛ بل هو استخفاف بحرمة أكل ملاقي الميتة الثابت بدليل آخر، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

=====

والمتحصل: أن مقتضى هذا الأمر والوجه هو نجاسة الملاقي. وعليه فلا بد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

هذا تمام الكلام في توضيح الاستدلال على توهم وجوب الاجتناب عن الملاقي.

فأما الجواب عن الاستدلال المذكور: فلمنع كلا الأمرين:

فأما الأمر الأول: فلأن الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز، لا بما هو أعم من العين والملاقي.

وأما الأمر الثاني: فلضعف الرواية سنداً ودلالة.

وأما الأول: فبعمرو بن شمر، حيث أن النجاشي (1) ضعّفه بقوله: «ضعيف جدا».

وأما الثاني: فبأن ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجسا أم طاهرا وبين حرمة ملاقيه؛ لأن الميتة المحرمة لا تختص بالنجسة وهي ميتة الحيوان الذي له نفس سائله، وليس هذا هو المدعى الذي استدل عليه بهذه الرواية؛ بل المدعى هو الملازمة بين نجاسة الشيء و نجاسة ملاقيه، فلا استدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجسا، وأما إذا كان طاهرا - كميته الحيوان الذي ليس له دم سائل - فلا يكون ملاقيه حراما و واجب الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية.

وعليه: فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسة الملاقي تعيّن الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه لأجل التعبد الخاص، لا لتبعيته للملاقي أو بمذهب المصنف من التفصيل بين الصور الثلاث كما عرفت توضيح ذلك.

(1) أي: أن مقتضى مثل: «والرجز فاهجر» هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالا بين الطرفين، وعن الملاقي لأحدهما، فضمير «عنه» راجع على الملاقي.

(2) يعني: كما يجب الاجتناب عن الملاقي.

(3) تعليل لقوله: «لا مجال» وحاصله: منع الاقتضاء المزبور، لما عرفت من بطلان مبنى هذا القول.

(4) هذا الضمير وضمير «به» راجعان على النجس.

ص: 369

فرد آخر (1) لم يعلم حدوثه؛ وإن احتمل.

و أخرى (2): يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته (3) أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم (4) بنجاسة الملاقي أو ذلك الشيء (5) أيضاً (6)، فإن (7) حال الملاقي في هذه الصورة بعينها بعين ما لاقاه في الصورة السابقة

=====

(1) وهو الملاقي، و «لم يعلم» صفة ل «فرد آخر» يعني: لم يعلم بعلم إجمالي منجز، و إلا- فكون الملاقي مورداً لعلم إجمالي آخر حادث بينه و بني طرف الملاقي غير قابل للإنكار؛ لكنه لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالي الأول الحاصل بين الملاقي و طرفه. و قد عرفت: أن من شرائط مجزية العلم الإجمالي عدم سبق تنجز التكليف إلى بعض الأطراف بمنجز شرعي أو عقلي. و ضمير «حدوثه» راجع على فرد آخر و ضمير «احتمل» راجع على حدوثه.

و قد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الأولى و هي الاجتناب عن الملاقي: أن الملاقي على تقدير تنجسه بالملاقاة موضوع آخر لخطاب و جوب الاجتناب، و مخالفة هذا الخطاب و موافقته أجنبيتان عن إطاعة خطاب الملاقي و عصيانه كما عرفت مفصلاً.

(2) عطف على قوله: «تارة»، و إشارة إلى الصورة الثانية و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، و اقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثاني المذكور هنا، و لم يتعرض للمورد الأول، و لما كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مستبعداً في بادئ النظر، إذ الملاقي هو المنشأ لاحتمال نجاسة الملاقي و وجوب الاجتناب عنه، فالحكم به في الملاقي دون الملاقي كأنه من قبيل زيادة الفرع على الأصل، كان اللازم بيان مقصود المصنف «قدس سره»، كما هو حقه حتى يظهر حال بعض الإشكالات التي توجهت عليه، و قد ذكر «قدس سره» لهذه الصورة الثانية موردين، و تقدم الكلام فيها فلا حاجة إلى تكرارهما، و قد أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(3) الضمير راجع على الموصول في «عما لاقاه» المراد به الملاقي، و ضمير «دونه» راجع على الملاقي.

(4) هذا هو العلم الإجمالي الثاني الذي في المثال السابق بين الإناء الأحمر و الأبيض فاقتداً لشرائط التنجيز.

(5) المراد به عدل الملاقي و هو الإناء الأبيض في المثال المتقدم، و فرضنا أن الملاقي هو الإناء الأحمر و الملاقي هو الثوب.

(6) يعني: كما حصل العلم الإجمالي أولاً بين الملاقي و طرفه أي: الإناء الأبيض.

(7) تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عما لاقاه دونه» و الوجه في كون الملاقي في هذه

في عدم كونه طرفا للعلم الإجمالي (1)، وأنه (2) فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا، لا إجمالا ولا تفصيلا (3). وكذا (4) لو علم بالملاقاة، ثم حدث الصورة كالملاقي في الصورة السابقة في عدم الاجتناب عنه ما تقدم من تنجّز وجوب الاجتناب عن طرفه وهو الإناء الأبيض بالعلم الإجمالي الأول الحادث سابقا بينه وبين الملاقي أعني: الثوب، فيكون العلم الإجمالي الثاني الحادث لاحقا بين الملاقي أي:

=====

الأ-حمر و طرفه أي: الأبيض فاقتدا لصفة التنجيز بالنسبة إليهما، فلا يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، وإنما يجب الاجتناب عن الإناء الأبيض باعتبار كونه طرفا للعلم الإجمالي الأول المنجّز.

(1) أي: العلم الإجمالي المنجّز.

(2) عطف على «عدم»، وضميره وضمير «كونه» راجعان على الملاقي.

(3) أما تفصيلا: فواضح، و أما إجمالا: فلما عرفت من عدم كون الملاقي طرفا لعلم إجمالي منجّز.

(4) يعني: يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، وهو إشارة إلى المورد الثاني من الصورة الثانية، وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي وهو حصول العلم بالملاقاة، ثم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي، وخروج الملاقي عن محل الابتلاء، و صيرورته مبتلى به ثانيا، توضيحه: أن إذا علمنا - في المثال السابق - بنجاسة الثوب أو الإناء الأحمر ثم بملاقاة الثوب للإناء الأ-حمر في الساعة الأولى، و خرج الإناء الأحمر الملاقي عن محل الابتلاء، ثم علمنا في الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقي أو الإناء الأبيض، ثم صار الأبيض مبتلى به ثانيا وجب الاجتناب عن الثوب الملاقي و الإناء الأبيض دون الإناء الأحمر الملاقي.

و الوجه في ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب و الإناء الأبيض فلتنجز العلم الإجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين نجاسته و نجاسة الإناء الأبيض، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمة علمية لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردد بينهما. و أما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - أي: الإناء الأ-حمر - فلعدم توجه تكليف اليد، لعدم كونه طرفا لعلم إجمالي منجّز، أما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول الذي كان بينه وبين الثوب فلخروجه عن محل الابتلاء، وقد عرفت في التنبيه الثاني: أن الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعالية التكليف، و أن من شروط تنجّز العلم الإجمالي الابتلاء بجميع الأطراف، و أما بالنسبة إلى العلم الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين

العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقي خارجا عن محل الابتلاء في حالة حدوثه (1)، و صار مبتلى به بعده. و ثالثة: يجب الاجتناب عنهما (2) فيما لو حصل العلم الإجمالي ملاقيه - أعني: و بين الإناء الأبيض فهو وإن كان منجزا، لكنه - أي: الملاقي ليس طرفا له.

=====

و أما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول - بعد صيرورته مبتلى به ثانيا - فلأن تنجز العلم الإجمالي الثاني يكون مانعا عن تنجزه، لما عرفت سابقا من: أن المنجز لا يتنجز ثانيا، و لا يحدث بضمه - بعد الابتلاء به ثانيا - إلى الأبيض فردا آخر من المشبه يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال علم إجمالي منجز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعي هو الإناء الأبيض، فلا يعلم حدوث خطاب ب «اجتناب عن النجس» مردد بينه و بين الإناء الأبيض حتى يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثاله.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي في هذا المورد الثاني من الصورة الثانية غير منجز بالنسبة إلى الملاقي، كما كان كذلك في المورد الأول منها، و كالملاقي في الصورة الأولى.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقي و الطرف قد حصل حسب الفرض، و هو يقتضي تنجز و جوب الاجتناب عنهما فعلا بشرط الابتلاء بهما، فإذا حصل الشرط و دخل الملاقي في الابتلاء فقد أثر العلم أثره، و إلزم انفكاك العلة التامة - و هو العلم الإجمالي بوجود النجس عن معلولها و هو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى علته، و هو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين الملاقي - الثوب - و طرفه قبل الابتلاء بالملاقي - و هو الإناء الأحمر - منجز يجب الاجتناب عن طرفه من باب المقدمة العلمية، و بعد الابتلاء بالملاقي لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقي أو الطرف حتى ينتجز بحصول شرط التنجيز و هو الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الأول، فلا مقتضى لتنجيز العلم الثاني الحاصل بين الملاقي المبتلى به و طرفه، فضلا عن يكون علة تامة له حتى يجب الاجتناب عن الملاقي من باب المقدمة العلمية. و تركنا ما في المقام من التطويل في الكلام رعاية للاختصار.

(1) أي: حدوث العلم الإجمالي، و ضمير «بعده» راجع على حدوثه، و اسم «صار» ضمير راجع على الملاقي.

(2) أي: عن الملاقي و الملاقي. و قوله: «و ثالثة» إشارة إلى الصورة الثالثة التي حكم المصنف «قدس سره» فيها بوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف، و هو فيما إذا كانت

بعد العلم بالملاقاة، ضرورة (1): أنه حينئذ (2) نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقى و الملاقى، أو بنجاسة شيء آخر كما لا يخفى، فيتنبز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، و هو الواحد (3) أو الاثنان (4).

=====

الملاقاة قبل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقى و طرفه، كما إذا علم أولاً - بملاقاة ثوب للإناء الأحمر، ثم علم إجمالاً بإصابة النجس - قبل الملاقاة - لأحد الإناءين الأحمر و الأبيض، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب إما عن الملاقى و الملاقى و هما الثوب و الإناء الأحمر، و إما عن الإناء الأبيض الذي هو طرف الملاقى، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمة لحصول العلم بموافقة خطاب «اجتنب عن النجس أو المتنجس» المفروض تنجزه بهذا العلم الإجمالي.

فالمقام نظير العلم الإجمالي بإصابة النجس لإناء كبير أو لإناءين صغيرين في كونه موجبا لوجوب الاجتناب عن الثلاثة.

وعليه فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى و طرفه يجعل المتلاقيين معا طرفا من أطراف العلم الإجمالي، و المفروض عدم وجود المانع من منجزية هذا العلم؛ لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر في بعض الأطراف حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجز.

و هذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فإنه قد سبق التنجز إلى الملاقى و الطرف في الصورة الأولى، و إلى الملاقى و الطرف في الصورة الثانية.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي هنا بالنسبة إلى الجميع من المتلاقيين و الطرف منجز بلا إشكال.

(1) تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و طرف الملاقى، و قد عرفته.

(2) يعني: حين حدوث العلم بالملاقاة الحاصل قبل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

(3) كالإناء الأبيض في المثال، و ضمير «هو» راجع على «النجس».

(4) و هما المتلاقيان، كالثوب و الإناء الأحمر في المثال المذكور.

لكن هذا إذا كان الملاقى - بالكسر - في حال العلم محلا للابتلاء، أما لو لم يكن كما لو لاقى الأحمر إناء فعلمت في حال كون ذلك الإناء خارجا عن محل الابتلاء بنجاسة الواحد أو الاثنان، ثم صار محلا للابتلاء و جب الاجتناب عن الإناءين الأحمر و الأبيض دون ذلك الملاقى - بالكسر - لما تقدم في الصورة الثانية القائلة بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح.



و الكلام في المقام يحتاج إلى بسط خارج عن وضع هذا المختصر، فتركنا ما في المقام من بسط الكلام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام في هذا التنبيه فيقال: إن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف؛ لأن ملاقي جميع الأطراف معلوم النجاسة، فيكون خارجا عن محل النزاع، وكذا فرض الملاقيين بأن يكون لكل طرف ملاق حيث لا إشكال حينئذ في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، فهذا الفرض أيضا خارج عن محل الكلام.

2 - قد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض أطراف المشتبهين بالنجس.

فهناك وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكى عن العلامة في المنتهى و ابن زهرة في الغنية من تنجس الملاقي و وجوب الاحتياط مطلقا.

الثاني: ما عن المشهور من عدم تنجس ملاقي النجس مطلقا.

الثالث: ما هو مختار المصنف «قدس سره» من التفصيل بين صور ثلاث.

ثم القول الأول والثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن النجس هل هو من شئون الحكم و هو وجوب الاجتناب عن الملاقي أو من جهة تحقق الموضوع و هو التنجس بالملاقاة؟ فعلى الأول: يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين لتحقيق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي.

وعلى الثاني: لا يجب الاجتناب عن الملاقي؛ وذلك لعدم العلم بالملاقاة للنجس؛ لأن المفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقيق نجاسته بالملاقاة مع النجس و هي مشكوكة، فتجرى فيه أصالة الطهارة و الحلية.

3 - أما الاستدلال على القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي فلوجهين:

أحدهما: ظهور الآية المباركة - أعني: قوله تعالى: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ - في الملازمة بين هجر عين النجس و هجر ما يلاقيه.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضا.

ثانيهما: رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر «عليه السلام» حيث فيها قوله «عليه السلام»: «إن الله حرم الميتة من كل شيء»، بتقريب: أن الإمام «عليه السلام» علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إن الله حرم الميتة من كل شيء» فلو لا وجوب كون الاجتناب عن الشيء مستلزما لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

وعليه: فلا بد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

الجواب عن الاستدلال المذكور: هو المنع عن كلا الوجهين:

أما الاستدلال بالآية المباركة: فلأن الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين و الملاقي.

4- توضيح ما هو مختار المصنف «قدس سره» من التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: بيان صور ثلاث:

الأولى: هي ما إذا تقدم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين وتأخرت الملاقة والعلم بها، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي.

الثانية: هي ما إذا لاقى ثوب الإناء الأحمر، ثم غفل المكلف عن هذه الملاقة إلى أن علم إجمالا بنجاسة الثوب أو الإناء الأبيض، ثم ارتفعت الغفلة وعلم بالملاقة سابقا، ثم علم إجمالا- بالعلم الإجمالي الثاني بنجاسة الإناء الأحمر أو الأبيض، فوجب الاجتناب عن الملاقي - الثوب - والإناء الأبيض دون الملاقي وهو الإناء الأحمر. هذا هو المورد الأول.

والمورد الثاني: هو ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين ثم علم إجمالا بنجاسته أحدهما، وقد خرج الملاقي - بالفتح - عن محل الابتلاء حين العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، فوجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في هذين الموردين.

الثالثة: هي ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين، ثم علم إجمالا بنجاسته أحدهما مع فرض كلا الإناءين محل الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي و الملاقي معا.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين الصور الثلاث:

1- وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في الصورة الأولى.

2- وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي في الصورة الثانية.

3- وجوب الاجتناب عنهما معا في الصورة الثالثة.

المقام الثاني (1):

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، و الحق أن العلم الإجمالي بثبوت

=====

## المقام الثاني الأقل و الأكثر الارتباطيان

### إشارة

(1) يعني: من الشك في المكلف به، فإن المقام الأول منه كان في دوران الأمر بين المتباينين، و المقام الثاني منه يكون في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: بيان أمور:

الأول: بيان الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و حاصل الفرق بينهما: أن المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي التردد على الطرف الآخر كالظهر و الجمعة و الصوم و الإطعام إذا تردد المكلف به بينهما، و يتحقق الاحتياط بالجمع بينهما.

و أما الأقل و الأكثر: فطرفا التردد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر، فيتحقق الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

الثاني: هو بيان الفرق بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و الأقل و الأكثر الاستقلاليين.

و حاصل الفرق بينهما: أن المركب الارتباطي يتألف من أشياء يكون بين الأوامر المتعلقة بها ملازمة ثبوتا و سقوطا؛ كتلازم الأغراض و الملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي هي أمر واحد حقيقة منبسط على تلك الأشياء. و المركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمة بينها ثبوتا و سقوطا؛ بل يكون لكل منها إطاعة مستقلة.

و عليه: فالحكم في المركب الارتباطي واحد و في الاستقلالي متعدد، فأمر التكبير و غيرها من أجزاء الصلاة - التي هي من المركبات الارتباطية - لا يسقط إلا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع و السجود و القراءة و التشهد و التسليم و غيرها من الأجزاء.

و لأجل هذا الارتباط: عدّ المقام من صور الشك في المكلف به، فلو علم إجمالا بوجود الصلاة و تردد متعلقه بين تسعة أجزاء و عشرة، فإن مقتضى الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئية على تقدير جزئيته واقعا.

و هذا بخلاف الاستقلاليين، فإن وجود الأكثر - على تقدير وجوبه واقعا - غير معتبر في صحة الأقل و سقوط أمره، فإن الأمر بالأقل نفسي استقلالي أيضا، و يترتب الغرض عليه مطلقا و لو مع عدم تحقق الأكثر؛ نظير الدين و قضاء الفوائت و قضاء صوم رمضان إذا ترددت بين

الأقل والأكثر، فإن أداء الأقل من الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم

ص: 376

شهر رمضان يوجب سقوط أوامرها وإن كان الأكثر واجبا واقعا، ولزم امتثاله أيضا، حيث إن وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعة الأمر بالأكثر.

و الحاصل: أن وحدة التكليف في الارتباطيين وتعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعة والعصيان هو الفارق بينهما.

الثالث: أن نزاع الأقل والأكثر الارتباطيين كما يجري في الشبهات الوجوبية مثل الصلاة كذلك يتصور في الشبهات التحريمية، ويمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، فإن الأقل منهما وهو تصوير بعضه مشكوك الحرمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في هذا المقام الثاني هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية، و أما دوران الأمر بين الاستقلاليين فهو خارج عن محل الكلام؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف، فتجري فيه البراءة بلا خلاف وإشكال، وكذا دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات التحريمية خارج عن محل النزاع للعلم بحرمة الأكثر، فلا بد من تركه.

و كيف كان فمحل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية.

وفيه ثلاثة أقوال:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره» من جريان البراءة العقلية والنقلية في الأكثر حيث قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، ولنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 402».

الثاني: عدم جريان شيء منهما؛ بل الحكم هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر وهو المنسوب إلى المحقق السبزواري على ما حكاه عنه الشيخ بقوله: «بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط». «دروس في الرسائل، ج 3، ص 402».

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، بجريان الثانية دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا، وهذا هو مختار المصنف في كفاية الأصول. هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع ومجمل الأقوال في المقام.

و كيف كان؛ فللمصنف دعويان:

الدعوى الأولى: عدم جريان البراءة العقلية.

ص: 377

الدعوى الثانية: جريان البراءة الشرعية.

و الدعوى الأولى مبنية على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي؛ لأن أساس القول بالبراءة على الالتزام بانحلال العلم الإجمالي و عدم تأثيره.

و المصنف أنكر الانحلال و قال باستحالته بوجهين:

الأول: أن الانحلال يستلزم الخلف.

و الثاني: أنه يستلزم التناقض حيث يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال و كلاهما محال.

و أما استلزامه الخلف: فلأن المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير، سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أو الأكثر مع إنه ليس كذلك، فإن الواجب الواقعي لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزاً؛ إذ وجوب الأقل حينئذ يكون مقدماً و من باب تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في التنجز، و المفروض:

عدم تنجز وجوب ذي المقدمة و هو الأكثر لجريان البراءة فيه على الفرض، فليس وجوب الأقل ثابتاً على كل تقدير، مع أن المعتبر في الانحلال وجوبه كذلك، و هذا خلاف الفرض.

و أما لزوم محذور عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي موقوف على العلم بوجوب الأقل تفصيلاً، و هذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، و تنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه الوجوب على الأقل و يصير واجباً غيرياً.

و لا يخفى أن تنجز وجوب الأكثر يقتضي عدم الانحلال، فيلزم من الانحلال عدم الانحلال و هو محال.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلاً.

و أما الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً: فقد أشار إليه بقوله: «مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر».

و توضيح الاستدلال بالوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً يتوقف على مقدمة وهي: أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و الأغراض على مذهب العدالة.

التكليف بينهما (1) أيضا (2) يوجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر (3)؛ لتنجزه به (4) حيث (5) تعلق بثبوته فعلا.

و توهم انحلاله (6) إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر فلا بد من تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فيجب الإتيان بما يحققه و يحصل به الغرض.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقام من صغريات الشك في المحصل و هو مجرى الاحتياط بالاتفاق، فيجب الإتيان بالأكثر للزوم تحصيل الغرض، و هو لا يحصل إلا بإتيان الأكثر و هذا معنى الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح استدلال المصنف على وجوب الاحتياط عقلا- في المقام، و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلا، و أما جريان البراءة شرعا فسيأتي بعد الفراغ من الاستدلال على وجوب الاحتياط عقلا بالوجهين، و قد عرفت توضيحهما على وجوب الاحتياط عقلا فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(2) أي: كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط.

(3) قيل: إن مفروض الكلام هو: ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقا عمدا أو سهوا أو نسيانا كالركوع في الصلاة؛ بل مثل السورة فيها، لكنه لا يخلو من التأمل؛ إذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنية أو غيره كما هو مقتضى إطلاق دليلها.

(4) أي: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالي.

(5) تعليل لقوله: «لتنجزه» و حاصله: أن علة تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي كون العلم الإجمالي هنا واجدا لشرط التنجيز و هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا محيص حينئذ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(6) أي: انحلال العلم الإجمالي. هذا إشارة إلى كلام الشيخ الأنصاري القائل بالانحلال و جريان البراءة العقلية و النقلية في المقام، و استدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

بدوا، ضرورة (1): لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا أو لغيره كذلك (2) أو عقلا، و بأحاديث البراءة، و ذكرنا أن القول بالبراءة يكون مبنيا على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر، فالشيخ يقول بانحلال العلم الإجمالي و صيرورة الشبهة بدوية بالنسبة إلى الأكثر.

=====

«و توهم انحلاله» إشارة إلى قول الشيخ الأنصاري، ثم حكم المصنف بفساد هذا التوهم بقوله: «فاسد» و قد عرفت: فساد الانحلال بالوجهين اللذين تقدم توضيحهما.

و أما توهم الانحلال المستلزم للبراءة بالنسبة إلى الأكثر فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل و الأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلا إما بوجوب نفسي لو كان هو المأمور به، و إما بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان في الأقل أحدهما العلم التفصيلي بتعلق إلزام المولى، و ثانيهما العلم الإجمالي بوجهه، و هو ترده بين النفسي و الغيري، و المعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالإلزام في أحد الطرفين و إن لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمة هو العلم بذات الوجوب، و أما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

و عليه: فالتكليف بالنسبة إلى الأقل منجز، و يترتب العقاب على مخالفته؛ لكونه مخالفة لما هو واجب على كل تقدير.

فترك الواجب إذا كان من ناحية الأقل ترتب عليه استحقاق العقوبة، بخلاف ما إذا كان تركه من ناحية الأكثر، فإنه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخظة؛ لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبة إليه بلا بيان و هو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا بحسب حكم العقل. يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعا إلى إثبات أحد جزئي المدعى، و هو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما.

و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما فخلاصته: أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب في الأقل.

(1) تعليل لقوله: «انحلاله» و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(2) أي: شرعا، و قوله: «لغيره» معطوف على «لنفسه» و ضميراهما راجعان على «الأقل». ثم إن هذا الوجوب الشرعي مبني على كون وجوب المقدمة شرعيا كما قيل



و معه (1) لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر فاسد (2) قطعاً؛ لاستلزامه الانحلال لقاعدة الملازمة أو غيرها، وقوله: «عقلاً» قيد أيضاً ل «غيره» أي: بناء على كون وجوب المقدمة غيراً عقلياً.

=====

(1) أي: ومع الانحلال لا يوجب العلم الإجمالي تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع على العلم الإجمالي، وضميراً «تنجزه، كان» راجعان على التكليف.

(2) خبر «و توهم» ورد لكلام الشيخ الأعظم «قدس سره»، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: استلزام الانحلال للمحال وهو الخلف و ما يترتب عليه المحال محال أيضاً.

و ثانيهما: التناقض، وقد عرفت توضيح هذين الوجهين.

و أما توضيح الوجه الأول - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 196» - فممنوط بالإشارة إلى أمور:

الأول: أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط و الفعلية و التنجز؛ لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل و وجوب ترشّحي متفرع في مقام الثبوت على وجوب ذي المقدمة، فيقال: وجب ذو المقدمة فوجبت مقدمته، فلا بد من تنجز حكم ذي المقدمة حتى ينتجز حكم المقدمة، وهذا واضح.

الثاني: أن الخلف محال، مثلاً: إذا فرض اشتراط جواز التقليد بعدالة المجتهد، ثم بني على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فرض شرطاً له بشرط، وهذا محال للزوم التناقض و هو دخل العدالة و عدمه في جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيراً على تقدير وجوب الأكثر نفسياً، بناء على ما قيل من تصوير المقدمات الداخلية.

الرابع: يعتبر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف تنجز الطلب في بعض الأطراف على كل تقدير، حتى يتبدل العلم الإجمالي به بعلم تفصيلي بالتكليف في ذلك الطرف، و شك بدوي في الآخر، و حينئذ: يستقل العقل باشتغال الذمة بالتكليف فيما تنجز فيه و البراءة عما لم ينتجز فيه، فالعلم بوجوب الأقل نفسياً أو غيراً إنما ينحل إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجزاً على كل تقدير؛ إذ لو لم يكن كذلك بأن كان منجزاً على تقدير وجوبه النفسي، و غير منجز على تقدير وجوبه الغيري؛ لجريان البراءة عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيراً و مقدماً، لما أمكن دعوى اشتغال الذمة به قطعاً حتى يرتفع التردد المقوم للعلم الإجمالي؛ إذ الموجب لاشتغال الذمة هو

المحال، بدهاءة (1): توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره (2) على تنجز التكليف الفعلي المنجز لا الفعلي ولو لم يبلغ مرتبة التنجز، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر لم يتنجز وجوب الأقل الذي هو مقدمة له، وحينئذ فلم يعلم اشتغال الذمة بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيري، و المفروض: أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير؛ وإلا فلا مجال له، لتبعية النتيجة لأخس المقدمتين كما في علم الميزان.

=====

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي هنا في غير محلها؛ لأنه خلاف الفرض؛ إذ المفروض: توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير - بمقتضى المقدمة الرابعة - سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أم الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فإن الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزا؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها كما عرفت في الأمر الأول، و المفروض: عدم تنجز وجوب ذبيها وهو الأكثر، فيكون تنجز الأقل مختصا بتقدير تعلق الوجوب به لا بالأكثر، مع أن المعتبر في الانحلال تنجز الأقل على كل تقدير، ففي الحقيقة يكون لتنجز الأكثر دخل في الانحلال حتى يكون وجوب الأقل منجزا على كل من تقديري وجوبه النفسي و المقدمي، وليس له دخل؛ لأن دخله مانع من الانحلال وهذا هو الخلف المحال.

وإن شئت فقل: إن الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلا، وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال؛ سواء كان الوجوب متعلقا بالأقل أم بالأكثر، وقد فرض عدم تنجز وجوب الأكثر بالانحلال لجريان البراءة فيه.

فدعوى: تنجز وجوب الأقل على كل تقدير تنافي عدم تنجز وجوب الأكثر، فالذي يكون دخيلا في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقا؛ ولو كان الواجب هو الأكثر. هذا تقريب إشكال الخلف.

و أما إشكال التناقض: فقد يأتي في كلام المصنف حيث قال: «مع أنه يلزم من وجوده عدمه». و خلاصته: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنه من التناقض فالانحلال محال، وقد عرفت توضيح ذلك فلا حاجة إلى ذكره ثانيا على نحو التفصيل.

(1) بيان لاستلزام الانحلال المحال وهو الخلف، وقد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الإجمالي...».

(2) هذا و «لنفسه» قيدان ل «لزوم» المقيد بقوله: «فعلا». و «على تنجز» متعلق

مطلقاً؛ و لو كان (1) متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه (2) كذلك مستلزماً لعدم تنجزه (3)؛ إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان (4) خلفاً، مع (5) أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه (6) ب «توقف» يعني: بدهة توقف وجوبه الفعلي النفسي أو الغيري على تنجز التكليف... الخ.

=====

(1) بيان للإطلاق.

(2) أي: «فلو كان لزوم الأقل مطلقاً - و لو كان متعلقاً بالأكثر - مستلزماً لعدم تنجزه...» الخ.

(3) أي: لعدم تنجز التكليف كما ادعاه الشيخ «قدس سره» في تقريب الانحلال.

(4) جواب «فلو كان»، وقد عرفت تقريب الخلف.

(5) هذا هو الوجه الثاني من الإشكال على الانحلال وهو التناقض، ومحصله: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنه من التناقض فالانحلال محال، توضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، والشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، و تنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه على الأقل ويصير واجباً غيرياً؛ لما مر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في أصل الوجوب و التنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسياً المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزاً - لجريان قاعدة القبح فيه - فلا ينتج وجوب الأقل أيضاً، فيمتنع الانحلال.

وإن شئت فقل: إن لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأكثر على تقدير تعلق الوجوب به، ولازم عدم تنجزه عدم الانحلال؛ لإناطة الانحلال بتنجز وجوب الأقل مطلقاً و لو كان الواجب هو الأكثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل في صورة واحدة و هي وجوب الأقل نفسياً، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي؛ لعدم حصول العلم التفصيلي حينئذ بوجوب الأقل على كل حال؛ بل يبقى العلم الإجمالي على حاله، و مقتضاه:

وجوب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر تفرغاً للذمة عن الواجب النفسي المعلوم.

وعليه: فوجوب الأقل ثابت على كل حال، وغير ثابت كذلك، وليس هذا إلا التناقض، فملاك هذا الإشكال هو التناقض، كما أن ملاك الإشكال الأول هو الخلف.

(6) هذه الضمائر غير ضمير «أنه» الذي هو للشأن راجعة على الانحلال، وقد عرفت وجه الاستلزام؛ إذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف في بعض الأطراف بالخصوص، و صيرورة غيره مشكوكاً فيه بالشك البدوي، و كون التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به.

عدم تنجز التكليف على كل حال (1) المستلزم (2) لعدم لزوم الأقل مطلقا (3) المستلزم (4) لعدم الانحلال، و ما (5) يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم (6)؛ إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ (7) يكون

=====

(1) أي: سواء كان وجوب الأقل نفسيا أم غيريا.

(2) صفة لقوله: «عدم» و الوجه في الاستلزام ما عرفت من: أنه على تقدير عدم تنجز وجوب الأكثر نفسيا استقلاليا ينتفي تنجز وجوب الأقل غيريا؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في التنجز وعدمه، فيصير الأقل منجزا في صورة واحدة، وهو وجوبه نفسيا لا مطلقا و لو كان غيريا.

(3) أي: و لو كان متعلقا بالأكثر؛ لأن وجوب الأقل حينئذ غيري و ليس بمنجز؛ لعدم تنجز وجوب الأكثر.

(4) بالكسر نعت لقوله: «لعدم»، و الوجه في هذا الاستلزام أيضا واضح؛ إذ لا بد من تنجز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالي، و المفروض: عدم تنجزه كذلك كما مر غير مرة.

(5) أي: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضا، و هذا هو التناقض، و ضميرا «وجوده، عدمه» راجعان على الموصول المراد به الانحلال.

(6) استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالي بالأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا الاستدراك خارج موضوعا عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف.

و حاصله: أن الأقل و الأكثر إذا كانا استقلاليين، و علم إجمالا بمطلوبية أحدهما فلا مانع عقلا من انحلاله، فإن المصلحة الملزمة في الأقل تقتضي وجوبه النفسي الاستقلالي؛ لا مكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل و الأخرى بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، و جرت البراءة عن وجوب الأكثر؛ كتردد الدين بين الدرهم و الدرهمين.

هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحة الأقل على استيفاء مصلحة أخرى؛ و إلا- فمع التوقف أو التلازم لا يستقيم جريان البراءة عن الأكثر الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالي؛ لتلازم أوامر الأجزاء حينئذ ثبوتا و سقوطا، الموجب لاندراجه في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(7) أي: فإن وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحة نفسية مستقلة - و إن كانت بالنسبة إلى مصلحة الأكثر ضعيفة - يكون معلوما له.

معلوما له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين (1) أو مصلحة أقوى (2) من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة (3) بلا كلام، إلا إنه خارج (4) عما هو محل النقض والإبرام في المقام، هذا (5) مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر.

بناء (6) على ما ذهب إليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وكون (7) الواجبات الشرعية أطافا في

=====

(1) يعني: غير متلازمين، وإلا فيجري عليهما حكم الارتباطية؛ لعدم قيام المصلحة بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعا هو الأكثر كما أشرنا إليه.

(2) بلا ملازمة بين مراتب المصلحة المترتبة على الأقل والأكثر؛ بحيث يمكن استيفاء مصلحة الأقل بدون مصلحة الأكثر.

(3) للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالأكثر غير ما تعلق قطعا بالأقل.

(4) أي: خروج موضوعيا؛ لأن محل الكلام هو الأقل والأكثر الارتباطيان، وليس هذا منهما؛ بل من الاستقلاليين اللذين لا إشكال في استقلال العقل بالبراءة فيهما لكون العلم الإجمالي فيهما صوريا لا حقيقيا؛ لأنه من أول الأمر يعلم تفصيلا بوجوب الأقل ويشك في وجوب الأكثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

(5) أي: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأكثر عقلا في الارتباطيين؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل والأكثر.

ومحصل هذا الوجه: هو اقتضاء الغرض الداعي إلى التشريع؛ لوجوب الاحتياط بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما عليه مشهور العدالة، فإذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق إما بالأقل وإما بالأكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحداني المترتب عليه؛ لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلة، فيجب عقلا- تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض، والاقتضار على فعل الأقل لا يوجب العلم باستيفائه؛ للشك في كونه محصلا له، فلا- يجوز الاكتفاء به عقلا، بل لا بد في إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر؛ لكونه محصلا له قطعا.

وبالجملة: فالمقام من صغريات الشك في المحصل وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

(6) وأما بناء على حصول الغرض بنفس الأمر لا بفعل الأمور به وترك المنهي عنه، فلا موجب للاحتياط حينئذ؛ للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

(7) بالجر عطف على قوله: «تبعية». واصله: أن الواجبات الشرعية تقرب العباد

إلى الواجبات العقلية، و هي القرب إليه «جل و علا»، فإن التنزه عن القبائح تخلية للنفس عن الرذائل، و فعل الواجبات تكملة و تحلية لها بالفضائل كما يرشد إليه قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، وَإِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ فَالْوَجِبُ تحصيل اللطف، و هو يتوقف على الإتيان بالأكثر لأنه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فإنه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقلية، فلا وجه للاقتصار عليه.

و بعبارة أخرى: أن قوله: «مع أن الغرض الداعي» إشارة إلى الوجه الثاني من المصنف على وجوب الاحتياط عقلاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن في كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات أقالاً:

الأول: أن مشهور العدلية يقولون: إنها تابعة للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، بمعنى:

أن في الصلاة مصلحة ملزمة، و في شرب الخمر مفسدة ملزمة، فوجوب الصلاة تابعة للمصلحة فيها، و حرمة شرب الخمر تابعة للمفسدة فيه.

الثاني: أن بعض العدلية يقول: بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات فيها لا في متعلقاتها، بمعنى: أن أمر الشارع فيه مصلحة، و كذلك نهيه نظير الأوامر الامتحانية.

الثالث: قول الأشاعرة حيث يقولون بعدم كون الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات أصلاً، ثم هناك خلاف آخر في علم الكلام، حيث إن العدلية يقولون: بأن أفعال الله معللة بأغراض، و الأشاعرة ينكرون ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصوليين من العدلية يقولون بوجوب الاحتياط عقلاً في موردين:

الأول: في الشك في محصل عنوان المأمور به نحو عنوان الصلاة مثلاً، فإذا شك في تحقق عنوان الصلاة المأمور بها عند ترددتها بين الأقل و هو تسعة أجزاء، و بين الأكثر و هو عشرة أجزاء مع العلم بتحقيق عنوان الصلاة المأمور بها بالأكثر و هو الإتيان بعشرة أجزاء، فيجب الإتيان بالأكثر احتياطاً لتحصيل عنوان المأمور به.

الثاني: في الشك في محصل غرض المولى، فإذا شك المكلف في محصل غرض المولى هل هو الأقل أو الأكثر، مع علمه بأن الإتيان بالأكثر محصل للغرض قطعاً، فيجب عليه الإتيان بالأكثر احتياطاً للعلم بتحصيل غرض المولى.

الواجبات العقلية (1)، وقد مر (2) اعتبار موافقة الغرض و حصوله (3) عقلا- في إطاعة فالمتحصل: أن الشك في المحصل مجرى الاحتياط، سواء كان الشك في محصل عنوان المأمور به أو في محصل غرض المولى الحاصل بإتيان الأكثر؛ لأن الغرض أو المصلحة في المأمور به علة لأمر الشارع، فلا يسقط الأمر إلا بتحققهما، ولا يعلم بتحققهما إلا بإتيان الأكثر، فيجب احتياطا الإتيان بالأكثر حتى يعلم بتحققهما.

=====

(1) توضيح «كون الواجبات الشرعية أظافا في الواجبات العقلية» يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المراد من الكلمات الثلاث، فيقال: إن المراد من الواجبات الشرعية واضح، وهو الصوم والصلاة ونحوهما. والمراد من الواجبات العقلية هي: الأمور الاعتقادية نحو معرفة الحق تعالى بما له من صفات الكمال والجلال حتى يحصل القرب بين الواجب تعالى وبين العباد.

و المراد من الألفاظ جمع اللطف: ما يكون معه العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. هذا معنى اللطف في اصطلاح المتكلمين.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك معنى قوله «قدس سره»: الواجبات الشرعية أظاف في الواجبات العقلية؛ إذ بالواجب الشرعي يكون العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، فيحصل له القرب إلى الله بالطاعة وترك المعصية بعد العلم بالواجب وصفاته «سبحانه تعالى».

فيكون الواجب الشرعي مقربا إلى الواجب العقلي وهو القرب إليه تعالى بالطاعة.

(2) حيث قال في بحث التعبدية والتوصلي في مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدية، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك؛ بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى».

ومعنى كلامه هنا: أن الغرض لا يسقط في التعبديات، إلا مع قصد الإطاعة، والإطاعة فيها يتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الأمر.

(3) أي: وحصول الغرض «عقلا في إطاعة الأمر وسقوطه»، فإن العقلاء يلومون العبد التارك للغرض وإن أتى بالمأمور به، فلو أمر المولى عبده أن يسد باب البيت و علمنا أن غرضه عدم ضياع ولده، ثم أطاع العبد بسد الباب؛ لكن الولد ألقى بنفسه من السطح في الشارع مما يسبب ضياعه فأهمله العبد، كان ملوما عند العقلاء إذا لم ينقذه من الضياع وإن اعتذر بأنه أطاع الأمر، وأن المولى لم يقل له بأكثر من ذلك.

الأمر و سقوطه، فلا بد من إحرازه (1) في إحرازها كما لا يخفى.

و لا وجه (2) للتفصي عنه تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على ما ذهب

=====

(1) أي: إحراز الغرض في إحراز الإطاعة. و حاصله: أن علة الأمر حدوثا و بقاء هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، و من المعلوم: عدم حصول العلم بتحقق الغرض إلا بالإتيان بالأكثر. و ضمير «إحرازها» راجع على «إطاعة».

و كيف كان؛ فما ذكرنا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلا.

(2) يعني: لا وجه للتفصي عن الاستدلال بالغرض. و هذا إشارة إلى ما أجاب به الشيخ عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض، و قد أجاب الشيخ عن الاستدلال المذكور بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة...» الخ.

و الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و أخرى: بأن حصول المصلحة...» الخ.

و حاصل الكلام في المقام: أن الشيخ «قدس سره» قد أجاب عن برهان الغرض الموجب للاحتياط بفعل الأكثر بوجهين:

الأول: أن الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر و النواهي للمصالح و المفسدات في متعلقاتها و هي أفعال المكلفين، و من المعلوم: أن مسألة البراءة و الاحتياط ليست مبنية على ذلك؛ بل تجري على مذهب بعض العدلية أيضا المكثفي بوجود المصلحة في نفس الأمر الذي هو فعل المولى، و على مذهب الأشعري من عدم التبعية أصلا و لوفي نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، و من المعلوم:

عدم وجود غرض حينئذ حتى يجب إحرازه في إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد - كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية - وإن كان موردا لقاعدة الاشتغال؛ لما اشتهر من عدم جريان البراءة في الشك في المحصل؛ إلا إنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، و أمّا فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا، كالمقام، ضرورة: أن حصول المصلحة في العبادات و إن كان منوطا بقصد الإطاعة؛ لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العبادة من الوجوب و الندب في تحققها أيضا. و من المعلوم: أن هذا القصد موقوف على معرفة وجه الأجزاء من الوجوب و الندب، و مع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.



إليه مشهور العدلية، و جريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين (1) لذلك، أو بعض العدلية المكتفين (2) بكون المصلحة في نفس الأمر (3) دون المأمور به.

و أخرى (4): بأن حصول المصلحة و اللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، و حينئذ (5): كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال (6)، و معه (7) لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعية و بالجملة: فمرجع هذا الوجه إلى عدم القدرة على تحصيل العلم بوجود الغرض في العبادات، فلا يجب إحرازه، فمن ناحية الغرض لا يبقى وجه لوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، و حينئذ فلا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعه التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، و البيان المسوّغ للمؤاخذة على المخالفة منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجة و بيان، و هو قبيح بالوجدان، فلا ملزم بإتيان الأكثر احتياطاً.

=====

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الأول من جواب الشيخ عن الاستدلال بالغرض على وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «و جريانها» عطف على «عدم ابتناء»، و الضمير راجع على «مسألة البراءة» و «على ما ذهب» متعلق ب «ابتناء».

(1) أي: المنكرون لما ذهب إليه العدلية من قيام الملاكات بالمتعلقات.

(2) الصواب «المكتفى» لكونه صفة ل «بعض» كما أن الصواب «المنكرون».

(3) لا في فعل العبد الذي هو المأمور به حتى يلزم إحرازه؛ بل الغرض قائم بفعل المولى و هو الأمر.

(4) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال ببرهان الغرض على وجوب الاحتياط، و قد عرفت توضيح هذا الوجه، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(5) أي: و حين عدم حصول المصلحة إلا بإتيان العبادة على وجه الامتثال. و ضمير «إتيانها» راجع على «العبادات».

(6) اسم «كان»، و «لا احتمال» خبره و ضمير «أجزائها» راجع على «العبادات»، و ضمير «بها» راجع على «أجزائها».

(7) أي: و مع احتمال اعتبار معرفة الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحة

إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان (1) ما علم تعلقه (2) به، فإنه (3) واجب عقلا وإن لم يكن في المأمور به مصلحة و لطف رأسا؛ لتنجزه بالعلم به (4) إجمالا. و أما الزائد عليه (5) لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته (6)، فإن العقوبة عليه بلا بيان.

و ذلك (7) ضرورة: أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري...

=====

بدون قصد وجه الأجزاء، ولا يتمشى هذا القصد مع فرض عدم معرفة وجه الأجزاء، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر من ناحية لزوم تحصيل الغرض.

(1) متعلق ب «التخلص»، و ضمير «مخالفته» راجع على الأمر.

(2) أي: تعلق الأمر، و ضمير «به» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به فعل العبد؛ لأنه المتعلق للأمر كالصلاة و الصوم وغيرهما من أفعاله. و المراد ب «ما علم» هو الأقل، و حاصله: أنه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف، و هو يحصل بفعل الأقل؛ لأنه المنجز بالعلم الإجمالي.

(3) أي: فإن الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلا؛ لكونه إطاعة تجب بحكم العقل، فإن وجوب الإطاعة حكم عقلي، و أمرها الشرعي أمر إرشادي كما هو واضح.

(4) هذا الضمير و ضمير «لتنجزه» راجعان على الأمر، و قوله: «لتنجزه» متعلق بقوله:

«واجب عقلا»، يعني: يجب عقلا الإتيان بمتعلق الأمر - و هو الأقل - لتنجزه بالعلم به إجمالا.

(5) أي: على ما علم تعلق الأمر به و هو الأقل، و المراد بالزائد هو الأكثر.

(6) أي: فلا تبعة على مخالفة الأمر من جهة الزائد؛ لعدم تنجز أمره على تقدير وجوده واقعا، فالعقوبة عليه بلا بيان.

(7) تعليل لقوله: «و لا وجه للتفصي عنه»، و شروع في الإشكال على كلا الجوابين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال بالعلم بالغرض.

و ملخص إشكال المصنف على الجواب الأول هو: أن إنكار أصل الغرض بناء على مذهب الأشعري لا يجدي في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدي من يلتزم بذلك المذهب الفاسد.

و ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر كما عليه بعض العدلية لا في

لا يجدي (1) من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة؛ بل (2) من ذهب إلى ما عليه غير المشهور؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر و مصلحته (3) على هذا المذهب (4) أيضا (5) هو (6) ما في الواجبات من المصلحة، و كونها (7) أطفافا، فافهم (8).

=====

المأمور به - حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالإتيان بالأقل و يوجب ذلك فعل الأكثر - يرد عليه: أن مقصود ذلك البعض من العدالة القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجود كون المصلحة في المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر، لا أنه يجب أن تكون في المأمور به، و على هذا فيحتمل أن تكون في المأمور به، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل؛ لعدم العلم بحصول الغرض منه.

(1) لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

(2) عطف على «مذهب»، و هو منصوب محلا لكونه مفعولا به ل «لا يجدي» يعني: و لا يجدي هذا التفصي على مذهب غير المشهور أيضا القائل بقيام المصلحة بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفا من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر؛ لا منع قيامها بالمأمور به، و مع احتمال قيامها بالمتعلقات يقضي العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

(3) عطف على الداعي، و ضميره راجع على الأمر، و قوله: «لاحتمال» تعليل لعدم إجداء حكم العقل بالبراءة على مذهب غير المشهور من العدالة، و قد مر توضيحه بقولنا:

«و مع احتمال قيامها بالمتعلقات...» الخ.

و الأولى إضافة كلمة «أيضا» بعد قوله «غير المشهور» كما لا يخفى وجهه.

(4) يعني: مذهب غير المشهور من العدالة.

(5) يعني: كمذهب مشهور العدالة.

(6) أي: الداعي إلى الأمر.

(7) عطف على «المصلحة»، يعني: أن الداعي إلى الأمر هو ما في الواجبات من المصلحة، و من كون الواجبات أطفافا، فقوله: «من المصلحة» بيان للموصول في «ما في الواجبات».

(8) لعله إشارة إلى احتمال أن من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الأمر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به، و عليه فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة و الغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدالة القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

و حصول اللطف (1) و المصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال؛ إلا إنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، أو إشارة إلى أن مجرد الاحتمال لا يكفي في لزوم الإتيان بالأكثر؛ لأن الشك حينئذ في الاشتغال لا في الامتثال؛ إذ الشك الشخصي في أن للمولى غرضا في المأمور به، فالمجرى البراءة لا الاحتياط.

=====

أو إشارة إلى أنه بعد احتمال كون الغرض الداعي إلى الأمر على مذهب بعض العدلية هو المصلحة في نفس الأمر لا المأمور به، فلا يكون هنا علم بغرض قائم بفعل حتى يجب عليه إحرازه؛ إذ لو كان قائما بنفس الأمر فليس مقدورا للعبد؛ لعدم كون الأمر فعل العبد؛ و مع احتمال قيام الغرض بالأمر لا ملزم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلا ولا نقلا.

(1) هذا شروع في الإشكال على الوجه الثاني من جواب الشيخ «قدس سره» من تعذر استيفاء الغرض في العبادات؛ لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحققه، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي إلى الأمر بدون قصد الوجه شكافي المحصل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة، لكن يتعذر الاحتياط هنا؛ لعدم المعرفة بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى إلا الإتيان بما قام عليه البيان، و هو الأقل تخلصا عن تبعه مخالفته.

و المصنف أورد عليه بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا مجال...»، و بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 215» - أن حصول المصلحة في العبادات وإن كان منوطا بقصد الامتثال؛ لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء؛ إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فإنه مع هذا الاحتمال يخرج المقام - أعني: الأقل و الأكثر الارتباطيين - عن الشك في المكلف به الذي يمكن معه الاحتياط، و يندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمبتابين في إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين، كما لو دار أمر العبادة بين القصر و التمام، فإنه لو اعتبر في صحة الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن فيها الاحتياط؛ لعدم العلم بجزئية ما زاد على المتيقن - و هو الأقل - حتى يقصد المكلف وجوبه، إلا مع التشريع المحرم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطا خلاف الاحتياط لعدم التمكن منه، مع أن البحث في المقام و في المتباينين ليس في إمكان الاحتياط؛ بل في لزومه و عدم لزومه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

ص: 392

كيف ؟ (1) ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا (2) كما في المتباينين، ولا يكاد (3) يمكن مع اعتباره، هذا مع (4) وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه...

=====

فحاصل الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد وجه الأجزاء في العبادة، حتى يتم كلام الشيخ من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر؛ بل الدليل على خلافه موجود، وهو كون المقام كالمتباينين في إمكان الاحتياط كما عرفت.

(1) يعني: كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع أنه لا إشكال في إمكان الاحتياط هنا كالمتباينين؟ ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها. والضمير في «إتيانها، وجهها» راجع على الأجزاء و«إتيانها» عطف على «معرفة».

(2) يعني: في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحاصل: أن الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

(3) يعني: ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، ومن المسلم إمكان الاحتياط فيها فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

(4) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي أوردها المصنف على الشيخ.

ومحصله: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة، وهذا المقدار يمكن تحققه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة بما اشتمل على الأجزاء والشرائط.

بيانه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 217» - أن القائل بلزوم الإتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب - كما حكي عن العلامة «قدس سره» - إنما يدعي لزوم فعل العبادة الواجبة بقصد وجوبها النفسي، ومن المعلوم: أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، وليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء، إما بالوجوب الغيري المقدمي - كما تضمنه كلام الشيخ «قدس سره» من وجوب الأجزاء ترشحياً غيرياً، وإما بالوجوب النفسي الضمني الثابت للأجزاء بواسطة اتصاف الكل بالوجوب؛ لوقوعه تحت الطلب حتى يتعذر الاحتياط بفعل الأكثر، لعدم الجزم بوجوب تمام الأجزاء.

و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء واستحبابه، فللمكلف إيقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي: بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأتي به أو بعضه كالصلاة المشتملة على السورة مع عدم وجوبها في الصلاة، فتكون السورة

كذلك (1)، و المراد (2) بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب (3) اقترانه به: هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري (4) أو وجوبها العرضي (5)،...

=====

كالإتيان بالفريضة في المسجد من مشخصات طبيعة الصلاة و خارجة عن ماهيتها و حقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتى به لاشتمال المأتي به على السورة المشكوكة جزئيتها للعبادة، و لو كان الأقل هو المأمور به فقد أتى به أيضا، و احتمال اشتماله على ما ليس بواجب - و هو السورة - مثلا غير قادح في قصد الوجوب النفسي لطبيعة الصلاة و إن لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه، فإن السورة حينئذ كسائر المشخصات الفردية التي ليست دخيلة في مطلوبة الطبيعة، و لا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها للقطع بعدم كونها من الموانع.

نعم؛ لو كان مشكوك الجزئية محتمل المانعية أيضا لكان منافيا لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه؛ إلا إن المفروض: أن السورة يدور أمرها بين كونها جزءا للطبيعة، و بين كونها من مشخصات الماهية التي تكون الطبيعة صادقة في صورتها وجود السورة و عدمها، و ليست كالموانع في الإخلال بقصد الوجوب النفسي للصلاة إجمالا، و عليه:

فيكون الأكثر محصلا للغرض من المأمور به.

(1) أي: قصد الوجه في كل واحد من الأجزاء.

(2) الأولى أن يقال: «إذ المراد» لأنه تعليل لوضوح الفساد و ليس وجهها آخر. و قصد الوجه لوقيل باعتباره إنما يكون مورده هو الوجوب النفسي المتعلق بعنوان المركب كالصلاة؛ لا الوجوب الغيري أو العرضي لأجزائها.

(3) عطف على «وجوب»، و ضمائر «اقترانه، نفسه، وجوبه» راجعة على الواجب، و ضمير «به» راجع على الوجه.

(4) صفة ل «وجوبها». و هذا إشارة إلى ما قيل في وجوب المقدمة من كونه غيريا، يعني: أن وجوب الأجزاء ليس لمصلحة في نفسها حتى يكون نفسيا؛ بل المصلحة في المركب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجبا غيريا، لكونها مقدمة لتحقيق الكل، و ضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

(5) يعني: الوجوب النفسي من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، و تسميته بالعرضي إنما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أولا و بالذات هو الكل؛ لتعلق الطلب به بقوله: «صلّ»، و وجوب الجزء يكون ثانيا و بالعرض، و ليس المراد بالعرضي ما يساوق

و إتيان (1) الواجب مقترنا بوجهه غاية و وصفا بإتيان (2) الأ-كثـر بمكان من الإمكان؛ لانطباق (3) الواجب عليه و لو كان (4) هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه (5) و احتمال اشتماله (6) على ما ليس من أجزائه ليس (7) بضائر إذا قصد وجوب المأتي به الوساطة في العروض الذي يصح معه سلب المحمول حقيقة عن الموضوع؛ كما في جالس السفينة المتحركة. و ضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

=====

(1) مبتدأ خبره قوله: «بمكان من الإمكان».

و غرضه: إثبات إمكان الإتيان بالأكثر بقصد الوجه بعد وضوح: أن قصده على تقدير اعتباره يكون في نفس الواجب لا في أجزائه؛ إذ من المعلوم: أن إتيان صلاة الظهر مثلا بفعل الأكثر بقصد الوجه بمكان من الإمكان؛ لأن المشكوك فيه إن كان مرددا بين كونه جزءا للماهية و جزءا للفرد انطبق طبيعي الواجب على تمام الأ-جزاء، و إن كان مرددا بين كونه جزءا للماهية أو الفرد و بين كونه مقارنا - إما للغويته أو وجوبه نفسيا أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك - انطبق الطبيعي المأمور به إما على تمامه بناء على جزئيته، و إما على ما عدا المشكوك من سائر الأجزاء بناء على عدم جزئيته.

الفرق بين جعل الوجه غاية و بين جعله وصفا: أن في الأول أن ينوي: «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، و في الثاني يقول: «أصلي صلاة الظهر الواجبة» بدل «لوجوبها».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) متعلق ب «إتيان الواجب».

(3) تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان»، و ضمير «عليه» راجع على الأكثر.

(4) أي: و لو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

(5) يعني: فيتأتى من المكلف مع هذا النحو من الإتيان قصد الوجه.

(6) أي اشتمال الأكثر، هذا إشارة إلى إشكال و دفعه.

أما الإشكال فهو: أنه قد يستشكل فيما أفاده من إمكان إتيان الواجب مقترنا بوجه نفسه بإتيان الأكثر بما محصله: عدم إمكان ذلك؛ لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءا له، و معه كيف يمكن قصد الوجه بإتيان الأكثر؟

و أما الدفع فملخصه: أن الاحتمال المزبور لا يقدر في تمشي قصد الوجه بإتيان الواجب إجمالا و إنما يقدر في قصد الوجوب بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الواجب.

(7) خبر «و احتمال»، و هو إشارة إلى دفع الإشكال، و قد عرفت توضيح ذلك.





على إجماله (1) بلا- تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما (2) إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده، حيث (3) ينطبق الواجب على المأتي به حينئذ (4) بتمامه و كماله؛ لأن الطبيعي (5) يصدق على الفرد بمشخصاته (6).

نعم (7)؛ لو دار بين كونه (8) جزءا أو مقارنا لما كان (9) منطبقا عليه بتمامه لو لم

=====

(1) أي: بلا تعيين أنه الأقل أو الأكثر، و «من أجزائه» بيان ل «ما له دخل».

(2) وجه الخصوصية: أنه جزء قطعاً، غاية الأمر: أنه يشك في كونه جزءا للماهية إن كان واجبا، أو جزءا للفرد إن كان مستحبا، و ذلك كالسورة مثلا بالنسبة إلى الصلاة، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهية إن كانت واجبة، و للفرد إن كانت مستحبة، فعلى تقدير جزئيتها للماهية: فالواجب هو الأكثر، و على تقدير جزئيتها للفرد و كونها من مشخصاته: فالواجب هو الأقل، فالسورة كالأستعادة حينئذ.

و عليه: فالمراد بجزء الماهية ما تنتفي بانتفائه الماهية كالأجزاء الواجبة، و بجزء الفرد ما ينتفي بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبة و إن لم تنتف الماهية، فالصلاة تصدق مثلا على الواجدة للأستعادة و الفاقدة لها؛ لعدم كونها من مقومات الطبيعة، بخلاف الأجزاء الواجبة، فإن الفاقد لها لا يكون مصداقا للماهية.

(3) تعليل لقوله: «لا سيما»، و قد عرفت وجه الخصوصية، و أنه لا يكون الزائد لغوا على كل حال، بل هو إما جزء الفرد و إما جزء الماهية.

(4) أي: حين دوران الزائد بين الجزئية للماهية و للفرد.

(5) تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

(6) فإن طبيعي الإنسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فردية؛ لكن الصديق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق، و كذا الصلاة جماعة في المسجد من مشخصات الفرد، و يصدق الطبيعي عليه.

(7) استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق». و حاصل الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءا مطلقا - للماهية أو الفرد - و بين كونه خارجا و أجنبيا عن العبادة لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه؛ إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي و إن لم يكن منافيا له، و إنما هو لغو، و لكن ينطبق الواجب على المأتي به في الجملة، أي: على أجزائه المعلومة، و هو كاف في صحة العبادة.

(8) هذا الضمير و المستتر في «دار» راجعان على المشكوك فيه، و مع احتمال مقارنته لا جزئيته لا وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

(9) جواب «لو دار». و اسم «كان» ضمير راجع على الطبيعي.

يكن جزءا (1)، لكنه (2) غير ضائر؛ لانطباقه عليه أيضا (3) فيما لم يكن ذلك الزائد جزءا، غاية لا بتمامه (4) بل بسائر أجزائه. هذا مضافا (5) إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس (6) مما يقطع بخلافه.

مع أن (7) الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من (8) العبادات.

=====

(1) لا للماهية ولا للفرد، وضمير «عليه» راجع على الفرد المأتي به.

(2) أي: لكن عدم الانطباق على المأتي به بتمامه لو لم يكن المشكوك فيه جزءا غير ضائر لانطباق الكلي على المأتي به إجمالا.

(3) أي: كانطباق الكلي على المأتي به في صورة دوران الجزء بين جزئيه للماهية والفرد.

(4) أي: لا ينطبق الطبيعي على تمام المأتي به؛ بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومة.

(5) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الإشكال والمناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

وحاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلا لا في نفس الواجب ولا في أجزائه، وما تقدم في الوجه الأول كان ناظرا إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في خصوص الأجزاء.

(6) أي: لا في الواجب ولا في أجزائه، وذلك لما تقدم منه في مباحث القطع من أنه ليس منه في الأخبار عين ولا أثر، وفي مثله مما يغفل عنه غالبا لا بد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالعرض.

(7) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الإشكال، وحاصله: أن ما تقدم في كلام الشيخ أخص من المدعى؛ إذ المدعى وهو جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين لا يختص بالعبادات التي يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قربي؛ بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضا على المصالح ومن المعلوم: عدم اعتبار قصد الوجه في ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر، مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلا عن قصد الوجه، وحديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى.

(8) بيان للموصول في «بما لا بد أن يؤتى به...»، وضمير «به» راجع على «ما» الموصول.

مع أنه (1) لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ولو  
(2) بإتيان الأقل لو لم

=====

(1) هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، وهو إشكال على كلام الشيخ الذي حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به...».

و توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 223» - أن قصد الوجه الذي يتوقف عليه حصول الغرض الداعي إلى الأمر لا يخلو إما أن يكون شرطاً في حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل والأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، وإما أن يكون مقيداً بصورة التمكن منه.

فعلى الأول: يلزم سقوط التكليف من أصله؛ لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء، وسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة إلى الأقل؛ لفرض عدم حصول الغرض لا به ولا بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ «قدس سره».

وعلى الثاني: يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، وعدم توقف حصول الغرض عليه، ولا بد حينئذ من تحصيل الغرض. والعلم بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلاً فعله، بداهة: عدم إحراز تحقق المصلحة والملاك بالأقل، ولا مؤمن من تبعة التكليف المعلوم إجمالاً، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله في حصول الغرض، نظير الشك في المحصل.

قوله: «على وجه» متعلق ب «قصد الوجه»، و ضمير «ينافيه» راجع على قصد الوجه، يعني: إذا كان قصد الوجه المعتبر منوطاً بتمييز وجه كل جزء من الأجزاء من الوجوب والاستحباب، فلا محالة لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئية وتردها؛ لعدم إمكان تمييز الوجه حينئذ حتى يقصد.

قوله: «فلا وجه معه...» جواب لو و «للزوم» متعلق ب «فلا وجه»، و ضمير «معه» راجع على التردد والاحتمال.

(2) وصلية، ووجه عدم حصول الغرض هو: توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التمييز، و مع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض؛ لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد أعني: تمييز وجه المشكوك فيه.

ووجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالاً ولو بإتيان الأقل الذي التزم الشيخ «قدس

يحصل الغرض، و للزم (1) الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل (2) القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه (3) مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم (4).

=====

سره» بفعله تخلصا عن العقاب هو: ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله...» الخ.

(1) عطف على قوله: «فلا وجه معه» يعني: لو قيل باعتبار قصد الوجه على هذا النحو، فإن لم يحصل الغرض سقط العلم الإجمالي عن التأثير حتى بالنسبة إلى الأقل، فلا يجب الإتيان به أيضا، وإن حصل الغرض لزم الإتيان بالأكثر؛ لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه؛ إذ مع الاقتصار على الأقل لا يحصل العلم بالفراغ؛ لاحتمال بقاء الأمر بسبب احتمال بقاء غرضه، فلا بد من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقق الغرض.

(2) يعني: أنه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعدة الاشتغال؛ للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل، و ضمير «حصوله» راجع على «الغرض».

(3) أي: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه و ضمير «غرضه» راجع على الأمر.

(4) لعله إشارة إلى: أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الفرض؛ إذ المفروض: اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة وجه الأجزاء تفصيلا في العبادة، و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل و لا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا كما لا يخفى.

أو إشارة إلى: أن الشيخ «قدس سره» لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا يمكن تحصيل الغرض، و يوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل؛ بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصرا في أمثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل...» الخ.

و من الواضح: أن الاحتمال لا يوجب شيئا من القطع بعدم حصول الغرض، و لا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. و عليه: فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال و لو بإتيان الأقل تخلصا عن تبعة مخالفة الأمر المعلوم إجمالا كما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

هذا (1) بحسب حكم العقل.

و أما النقل (2): فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئته، فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يعينه في الأول.

=====

(1) يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعا إلى إثبات أحد جزئي المدعى، و هو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما. و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما، فمحصله:

أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب في الأقل.

### في عدم وجوب الاحتياط شرعا

(2) يعني: و أما النقل فهو يقضي برفع جزئية ما شك في جزئته.

وبعارة واضحة: أن جميع ما تقدم من أول البحث إلى هنا كان بيانا لعدم جريان البراءة العقلية. و أما البراءة النقلية فهي تجري عن جزئية ما شك في جزئته، و هذا هو التفصيل الذي اختاره المصنف، حيث اختار التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري، و البراءة الشرعية فتجري.

فقوله: «و أما النقل» إشارة إلى الجزء الأخير من تفصيله. و هذا التفصيل اعترض من المصنف على الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال بجريان البراءة عقلية كانت أم نقلية.

و توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره» في البراءة الشرعية هو: جريان حديث الرفع و الحجب و نحوهما في وجوب الجزء المشكوك و جوبه، و أن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، و لا يعارضه أصالة البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي و الغيري.

و كيف كان؛ فالمقتضي للبراءة الشرعية موجود، و هو كون المرفوع مجعولا شرعيا مجهولا و في رفعه مئة، و المانع مفقود، فإن المانع إما هو العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر، و إما هو معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل.

أما الأول: فلارتفاعه؛ لأن هذه الأخبار حاكمة عليه و موجبة لانحلاله، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعا، و معه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في الأكثر من باب المقدمة العلمية.

و أما الثاني: فلعدم كون الأقل موردا للأصل؛ للعلم بوجوبه تفصيلا

المتحصل: هو جريان البراءة مطلقا.

ثم تعرض الشيخ لكلام صاحب الفصول الذي منع من جريان البراءة في التكليف، و حكم بجريانها في الحكم الوضعي، قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي و هي الجزئية و الشرطية»<sup>(1)</sup>. و ناقش الشيخ فيه بوجه، قال في جملتها:

«و منع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي، و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء». هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

و المصنف أورد على الشيخ بوجهين من الإشكال تعرض لأحدهما في المتن و للآخر في حاشية الرسائل.

و أما توضيح ما في المتن حيث يكون إشكالا من المصنف على كلام الشيخ ردا لصاحب الفصول حيث قال: بأن أخبار البراءة تدل على نفي الحكم الوضعي كالجزئية و الشرطية دون الحكم التكليفي حيث قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي و هي الجزئية و الشرطية» فقال الشيخ «قدس سره» ردا عليه بوجه منها:

ما لفظه: «و منع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء»<sup>(2)</sup>، فلا بد أولا من توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول. و ثانيا من توضيح إشكال المصنف على الشيخ «قدس سرهما».

و أما توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول فيتوقف على مقدمة و هي: أن أدلة البراءة تنفي و ترفع ما يكون وضعه بيد الشارع، و كل ما يكون وضعه بيد الشارع كان قابلا للرفع بأخبار البراءة؛ و إلا فلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب إشكال الشيخ على صاحب الفصول: إن الجزئية ليست مجعولة شرعا، فلا تكون قابلة للرفع بأدلة البراءة، و المجعول شرعا هو الحكم التكليفي كالوجوب و الحرمة و نحوهما.

و أخبار البراءة تنفي ما يكون مجعولا شرعا، فمجرهاها مختص بالحكم التكليفي، و الجزئية ليست من الأحكام التكليفية فلا تجري فيها البراءة الشرعية.

ص: 401

1- فرائد الأصول 2:330.

2- فرائد الأصول 2:333.

فما ذكره صاحب الفصول من جريانها في الجزئية لا يرجع إلى محصل صحيح.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول.

و أما توضيح إشكال المصنف على الشيخ: فأیضا يتوقف على مقدمة وهي:

### أن المجعول على قسمين:

الأول: أن يكون الشيء مجعولا بالأصالة وعلى نحو الاستقلال كالحكم التكليفي.

الثاني: أن يكون مجعولا بتبع الجعل الشرعي لمنشا انتزاعه كجزئية السورة للمأمور به، حيث تكون مجعولة بتبع جعل وجوب المركب من الأجزاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في توضيح إشكال المصنف على الشيخ إن أدلة البراءة تشمل كلا القسمين. ولا تختص بالقسم الأول لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصالة والاستقلال، بل يشمل المجعول الانتزاعي والتبعي أيضا، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئيته كالسورة مثلا في محله؛ لأن جزئيتها وإن لم تكن مجعولة بالأصالة بعنوان أنها جزء، ولكنها مجعولة تبعا وبلحاظ منشأ انتزاعها حيث إنه إذا أمر الشارع بمركب من الأجزاء وتكون منها السورة مثلا، يتنزع العقل من ذلك جزئية السورة، فإذا شك في جزئيتها للمركب ترفع بالأصل ولو برفع الأمر عن الأكثر وهو منشأ انتزاعها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال المصنف على الشيخ «قدس سرهما».

و أما ما في حاشية الرسائل فهذا لفظه: «يمكن أن يقال: إن وجوب واحد من الأقل والأكثر نفسيا مما لم يحجب علمه عنا ولسنا في سعة منه كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضا حسب الفرض، وهذا ينافي الحكم على الأكثر على التعيين بأنه موضوع عنا ونحن في سعته، فإن نفي الوضع والسعة عما علم إجمالا وجوبه مع العلم تفصيلا بوجوب أحد طرفيه يستدعي نفيهما عنه، ولو كان هو الطرف الآخر، فلا بد إما من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام مما علم إجمالا وجوب شيء إجمالا، وإما من الحكم بأن الأكثر ليس مما حجب علمه، فإنه يعلم الإتيان به بحكم العقل مقدمة للعلم بإتيان ما لسننا بسعته...». فما ذكر الشيخ من البراءة الشرعية عن الأكثر مما ليس في محله. وفي المقام مناقشة تركناها رعاية للاختصار.

ولكن المصنف عدل عن جريان الأصل في التكليف - كما في كلام الشيخ - إلى

لا يقال (1): إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجعلولة وليس لها أثر جريانه في الوضع وهو الجزئية - كما في كلام صاحب الفصول -.

=====

### في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى الوضعي

و أما توضيح وجه العدول: فيتوقف على مقدمة وهي: أن الأصل السببي دائما يتقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة، بمعنى: أن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصل في الحكم التكليفي في الشك في الجزئية مسببي، و الأصل في الجزئية سببي؛ لأن الجزئية موضوع للحكم بوجوب الجزء، فلا تصل النوبة إلى الأصل في نفي وجوب شيء بعد الأصل لنفي جزئية ذلك الشيء؛ لما عرفت من: أن الأصل في جانب الموضوع يكون سببيا، وفي جانب الحكم مسببيا، فلا- يجري الأصل في جانب الحكم مع وجود الأصل في جانب الموضوع، و لازم ذلك عدم جريان الأصل في جانب الوجوب عند جريان الأصل في نفي الجزئية.

(1) هذا إشكال على جريان البراءة الشرعية في وجوب الأكثر المشكوك فيه بالتقريب الذي ذكره المصنف من جريانها في الوضع وهو الجزئية.

و هذا ناظر إلى ما تقدم نقله من كلام الشيخ في جواب صاحب الفصول «قدهما».

و توضيح الإشكال: أن البراءة إنما تجري فيما إذا كان المجهول أثرا شرعيا؛ لأن مجرى البراءة - على ما قرر في محله - لا بد وأن يكون مما تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، و المفروض: أن الجزئية ليست أثرا شرعيا كحرمة شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و لا مما يترتب عليها أثر شرعي. و عليه: فلا مجال لجريان البراءة في الجزئية؛ بل لا بد من إجرائها في التكليف مثل: وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

و دعوى: أن الجزئية مما يترتب عليه أثر شرعي و هو وجوب الإعادة - على تقدير كون الواجب الواقعي هو الأ-كثر - فالبراءة تجري في الجزئية بلحاظ أثرها و هو وجوب الإعادة، مدفوعة:

أولا: بأن وجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر الأول أي: الأمر بالأكثر، لا جزئية السورة؛ لأن الأمر بنفسه - ما لم يمثل - يقتضي الإعادة عقلا دون الجزئية، فالإعادة أثر لبقاء الأمر الأول، لا أثر للجزئية.

و ثانيا: بأن وجوب الإعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع لكونه عقليا من باب وجوب الإطاعة عقلا.



مجعول، و المرفوع (1) بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب (2) الإعادة إنما (3) هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع (4) أنه عقلي، و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال (5): إن الجزئية و إن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا (6) كاف في صحة رفعها.

لا يقال (7): إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر و بالجملة: فلا مجال للبراءة في جزئية المشكوك فيه، لعدم كونها أثرا شرعيا و لا مما له أثر شرعي.

=====

(1) الواو للحال، يعني: و الحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع حكما أو موضوعا لحكم شرعي، فالمراد ب «بنفسه» الحكم و ب «أثره» الموضوع للحكم.

(6) أي: الجعل التبعي للجزئية كاف في صحة جريان البراءة فيها. و ضمير «رفعها» راجع على الجزئية.

ص: 404

الأول (1)، ولا دليل (2) آخر على أمر آخر (3) بالخالي عنه (4).

لأنه يقال: نعم (5)؛ وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه؛ إلا إن نسبة حديث توضيح هذا الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 234» - هو: أنه بعد جريان أصالة البراءة في الأمر بالأكثر - الذي هو منشأ انتزاع الجزئية - لا يبقى أمر يتعلق بالأقل، والمفروض: عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الأقل، وأصالة البراءة أيضا لا تثبت إلا على القول بحجية الأصول المثبتة، فلا وجه حينئذ لما أفيد قبيل هذا من «أن عموم حديث الرفع يرفع الإجمال والتردد عن الواجب المردد بين الأقل والأكثر ويعينه في الأقل»؛ وذلك لبداية: ارتفاع الأمر بأصل البراءة ولا أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالي عما شك في جزئيته.

=====

فالنتيجة: أن البراءة الشرعية لا تجري حتى يثبت أن الواجب هو الأقل وينحل به العلم الإجمالي؛ بل يجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر.

(1) وهو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

(2) أي: والحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

(3) يعني: غير الأمر الأول المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

(4) أي: بالخالي عما شك في جزئيته، والمراد بالخالي عن المشكوك: هو الأقل.

(5) أي: وإن لم يكن دليل آخر على وجوب الأقل بعد نفي الأكثر بالبراءة؛ إلا إنه يمكن إثبات وجوب الأقل بطريق آخر سيأتي بيانه.

وهذا جواب الإشكال ومحصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 235» - أن الوجه في ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال: إن الأصل لا يثبت للوزم؛ بل الوجه في ذلك هو: الجمع بين أدلة الأجزاء وبين أدلة البراءة الشرعية، حيث إن وجوب الأقل معلوم بنفس أدلة الأجزاء، ووجوب الأكثر منفي بالبراءة الشرعية، فيكون مثل حديث الرفع بمنزلة الاستثناء وتقييد إطلاقها لحالتي العلم والجهل بجزئية الأجزاء، فإذا فرض جزئية السورة مثلا للصلاة واقعا كان مثل حديث الرفع نافيا لجزئيتها في حال الجهل بها، فكأن الشارع قال: «يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقا علم بها المكلف أم لا، وتجب السورة إذا علم بجزئيتها». وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية موجبة لاختصاص الجزئية بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب؛ كما مر في بحث أصل البراءة، كما أن إطلاق دليل الجزئية لحالتي التذكر والنسيان يتقيد بفقرة «رفع النسيان» بصورة التذكر.

الرفع الناظر (1) إلى الأدلة على بيان الأجزاء إليها نسبة (2) الاستثناء، و هو (3) معها يكون دالا «دالة» على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى. فتدبر جيدا.

=====

وبالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدلة الأجزاء لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أن إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، و الحديث ينفي خصوص الوجوب الضمني المتعلق بما شك في جزئته، و لا ينفي تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر.

و ضميرا «ارتفاعه، انتزاعه» راجعان على الأمر الانتزاعي، و هذا كارتفاع جزئية السورة بارتفاع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الضمني المتعلق بها.

(1) صفة ل «حديث الرفع»، و إشارة إلى الحكومة التي أشرنا إليها بقولنا: «و هذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع...» الخ. و ضمير «إليها» راجع على «الأدلة».

(2) خبر «أن نسبة» فكأنه قيل: «السورة مثلا واجبة في الصلاة إلا مع الجهل بجزئيتها»، و هذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدلة الأجزاء يستفاد وجوب الأقل و عدم جزئية مشكوك الجزئية و إن كان جزءا واقعا.

(3) يعني: و حديث الرفع مع أدلة الأجزاء يكون دالا على جزئية الأجزاء إلا مع الجهل بجزئيتها، و هذا محصل الجمع بين أدلة الأجزاء و حديث الرفع الذي جعل كاستثناء بالنسبة إليها. و ضمير «هو» راجع على «حديث الرفع»، و ضمير «معها» راجع على «الأدلة»، و ضمير جزئيتها راجع على «الأجزاء»، و ضمير «بها» إلى «جزئيتها».

و هنا تطويل الكلام بالنقض و الإبرام تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام في المقام يتوقف على أمور:

الأول: الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر الارتباطيين: أن المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي التردد على الطرف الآخر، بخلاف الأقل و الأكثر، فطرفا التردد يمكن اجتماعهما بإتيان الأكثر.

الثاني: الفرق بين الارتباطيين و الاستقلاليين: أن الأمر بالمركب يسقط بمقدار الأقل إذا أتى به؛ كتردد ما في الذمة من الدين بين خمسة آلاف ليرة سورية و بين عشرة آلاف، فإذا دفع الخمسة يسقط الدين مقدار الخمسة لو كان الدين عشرة. هذا بخلاف الارتباطيين كالصلاة المرددة بين التسعة الأجزاء و عشرة الأجزاء، فإذا أتى بالتسعة الأجزاء و كان الواجب العشرة الأجزاء تقع الصلاة باطلة.

الثالث: أن نزع الأقل والأكثر الارتباطيين لا يختص بالشبهات التحريمية؛ بل يجري في الشبهات الوجودية أيضا.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجودية.

2 - الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري من جريان البراءة العقلية والشرعية في الأكثر.

الثاني: عدم جريان شيء منهما؛ بل الحكم هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر كما نسب إلى المحقق السبزواري.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية بجريان الثانية دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

فللمصنف دعويان:

الأولى: عدم جريان البراءة العقلية.

الثانية: جريان البراءة الشرعية.

ثم الدعوى الأولى مبنية على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي والشك البدوي؛ لأن أساس القول بالبراءة على الالتزام بالانحلال، والمصنف أنكر الانحلال وقال باستحالته بوجهين:

الأول: أن الانحلال يستلزم الخلف.

الثاني: أنه يستلزم التناقض، كما عرفت تفصيل ذلك.

3 - وأما توهم الانحلال - كما عن الشيخ «قدس سره» - فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل إلى وجوب الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر مطلقا؛ لأنه شك في أصل التكليف الزائد.

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بعدم الانحلال؛ لما عرفت من: أن البراءة مبنية على الانحلال وهو محال؛ لكونه مستلزما للخلف والتناقض.

نعم؛ ينحل العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر؛ لكون الشك فيه شكا في أصل التكليف.

ص: 407

أحدهما: عدم انحلال العلم الإجمالي؛ بل إنه محال لما عرفت: من المحذور العقلي.

هذا هو الدليل على وجوب الاحتياط عقلا.

و ثانيهما: أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يحصل إلا بالأكثر فيجب الإتيان به تحصيلا للغرض، فالمقام يكون من صغريات الشك في المحصل و هو مجرى قاعدة الاشتغال.

5 - جواب الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض بوجهين:

الأول: الالتزام بالغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتهما، ومسألة البراءة والاحتياط ليست مبنية على ذلك؛ بل تجري على مذهب بعض العدلية المكنتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر، وعلى مذهب الأشعري القائل بعدم التبعية أصلا، فيمكن المصير إلى أحد هذين القولين، فليس غرض في متعلق الأمر حتى يجب تحصيله بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض وإن كان موردا لقاعدة الاشتغال على مذهب مشهور العدلية؛ إلا إنه فيما يمكن تحصيل العلم بوجوب الغرض ولا يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، وذلك لاحتمال دخل قصد وجه الأجزاء في تحقق الإطاعة، وهذا القصد يتوقف على معرفة وجه الأجزاء، ومع الجهل به - كما هو المفروض - لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض، فلا وجه لوجوب الأكثر احتياطا من ناحية تحصيل الغرض؛ لعدم إمكانه ولازم ذلك هو: إتيان الأقل تخلصا عن تبعة التكليف المنجز بالعلم الإجمالي دون الأكثر، فلا ملزم بإتيان الأكثر احتياطا.

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض بالوجهين المذكورين؛ إلا إن هذا الجواب من الشيخ مدفوع: بأن إنكار أصل الغرض على مذهب الأشعري لا يجدي من يلتزم في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره.

و أما ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر - كما هو مذهب بعض العدلية - فمردود: بأن مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحة في الأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر؛ لا إنه يجب أن تكون في الأمور به، فيحتمل أن تكون في نفس الأمر،

و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل لعدم العلم بحصول الغرض منه.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة إلا في الأمر فقط من غير أن يحتملها في المأمور به و عليه: فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة و الغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

6 - الإشكال على ما أفاده الشيخ: من تعذر استيفاء الغرض في العبادات بعد احتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحقيقه، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي إلى الأمر بدون قصد الوجه شكاً في المحصل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة؛ لكن يتعذر الاحتياط هنا لعدم المعرفة بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى إلا الإتيان بما قام عليه البيان و هو الأقل تخلصاً عن تبعه مخالفته.

الثاني: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة. و هذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة. و من المعلوم: أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، و ليس المقصود لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء كي يكون متعذراً مع عدم معرفة الأجزاء، و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء فللمكلف إيقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي: بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأمور به أو بعضه.

الثالث: أن القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلاً.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الغرض، إذ المفروض: اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة الأجزاء تفصيلاً في العبادات،

و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا.

8 - أما عدم وجوب الاحتياط شرعا: فلجريان حديث الرفع والحجب ونحوهما في وجوب الجزء المشكوك وجوبه، وأن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، ولا يعارضه أصل البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري.

وكيف كان؛ فالمقتضى للبراءة الشرعية موجود، وهو كون المرفوع مجعولا شرعيا مجهولا وفي رفعه منة. والمانع مفقود، فإن المانع إما العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر وإما معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل، وكلا الأمرين مفقود.

أما العلم الإجمالي: فلارتقاعه بأخبار البراءة لأنها حاكمة عليه و موجبة لانحلاله.

و أما التعارض: فلعدم كون الأقل موردا للأصل للعلم بوجوبه تفصيلا مع جريان الأصل في الأكثر فقط.

9 - و أما إشكال الشيخ على صاحب الفصول: - حيث قال بجريان البراءة في الحكم الوضعي وهو الجزئية - فلأن الجزئية غير مجعولة فلا ترتفع بأدلة البراءة.

ثم أورد المصنف على الشيخ: بأن الجزئية وإن لم تكن مجعولة بالأصالة والاستقلال، إلا إنها مجعولة بتبع الحكم التكليفي، وهذا المقدار يكفي في جريان البراءة، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئيته صحيح وفي محله.

10 - أما وجه عدول المصنف عن البراءة في الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي: فلأن الأصل في جانب الحكم الوضعي كالجزئية يكون سببيا، وفي جانب الحكم التكليفي يكون مسببيا، ومن المعلوم: أن الأصل السببي يتقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة، فلا يجري الأصل المسببي مع جريان الأصل السببي.

11 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، حيث قال بجريان الثانية دون الأولى؛ بل حكم العقل هو وجوب الاحتياط.

2 - ثم البراءة تجري في الجزئية وهو الحكم الوضعي لا في نفي وجوب الجزء وهو الحكم التكليفي.

بعد ما فرغ المصنف عن حكم الأجزاء الخارجية من حيث جريان البراءة وعدم جريانها فيها، شرع في حكم الأجزاء التحليلية.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في الأمر الأول.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأجزاء على قسمين:

#### 1 - الخارجية. 2 - التحليلية العقلية.

و الفرق بينهما: أن الأولى لا تحتاج إلى دقة فكر و تأمل عقل، نظير الأمر بالصلاة مع السورة مثلا، فإن نفس قول القائل: «صل مع السورة» يدل على التركيب و كاشف عنه، و أما الثانية: فهي تحتاج إلى تأمل عقل و إعمال فكر، نظير الأنواع و الأجناس كالإنسان و الحيوان، حيث كل واحد منهما يحلل بالدقة العقلية إلى الأجزاء؛ كتحليل الإنسان إلى حيوان ناطق، و تحليل الحيوان إلى جسم نام متحرك بالإرادة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو المركب من الأجزاء التحليلية، كما أن المراد بالمركب في المباحث المتقدمة هو المركب من الأجزاء الخارجية.

و قد تقدم: أن المصنف قال في الأجزاء الخارجية بالتفصيل بين حكم العقل و الشرع بمعنى: أن مقتضى حكم العقل هو الاحتياط دون البراءة، و مقتضى حكم الشرع هو البراءة. و قد تقدم وجه ذلك تفصيلا.

ثم يقول المصنف في المقام: إنه قد ظهر - مما مر من دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في المركب من الأجزاء الخارجية، حيث قلنا بالاحتياط عقلا و البراءة شرعا - حال دوران الأمر بين المشروط بشيء كقوله «صل مع الطهارة»، «و مطلقه» أي: الخالي من الشرط؛ كأن شككنا في أن الواجب مثلا- هل هو الصلاة أو الصلاة حال الطهارة، و دوران الأمر بين العام و الخاص؛ كأن شككنا في أن الواجب هو الإتيان بالإنسان أو بالحيوان في قول المولى: «أنتني بشيء»، و نعلم إجمالا بأن المراد بالشيء هو الحيوان، و لكن لا نعلم بأن المراد هو الجنس أو النوع كالإنسان. و يقول المصنف: إنه لا- مجال هاهنا للبراءة عقلا؛ «بل كان الأمر فيهما أظهر» يعني: بل كان الاشتغال في المطلق و المقيد و العام و الخاص «أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر» باليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد الذي هو مجرى البراءة «لا يكاد يتوهم هاهنا بدهاة:



أن الأجزاء التحليلية» كالحيوان و الرقبة في المثالين «لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا».

فالمحصل: أن الأجزاء الخارجية قابلة للاتصاف بالأقل و الأكثر، و لازم ذلك هو:

الانحلال إلى اليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، و الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد.

هذا بخلاف الأجزاء التحليلية، حيث لا تقبل الاتصاف بالأقل و الأكثر، بل المطلق و المقيد و العام و الخاص من الأمور المتباينة؛ إذ المطلق اعتبر لا بشرط و المقيد اعتبر بشرط شيء فهما متباينان، و كذلك العام و الخاص فهما أيضا متباينان.

و مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين المتباينين هو: الاحتياط عقلا و شرعا، و لازم ذلك هو: الإتيان بالمقيد و الخاص.

فحاصل كلام المصنف في الأمر الأول هو: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرط و العام و الخاص؛ بل عدم جريان البراءة العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية، و ذلك لعدم توهم انحلال العلم الإجمالي هنا و توهمه في الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية.

و كيف كان؛ فقبل توضيح مرامه ينبغي التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» هنا لأن كلام المصنف ناظر إليه و إشكال عليه.

فنقول: إن حاصل كلام الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئا و منتزعا من فعل خارجي مغاير للمقيد في الوجود الخارجي بحيث لا وجود له؛ بل الوجود يكون لمنشأ انتزاعه؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء و الأفعال الخارجية، حيث إن الوضوء و لو كان له وجود مغاير لوجود المأمور به أي: الصلاة، و يكون منشأ انتزاع الطهارة المعنوية منه؛ و لكن الطهارة المعنوية لا وجود لها في الخارج.

و الثاني: ما يكون متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلا.

و بعبارة أخرى: الثاني: عبارة عن خصوصية تتحقق في المأمور به، و يكون لها الوجود، غاية الأمر: لا تتحقق و لا توجد تلك الخصوصية إلا بتحقق المأمور به كالإيمان في الرقبة مثلا، ثم حكم بجريان البراءة العقلية و النقلية في القسم الأول، و أنه لو شك في وجوب الوضوء و تقيد الصلاة بالطهارة المنتزعة منه ينحل التكليف إلى معلوم تفصيلي

وهو الصلاة المركبة من الأجزاء المعلومة، وشك بدوي في الطهارة وتقييد الصلاة بها فيدفع بالأصل.

وكذا في القسم الثاني وإن استشكل فيه أولا بعدم انحلال التكليف بواسطة عدم تعدد الوجود؛ إلا إنه حكم أخيرا بجريان البراءة فيه أيضا، وأنه لو شك في اعتبار الإيمان ولزوم تحصيل وجوده في الرقبة يدفع وجوب تحصيله بالأصل. راجع «دروس في الرسائل، ج 3، ص 498».

ولكن المصنف قسم الأجزاء الذهنية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون من قبيل القيود والشروط.

الثاني: الخصوصية التي لا تتحقق إلا بتحقق المأمور به كما عرفت.

الثالث: العام والخاص كالحيوان والإنسان، وأن الأمر تعلق بالحيوان أو الإنسان مثلا.

ثم أورد المصنف على الشيخ الأنصاري بما حاصله: من الحكم بعدم جريان البراءة العقلية في الكل وذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بالطريق الأولى.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء التحليلية وهو: أن الأجزاء الخارجية لكون وجوداتها المستقلة يمكن أن تنصف بالوجوب مطلقا نفسيا أو غيريا، فيدعى العلم التفصيلي بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الأكثر.

وهذا بخلاف الأجزاء التحليلية التي لا يميزها إلا العقل، ولا يميز لها في الخارج أصلا، ويعد واجد الجزء التحليلي وفاقد من المتباينين لا- من الأقل والأكثر؛ إذ كون الأقل معلوما مبني على تصور وجود له غير وجود الأكثر، وفي الجزء التحليلي لا وجود للأقل في الخارج في قبيل الأكثر، فلا ينحل التكليف إلى معلوم تفصيلي وشك بدوي حتى يكون مجرى البراءة، فلا تجري البراءة إذ جريان البراءة مبني على الانحلال، ويشترط في الانحلال: أن يكون في البين وجود معلوم الوجوب - أي: الأقل - ووجود آخر مشكوك الوجوب مغاير للمعلوم أي: الزائد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن قياس الأجزاء التحليلية بالأجزاء الخارجية مع الفارق، لوضوح: أن كل واحد من الأجزاء الخارجية كالتكبير والقراءة والسجود

ونحوها لما كان موجودا مستقلا أمكن اتصافه بالوجوب، ويقال: إن هذه الأشياء واجبة قطعاً والزائد عليها مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة، هذا بخلاف ذات المشروط للأقل في المقام أي: الصلاة؛ لعدم وجود مغاير لها في قبال وجود الأكثر حيث إنها مع الطهارة المعنوية موجودة بوجود واحد في عالم الخارج.

وبخلاف ذات المقيد كالرقبة أو ذات العام كالحيوان فإن شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً إما نفسياً أو غيرياً؛ وذلك لعدم وجود مغاير للحيوان والرقبة مع الناطق والإيمان في الخارج، فلا تتصف الأجزاء التحليلية باللزوم والوجوب من باب المقدمة عقلاً، فلا يتصور فيها الانحلال، فلا تجري البراءة العقلية فيها فدوران الأمر بين المطلق والمقيد أو المشروط وبين العام والخاص من دوران الأمر بين المتباينين لا بد من الاحتياط بالإتيان بالصلاة مع الطهارة، وبالرقبة مع الإيمان، وبالحيوان الناطق.

وأما البراءة النقلية: فلا تجري إلا بالنسبة إلى ما يكون أمر وضعه ورفع يده الشارع، فتجري في دوران الأمر بين المشروط ومطلقه؛ لأن الشرط ينتزع من أمر الشارع، فلا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه.

وهذا بخلاف دوران الأمر بين العام والخاص كالحيوان والناطق، فإن خصوصية الإنسان منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى ينتفي بالأصل، وحينئذ فيكونان من قبيل المتباينين.

والاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «مما مر» يعني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية من امتناع الانحلال عقلاً لوجهين من الخلف والاستحالة. ووجه ظهور حكم المقام مما مر هو: وحدة المناط في استحالة انحلال العلم الإجمالي.

قوله «حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه»؛ كالشك في شرطية الإقامة للصلاة مع خروج ذاتها عنها، وإنما اعتبر التقيد بها في ماهيتها، وكلام المصنف يشمل المطلق والمشروط والمقيد، لدخل التقيد في كل منهما في الواجب وإن كان منشأ التقيد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة، وفي المقيد أمراً متحداً معه كالإيمان.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه ظهر مما مرّ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء و مطلقه، و بين الخاص كالإنسان و عامه كالحيوان (1)، و أنه (2) لا مجال هاهنا للبراءة عقلا (3)؛ بل كان الأمر فيهما (4) أظهر، فإن (5) الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهشة: أن (6) الأجزاء التحليلية (7) لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة

=====

## تنبيهات

### التنبيه الاول: الشك في الشرطية و الخصوصية...

(1) المراد بالعام و الخاص هنا هو: العام المنطقي كالحيوان و الخاص المنطقي كالإنسان كما مثل بهما في المتن، و هذا إشارة إلى موارد الدوران بين التعيين و التخيير كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شك في دخل خصوصية الإنسانية فيه.

و الوجه في كونه مثالا- للتعيين و التخيير هو: أن الحيوان حيث لا- تحقق له خارجا و ذهنا بدون فصل من فصوله، لأنه علة لوجود ماهية الجنس، و لذا لا يكون عروض الوجود لها كعروض الأعراض لموضوعاتها؛ بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هوية، و أن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنه أمر بإطعام حيوان مخيرا بين فصوله، أو معينا في فصل الناطقية مثلا، و قد يمثل شرعا بدوران مطلوبة مطلق الذكر في الركوع و السجود أو خصوص التسيحة.

(5) تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمة «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

(6) تعليل لفساد توهم الانحلال هنا.

(7) قد يطلق الجزء التحليلي و يراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع.

و قد يطلق و يراد به كل ما يقابل الجزء الخارجي، فيعم موارد الدوران بين الجنس و الفصل، و بين المطلق و المشروط، و بين المطلق و المقيد. و غرضه هنا: كل ما يكون في قبال الجزء الخارجي، و ذلك بقريئة قوله: «بين المشروط بشيء و مطلقه» حيث إن التقيد جزء ذهني.

عقلا (1)، فالصلاة مثلا (2) في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها (3) و خصوصيتها تكون متباينة (4) للمأمور بها كما لا يخفى.

نعم (5)؛ لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط

=====

(1) قيد للمقدمة، يعني: أن الأجزاء التحليلية ليست مقدمة عقلا حتى يعلم بوجوبها تفصيلا كي ينحل به العلم الإجمالي.

(2) غرضه: بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلي باللزوم، و حاصله: أن الصلاة الفاقدة للطهارة مثلا مباينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، و ليست جزءا من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلا، و المفروض: أنه على تقدير الانحلال لا بد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلا و موجودا بوجود على حدة، كما هو الحال في المركب الخارجي، سواء كان الزائد عليه واجبا أم لا. كما عرفت في الصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء مثلا، فإنها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه و عدمه، و هذا بخلاف الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية فإنها مباينة للمأمور به، و ليست جزءا منه أصلا حتى يكون الفاقد مقدمة عقلية للواجد، و مع عدم كون الفاقد جزءا للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل.

قوله: «أو الخاصة» عطف على «المشروطة»، و ذلك كالصلاة المقصورة المباينة للتامة، و ليست مقدمة لها حتى تجب بوجوب غيري مقدمي، فضابط الانحلال مفقود؛ لعدم العلم التفصيلي بشيء واحد مع تعلق العلم الإجمالي بالمتباينين، و ضمير «وجودها» راجع على المشروطة أو الخاصة، فلا تعدد في الوجود بأن تكون ذات الصلاة غير الصلاة الخاصة كي تتحقق المقدمية، و يدعى العلم بوجوبها تفصيلا.

(3) كالفاقدة للطهارة مثلا، و فاقدة الخصوصية كصلاة الفجر الفاقدة لخصوصية صلاة الآيات إذا كانت هي الواجبة.

(4) بحيث لا مقدمية بينهما؛ لعدم وقوع الصلاة الفاقدة للطهارة في صراط تحقق الصلاة عن طهارة حتى تجب بوجوب غيري، فالمراد بالمتباينين هنا: عدم مقدمية أحدهما للآخر لا مجرد المباينة، لمغايرة كل مقدمة لذيها وجودا.

وقوله: «تكون» خبر للصلاة المقدرة قبل قوله: «و في ضمن».

(5) غرضه: إبداء الفرق بين المشروط و مطلقه، و بين الخاص و غيره بجريان البراءة العقلية في الأول و عدمه في الثاني، و حاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله:

ص: 416

وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره؛ للدلالة (1) مثل (2) حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته. و ليس كذلك (3) خصوصية الخاص، فإنها نما تكون منتزعة عن نفس الخاص (4) فيكون الدوران بينه (5) و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين (6)، فتأمل جيدا.

=====

«أعتق رقبة مؤمنة»، فإن شرطية الإيمان تكون بأمر الشارع، و لا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، و هذا بخلاف خصوصية الإنسان، فإنها منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى ينفى بالأصل، و حينئذ: يدور الأمر بين وجوب الخاص و وجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، و الاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلًا للفراغ اليقيني. و ضمير «غيره» راجع على الخاص، و المراد بالغير العام.

(1) تعليل لقوله: «لا بأس»، و قد عرفت توضيحه.

(2) التعبير بالمثل لأجل دلالة سائر أخبار البراءة أيضا على نفي الشرطية.

(3) أي: و ليست خصوصية الخاص موردا للبراءة النقلية، «فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص».

(4) أي: لا يجعل الشارع، و الفرق: أنه يتعلق التكليف بالخاص و تنتزع الخصوصية منها، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكل من الشرط و المشروط.

(5) أي: بين الخاص كالإنسان، و بين غيره من الخاص الآخر كالفرس، و قوله «فيكون» تفريع على الفرق بين المقامين.

(6) في لزوم الاحتياط عقلا، لكن بالإتيان بالخاص لا بالجمع بين الأطراف كما كان في المتباينين حقيقة.

و في هامش منتهى الدراية ما لا يخلو ذكره عن فائدة علمية حيث قال: «الحق جريان البراءة عقلا و نقلا في الأقل و الأكثر مطلقا، سواء كانا من قبيل الجزء و الكل كتردد أجزاء الصلاة بين ثمانية و عشرة مثلا، أم من قبيل الشرط و المشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطية شيئا خارجا عن المشروط مباينا له في الوجود كالوضوء للصلاة، و كون منشئه أمرا داخلا في المشروط متحدا معه في الوجود كالإيمان و العدالة بالنسبة إلى الرقبة و الشاهد مثلا، أم كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع كالحيوان و الإنسان.

و الوجه في جريان البراءة في مطلق الأقل و الأكثر الارتباطيين و لو كانت أجزاءهما تحليلية هو: اجتماع أركان البراءة فيهما، فإن أركانها من قابلية موردها للوضع و الرفع

تشريعاً، و من تعلق الجهل به، و من كون رفعه منة على العباد موجودة في جميع أقسام الأقل و الأكثر، ضرورة: أن الشك في شرطية شيء للمركب سواء كان منشأ انتزاعها موجوداً مغايراً للمشروط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، أم متحداً معه في الوجود كالعُدالة بالنسبة إلى الشاهد مثلاً يرجع إلى الشك في جعل الشارع، بدهاءة: أن الشرطية مما تناله يد التشريع، فتجري فيها البراءة، فإذا أمر الشارع بعق رقبة و شككنا في اعتبار خصوصية الإيمان فيها، و لم يكن لدليله إطلاق جرت فيه البراءة.

و كذا إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شككنا في أنه اعتبر ناطقيته أولاً، فلا مانع من جريان البراءة في اعتبار الناطقية فيه؛ لأن اعتبارها مما تناله يد التشريع، فيصح أن يقال:

إطعام الحيوان معلوم الوجوب، و تقيده بالناطقية مشكوك فيه، فتجري فيه البراءة.

و كذا يصح أن يقال: إن عتق الرقبة معلوم الوجوب، و تقيدها بالإيمان مشكوك فيه، فينفي بالبراءة، و لا يعتبر في الانحلال و جريان أصل البراءة إلا المعلوم التفصيلي و الشك البدوي، و أما اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً كأجزاء المركب الخارجي كالصلاة، فلا دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً، و إنما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، و ذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبة و إطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبة بالإيمان، و تقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله و إن توقف وجوده على أحد فصوله، إلا أنه يمكن لحاظه موضوعاً بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذ مطلق وجود الحيوان من دون دخل فصل خاص في موضوعيته.

و عليه: فتجري البراءة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شك في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين و التخيير؛ لأنه يجب إطعام الإنسان إما تخييراً إن كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، و إما تعييناً إن كان الواجب إطعام الحيوان، و كونه خصوصاً فيصح أن يقال: إن المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، و كونه خصوصاً الإنسان مشكوك فيه، و لم يتم بيان على اعتباره، فتجري فيه البراءة العقلية، و كذا النقلية؛ للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم؛ إذا علم إجمالاً بتقييد الجنس كالحَيوان بنوع خاص، و تردد بين نوعين أو أنواع دخل في دوران الأمر بين المتباينين، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصلة لها، فإن

الإنسان مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس والبقر وغيرهما، فلا بد من الاحتياط ولا مجال لجريان البراءة فيها، فإنها متعارضة في الأنواع، والمفروض: أن الواجب إطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال: إن وجوب إطعامه معلوم تفصيلا وخصوصية النوع مشكوكة، حيث إن دخل نوع خاص معلوم إجمالا، فلا تجري فيه البراءة، كسائر أقسام المتباينين بل يجب فيه الاحتياط.

وبالجملة: فلا فرق في جريان البراءة عقلا ونقلا بين أقسام الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية والتحليلية؛ إذ المناط في جريانها عدم البيان وقابلية المورد للجعل الشرعي، والمفروض: وجودهما في جميع أقسام الأقل والأكثر. انتهى ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 267».

ومما ذكره ظهر: ضعف ما في المتن من عدم جريان البراءة مطلقا إلا في المطلق والمشروط، حيث إنه أجرى فيه البراءة الشرعية دون العقلية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الفرق بين الأجزاء الخارجية والتحليلية: أن الأولى لا تحتاج إلى دقة فكر نظير الأمر بالصلاة مع السورة.

و أما الثانية: فتحتاج إلى إعمال فكر نظير الأنواع والأجناس، ومحل الكلام هنا هو:

المركب من الأجزاء التحليلية، كما أن المراد بالمركب في المباحث المتقدمة هو: المركب من الأجزاء الخارجية.

وكذا الفرق بينهما من حيث جريان البراءة وعدم جريانها، حيث قال المصنف في الأجزاء الخارجية بالاحتياط عقلا والبراءة شرعا، ويقول هنا بعدم جريان البراءة العقلية بالطريق الأولى، وذلك لعدم توهم انحلال العلم الإجمالي هنا وتوهمه هناك، وتجري البراءة النقلية في الشك في الشرطية دون دوران الأمر بين العام والخاص أو المطلق والمقيد.

2 - أن كلام المصنف في هذا الأمر الأول ناظر إلى كلام الشيخ الأنصاري وإشكال عليه، فينبغي عرض ما أفاده الشيخ أولا كي يتضح ما أورده المصنف عليه.



و حاصل ما أفاده الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئاً و منتزعا عن فعل خارجي مغاير للمقيد و المشروط في الوجود الخارجي؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء، و للوضوء وجود في الخارج و ليس للطهارة المعنوية المنتزعة عنه وجود في الخارج.

الثاني: ما يكون متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلا. ثم حكم الشيخ «قدس سره» بجريان البراءة العقلية و النقلية في كلا القسمين؛ و إن استشكل في القسم الثاني في البداية.

ثم أورد المصنف على الشيخ، حيث حكم بعدم جريان البراءة العقلية في كلا القسمين، و ذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بطريق أولى.

3 - أن قياس الأجزاء التحليلية بالأجزاء الخارجية على ما يظهر من الشيخ قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

و حاصل الفرق: أن كل واحد من الأجزاء الخارجية لما كان موجودا مستقلا أمكن اتصافه بالوجوب و يقال: هذا واجب قطعاً و الزائد عليه مشكوك الوجوب، فتجري البراءة.

و هذا بخلاف ذات المشروط كالصلاة في المقام حيث إنها مع الطهارة المعنوية موجودة بوجود واحد في عالم الخارج، فليس هنا ما هو معلوم الوجوب و ما هو مشكوكه، و كذا الأمر في المطلق و المقيد و العام و الخاص، فإن شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال: إن وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً، و وجوب القيد و الخاص مشكوك حتى تجري فيه البراءة العقلية.

و أما البراءة النقلية: فتجري في الشرط؛ لأنه منتزع من أمر الشارع، فلا مانع من نفيه بحديث الرفع.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين العام و الخاص.

2 - وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين المطلق و المقيد.

3 - وجوب الاحتياط عقلاً و البراءة شرعاً في دوران الأمر بين المشروط و مطلقه.

الثاني (1): أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في

=====

## الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان

الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان(1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسيانا، كقراءة السورة و الطهارة في الصلاة، فيقع البحث في أن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا فيما لا يكون لدليلهما إطلاق يشمل حال النسيان؟

وقبل الخوض في البحث، ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن الشك قد يكون في أصل جزئية شيء أو شرطيته، و هذا خارج عن محل الكلام، و قد تقدم تفصيل البحث عنه.

و قد يكون الشك في عموم جزئية شيء أو شرطيته لحال النسيان بعد العلم بأصل الجزئية أو الشرطية. و هنا احتمالات:

الأول: هو العلم باختصاص الجزئية و الشرطية بحال الذكر و الالتفات، و لازم ذلك:

عدم وجوب الإعادة عند ترك الجزء أو الشرط نسيانا.

الثاني: هو العلم بالجزئية أو الشرطية في جميع الأحوال حتى حال السهو و النسيان، و لازم ذلك: وجوب الإعادة لبطلان الصلاة لأجل نقصان الجزء أو الشرط.

الثالث: هو الشك في اختصاصهما بحال الذكر و الالتفات أو عدم الاختصاص بهما؛ بل كون الجزئية و الشرطية في جميع الأحوال. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو هذا الاحتمال الثالث، فيقع الكلام في أنه إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهوا و نسيانا، فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «أعلى الله مقامه» بطلانها لعموم جزئية الجزء و شمولها لحالتي الذكر و النسيان جميعا، ثم أشكل على نفسه بما ملخصه: أن عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا أثبتت الجزئية بدليل لفظي مثل قوله: «لا- صلاة إلا- بفاتحة الكتاب»(1)، دون ما إذا ثبتت بدليل لبي لا إطلاق له، كما إذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة، و احتمال اختصاصها بحال الذكر فقط. و حينئذ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى

ص: 421

1- الرواية عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «عليه السلام» نصها هكذا: (سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته، قال: «لا صلاة له إلا- أن يبدأ بها في جهر أو إخفات»). الكافي 3: 28/317، تهذيب الأحكام 2: 573/146، الاستبصار 1: 1152/31، أو قوله لسماعة: «فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها»، تهذيب الأحكام 2: 674/147. أو عنه «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». مسند أحمد 5: 314، صحيح البخاري 1: 184.

البراءة أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقل والأكثر الارتباطيين.

ثم أجاب عنه بما ملخصه: أنه إن أريد من عدم جزئيته ما ثبتت جزئيته في الجملة و من ارتفاعها بحديث الرفع في حق الناس إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسي عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه؛ إذ بمجرد أن خوطب بعنوان الناسي يتذكر وينقلب الموضوع. وإن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالاتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسيانا، بمعنى: عدم كونها مأمورا بها. انتهى «عناية الأصول، ج 4، ص 231».

و أما المصنف «قدس سره»: فيرى المسألة أيضا من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، و من جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، و تجري فيها البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم في الأقل والأكثر الارتباطيين.

و ظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ. أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظيا له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعا كي يمنع عن البراءة.

ثم إن ارتباط هذه التنبيه بمباحث الأقل والأكثر الارتباطيين إنما هو من جهة العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالا، و الجهل بإطلاقه لحالتي الذكر والنسيان، أو اختصاصه بحال الالتفات فقط، و المباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية و الشرطية، و هنا في سعة دائرة المجعول و ضيقها بعد العلم بأصله، للعلم بانسباط الوجوب الضمني على ذكر الركوع و السجود مثلا، و الشك لأجل إجمال النص و نحوه في إطلاق المأمور به و تقييده، و بهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل والأكثر، أما في الأجزاء الخارجية: فللشك في الجزئية حال النسيان، و أما في الأجزاء التحليلية: فمن جهة الشك في إطلاق المجعول و تقييده.

و كيف كان؛ فنتقيح الكلام في المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: فيما يقتضيه الأصل العملي،

الثاني: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي،

الثالث: في صحة العمل الخالي عن المنسي الملزوم لوجوبه، و كونه مأمورا به.

و أما الأول فحاصله: أن مقتضى قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع ما لا يعلمون»، و حديث الحجب و نحوهما هو جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية

حال نسيانه عقلا و نقلا، ما ذكر (1) في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية (2)، فلو لا و الشرطية دون البراءة العقلية؛ لما تقدم في الشك في أصل الجزئية و الشرطية من جريان البراءة العقلية فيه دون العقلية؛ لعدم الانحلال و بقاء العلم الإجمالي الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فإن المقام من صغريات تلك المسألة، فلو لا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص، و الإتيان به بجميع ما دخل فيه من الأجزاء و الشروط.

=====

وقوله: «إن الأصل فيما إذا شك...» الخ. إشارة إلى الأمر الأول، و المراد به بقريته قوله: «ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية» هو أصل البراءة، لكن لا يلائمه.

قوله: «و لا تعاد في الصلاة» فإن عطف ذلك على «حديث الرفع» عطف الدليل الاجتهادي على الأصل العملي المستلزم لكونهما في رتبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، ضرورة: تقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي من باب الورد أو الحكومة، و حينئذ:

فلا بد و أن يراد بالأصل ما هو أعم من الأصل العملي و المتصيد من الدليل الاجتهادي.

قوله: «في حال نسيانه» يعني: بعد العلم بجزئته أو شرطيته في غير حال النسيان، و إنما الشك فيهما نشأ من نسيان الجزء أو الشرط لا نسيان الجزئية أو الشرطية حتى يندرج في نسيان الحكم المدرج له في الجهل الطارئ بالحكم.

و ضميرا «شرطيته، نسيانه» راجعان على الشيء، و «في حال» قيد ل «جزئية شيء أو شرطيته».

قوله: «عقلا و نقلا» قيد لقوله: «الأصل»، و المراد بقوله: «عقلا» هو قاعدة الاشتغال كما مر آنفا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) خبر «أن» في قوله: «أن الأصل»، و الوجه في كون الشك في جزئية المنسي كالشك في أصل الجزئية هو: اندراجه في كبرى الشك في الأقل و الأكثر، حيث إنه مع عدم إطلاق يدل على جزئية المنسي حال النسيان يشك في جزئته في هذا الحال، فإن كان جزءا فالواجب هو الأكثر، و إلا فالأقل.

(2) كما لو شك بأن السورة جزء أم لا، أو الطهارة في سجدة السهو شرط أم لا، فإن مقتضى الأصل الاحتياط، فإن حال الجزء و الشرط المشكوكين في بعض الأحوال - كحال النسيان - حالهما في جميع الأحوال. هذا من جهة العقل.

و أما من جهة النقل: فأدلة البراءة و ما أشبهها محكمة.

مثل حديث الرفع (1) مطلقا (2) و «لا تعاد» في الصلاة (3) يحكم عقلا بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو (4) الحال فيما ثبت شرعا جزئيته أو شرطيته مطلقا (5) نصا أو إجماعا (6).

ثم لا يذهب عليك (7): أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا...

=====

(1) المراد به «ما لا يعلمون»؛ لأن رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية»، فحديث الرفع - حيث إن نسبته إلى أدلة الأجزاء والشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه - يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي.

(2) يعني: في الصلاة وغيرها.

(3) يعني: و حديث «لا- تعاد الصلاة إلا من خمس» (1) المروي عن الباقر «عليه السلام» في خصوص باب الصلاة، وقد مر آنفا: أن الأنسب ذكر «لا تعاد» في عداد الأدلة الاجتهادية.

قوله: «يحكم عقلا...» الخ جواب «فلولا»، والمراد بحكم العقل هو: قاعدة الاشتغال الثابتة بالعلم الإجمالي الذي لم ينحل على مذهب المصنف «فدس سره». كما تقدم، و ضميرا «بجزئه، شرطه» راجعان على «ما» الموصول.

(4) يعني: كما أن وجوب إعادة ثابت في الجزء أو الشرط الذي دل الدليل على جزئيته أو شرطيته في جميع الحالات التي منها النسيان، غاية الأمر: أن وجوب إعادة حينئذ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وفي صورة الشك إلى قاعدة الاشتغال لو لم تجر أصالة البراءة.

(5) يعني: ولو في حال النسيان.

(6) الأول: كالخمس المستثناة في حديث «لا تعاد» المعبر عنها بالأركان.

والثاني: كتكبيرة الإحرام، فإن اعتبارها إنما هو بالإجماع الذي يعم معقده جميع الحالات التي منها النسيان دون الروايات؛ لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها.

(7) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو إمكان إقامة الدليل الاجتهادي على نفي الجزئية أو الشرطية في حال نسيان الجزء أو الشرط؛ بحيث ينقسم المكلف بحسب

ص: 424

الحال (1) بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصها (2) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب (3) على نحو يعم الذاكر و الناسي...

=====

الالتفات و النسيان إلى قسمين: الذاكر و الناسي، و يصير الواجب بتمام أجزائه و شرائطه واجبا على الذاكر، و بما عدا الجزء أو الشرط المنسي منه واجبا على الناسي خلافا للشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث منع عن تنويع المكلف و جعله قسمين ذاكرا و ناسيا، نظرا إلى أن الغرض من الخطابات لما كان هو البعث و الزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في حيز الخطاب على نفسه؛ إذ الغافل عن الاستطاعة مثلا لا ينبعث عن إيجاب الحجج على المستطيع أصلا، و من المعلوم: امتناع خطاب الناسي بهذا العنوان، ضرورة: أن توجيه هذا الخطاب إليه يخرج عن عنوان الناسي و يجعله ذاكرا، فلا بد للناسي في الشك في الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق في إطلاق الجزئية و الشرطية بين الذاكر و الناسي، و التفكيك بينهما لا وجه له أصلا.

(1) أي: حال النسيان بحديث الرفع و مثله من سائر أدلة البراءة النقلية.

(2) أي: تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال أي: حال النسيان بحسب الأدلة الاجتهادية، بنحو لا يلزم محذورا أصلا؛ إذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر و الناسي على جعل الناسي موضوعا للخطاب حتى يمتنع ذلك لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ «قدس سره».

ولذا حكم بجزئية شيء حال النسيان إن لم يكن لدليلها إطلاق يشمل تلك الحالة، و إن كان له إطلاق فهو دليل عليها و موجب لبطلان العبادة الفاقدة للجزء المنسي (1).

و الحاصل: أنه «قدس سره» يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا (2)، إما لإطلاق دليل الجزئية، و إما لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي، و الحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

(3) هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ «قدس سره»: و قد أجاب عنه في المتن بوجهين:

أحدهما: و هو الذي أشار إليه بقوله: «كما إذا وجه الخطاب...» الخ أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر و الناسي كعنوان «المكلف» و يخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي، فالذاكر الآتي بتمام الأمور به آت بوظيفته، و الناسي الآتي

ص: 425

1- منتهى الدراية: 6: 276.

2- فرائد الأصول: 2: 362.

بالخالي (1) عما شك في دخله مطلقا (2)، وقد دل دليل آخر (3) على دخله في حق الذاكر، أو وجه (4) إلى الناسي خطاب يخصه (5) بوجوب (6) الخالي بعنوان آخر عام أو خاص؛ لا بعنوان الناسي كي (7) يلزم استحالة إيجاب ذلك (8) عليه بهذا العنوان؛ لخروجه (9) عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك (10) استحالة بالناقص آت أيضا بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان الناسي حتى يلزم محذور الانقلاب، والخروج عن حيز الخطاب المتوجه إليه.

=====

و بالجمللة: فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به و الناسي بما عدا المنسي؛ لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، بل بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كالبلغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم، أو نحو ذلك أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصة بأفراد الناسي كقوله: «يا زيد ويا عمرو ويا بكر» إذا كان أحدهم ناسيا للسورة، و الآخر لذكر الركوع، و الثالث لذكر السجود مثلا.

(1) متعلق ب «الخطاب»، و «على نحو» متعلق ب «وجه»، كأنه قيل: «إذا وجه الخطاب بالخالي على نحو يعم الذاكر و الناسي».

(2) يعني: حتى في حق الناسي، و ضمير «دخله» راجع على «ما» الموصول.

(3) يعني: غير ما دل على كون ما عدا المنسي مأمورا به للذاكر و الناسي و ضمير «دخله» راجع على الموصول في «عما شك».

(4) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به».

(5) أي: يخص الناسي في مقابل الوجه الأول الذي كان الخطاب فيه شاملا له و للذاكر.

(6) هذا «و بعنوان» متعلقان ب «خطاب».

(7) تعليل لعدم صحة توجيه الخطاب بعنوان الناسي، و قد تقدم بيانه.

(8) أي: الخالي عن المنسي، و ضمير «عليه» راجع على الناسي، و هو المراد أيضا بقوله: «بهذا العنوان».

(9) تعليل للاستحالة، و ضمير «لخروجه» راجع على الناسي، و ضمير «عنه» راجع على عنوان الناسي، و ضمير «إليه» راجع على الناسي.

(10) أي: لاستحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان، و هذا إشارة إلى كلام الشيخ

تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، وإيجاب (1) العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل (2).

=====

«قدس سره»، وقد تقدم توضيحه، و ملخصه: أن تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر بالدليل الاجتهادي على النحو المذكور ممتنع، ولذا ذهب هو «قدس سره» إلى استحالته -، و تعبیر المصنف بالتوهم إنما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور و استحالته بالدليل الاجتهادي، و عدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين في المتن.

(1) عطف على «تخصيص» و مفسر له، و إشارة إلى الأمر الثالث و هو كون الخالي عن المنسي واجبا حتى يلزمه الصحة و عدم وجوب الإعادة، و هو مسألة فقهية و تفصيلها يطلب في الفقه، و محصله: أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و النصوص الخاصة و جوب الأركان مطلقا حتى في حق الناسي، فنيان شيء منها يوجب الإعادة في الوقت و خارجه. و أما غيرها: فنيان لا يوجب الإعادة لا في وقت و لا في خارجه.

(2) عن إمكان قيام الدليل الاجتهادي بأحد الوجهين المتقدمين في المتن على عدم جزئية المنسي لثلاثا نقول بالاستحالة كما قال بها الشيخ و النراقي في محكى العوائد.

لا يقال: إنه يمكن توجيه الخطاب إلى كلي الناسي على نحو القضية الحقيقية كإيجاب الحج على المستطيع كذلك و إن لم يصح توجيهه إلى الناسي الخارجي، لانقلابه إلى الذاكر، فما أفاده الشيخ من الاستحالة يختص بمخاطبة الناسي الخارجي الشخصي دون الكلي.

فإنه يقال: إن كل خطاب لا يمكن الانبعاث عنه أصلا و لوفي زمان من الأزمنة لغو، و من المعلوم: أن المقام كذلك، ضرورة: أن أفراد طبيعة الناسي يمتنع أن يطبقوا هذه الطبيعة عليهم و يرون أنفسهم مأمورين بالأمر الموجه إلى عنوان الناسي، بدهاة: أن إحراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب إلى الذاكر بحيث يمتنع انبعاثهم عن الأمر الموجه إلى كلي الناسي، و ليس كإيجاب الحج على كلي المستطيع؛ لانبعاث أفراد المستطيع خارجا عن إيجاب الحج على هذا الكلي.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع في غير محله، و من البديهي: امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أن خطاب الناسي بعنوانه كليا و جزئيا غير سديد، و محذور الاستحالة لا



يندفع بجعله موضوعا للخطاب و لو على نحو القضية الحقيقية فتدبر. و هنا كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: ما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في جميع الحالات حتى حال السهو و النسيان، أو اختصاصهما بحال الذكر و الالتفات، فيقع الكلام فيما إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهوا و نسيانا فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «قدس سره» بطلانها لعموم جزئية الجزء لحالتي الذكر و النسيان جميعا.

ثم أشكل على نفسه: بأن عموم جزئية الجزء لحال النسيان إنما يتم إذا ثبتت الجزئية بدليل لفظي، دون ما إذا ثبتت بدليل لبي، كما إذا قام الإجماع على جزئية شيء في الجملة، و احتمال اختصاصها بحال الذكر فقط.

و حينئذ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

ثم أجاب عنه بما حاصله: أنه إن أريد من عدم جزئية ما ثبتت جزئيته في الجملة إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسي عليه: فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه؛ إذ بمجرد الخطاب بعنوان الناسي يتذكر و ينقلب الموضوع. و إن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن و لكن الأصل عدمه بالاتفاق.

و هذا معنى بطلان العبادة الفارقة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها.

2 - و أما المصنف «قدس سره»: فيرى المسألة من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين و من جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، و تجري فيها التقلية.

و ظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ: أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظيا له عموم يشمل حالتي الذكر و النسيان جميعا كي يمنع عن البراءة.

3 - ثم ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل و الأكثر الارتباطيين إنما هو من جهة العلم

بتعلق التكليف بالجزاء أو الشرط إجمالاً، والجهل بإطلاقه لحالتي الذكر والنسيان، والمباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية والشرطية، وهنا في سعة دائرة المجعول وضيقتها بعد العلم بأصله، للعلم بانسباط الوجوب الضمني على ذكر الركوع والسجود مثلاً. والشك لأجل إجمال النص ونحوه في إطلاق المأمور به وتقييده، وبهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل والأكثر الارتباطيين.

4 - و تنقيح الكلام في المقام يتوقف على أمور:

الأول: فيما يقتضيه الأصل العملي.

والثاني: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

والثالث: في صحة العمل الخالي عن الجزء المنسي.

وأما الأول فحاصله: أن مقتضى حديث الرفع ونحوه جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية والشرطية، دون البراءة العقلية لعدم انحلال العلم الإجمالي، ولو لا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص والإتيان بجميع ما له دخل فيه من الأجزاء والشرائط.

5 - جواب المصنف «قدس سره» عن الشيخ: القائل باستحالة خطاب الناسي للزوم انقلاب الناسي إلى الذاكر.

وقد أجاب المصنف عن هذا المحذور بوجهين:

أحدهما: أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان «المكلف»، ويخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي.

فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به والناسي بما عدا المنسي؛ لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر؛ بل بعنوان آخر عام كالبلغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم أو نحو ذلك، أو بعنوان خاص كقوله: «يا زيد ويا عمر ويا بكر» إذا كان أحدهم ناسياً للسورة، والآخر ناسياً لذكر الركوع، والثالث ناسياً لذكر السجود.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

يرى المصنف هذه المسألة من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فلا تجري البراءة العقلية فيها وتجري النقلية؛ كما هو رأي المصنف في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الثالث (1): أنه ظهر مما مر: حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو

=====

### الثالث في زيادة الجزء عمدا أو سهوا

(1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا، لكن الشيخ «قدس سره» عقد مسائل ثلاث لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة:

أحدها: لنقيصة الجزء سهوا.

ثانيها: لزيادة الجزء عمدا.

ثالثها: لزيادة الجزء سهوا.

والمصنف تعرض لنقيصة الجزء سهوا في التنبيه المتقدم. وجمع بين الزيادة العمدية و السهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث، و الشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود وعدمه، وفي هذا الأمر يكون الشك في دخل العدم شرطا أو شطرا.

و كيف كان؛ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إمكان زيادة الجزء عمدا أو سهوا، و اعتبار القصد في تحققها في المركبات الاعتبارية.

المقام الثاني: في بيان حكم الزيادة العمدية و السهوية.

و أما الكلام في المقام الأول: فيقع من جهتين:

الأولى: في إمكان الزيادة حقيقة في المركبات الاعتبارية و عدم إمكانها.

و الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها و عدمه.

و أما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة تحقق الزيادة حقيقة و إن كانت متحققة بالمسامحة العرفية، نظرا إلى أن كل جزء أخذ في المركب إن كان مأخوذا على نحو لا بشرط و من غير تقييد بالوجود الواحد، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة؛ إذ كل ما أتى بفرد من طبيعي ذلك الجزء كان مصداقا للمأمور به، سواء كان المأتي به فردا واحدا أو أكثر.

و إن كان مأخوذا بشرط لا عن الوجود الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة، و على كل حال: فلا يعقل تحقق الزيادة حقيقة.

و الجواب عن الإشكال المذكور: أن اعتبار اللاشروطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ بشيء جزءا للمأمور به على نحو اللابشرط يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد و تعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

ص: 430

و ثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءا للمركب، سواء انضم إليه وجود ثان أم لم ينضم، ففي مثل ذلك الانضمام وعدمه وإن كانا على حد سواء في عدم دخلهما في جزئية الوجود الأول الذي هو معنى أخذ لا بشرط؛ إلا إنه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضا مصداقا للمأمور به، و حينئذ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذا لا بشرط بهذا النحو، على أن عدم صدق الزيادة حقيقة وبالذقة العقلية لا يترتب عليه أثر بعد كون الأحكام تابعة للصدق العرفي، و من الضروري صدقها عرفا و لو مع أخذ الجزء بشرط لا كما هو ظاهر، و مما ذكرنا يظهر الحال في صحة صدق الزيادة إذا كان الزائد غير مسانخ للأجزاء المأمور بها. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

و أما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، و الوجه في ذلك:

أن المركب الاعتباري كالصلاة مركب من أمور متباينة مختلفة وجودا و ماهية، و الوحدة بينها متقومة بالقصد و الاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك العمل كان جزءا له و إلا فلا.

هذا في غير الركوع و السجود، و أما فيهما: فالظاهر تحقق الزيادة بنفس وجودهما و إن لم يكن الإتيان بهما بعنوان الصلاة؛ و ذلك لما دل على أن الإتيان بسجدة التلاوة زيادة في الفريضة، مع أن المفروض: عدم الإتيان بها بعنوان الصلاة، فبالتعبد الشرعي يجري على ذلك حكم الزيادة و إن لم يكن من الزيادة حقيقة. و يلحق بالسجدة الركوع بالأولية القطعية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، و من الظاهر أنه ما لم يتم عليه دليل كان مقتضى الأصل الشرعي عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلا عن السهوية.

و أما البراءة العقلية: فلا- تجري بل يحكم العقل بالاحتياط كما عرفت هذا التفصيل من المصنف في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لذا يقول: «الثالث: أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء...» الخ.

أي: أنه قد ظهر مما مر في التنبيه الثاني «حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا»، بأن يكون من شرط الصلاة عدم قراءة السورة في الركعة الثالثة، كما أن من شرط الصلاة عدم الضحك و نحوه، «أو شطرا» بأن كان العدم جزءا من الواجب، فإنه كما أن الشيء الوجودي قد يكون شرطا و قد يكون جزءا كذلك عدم الشيء قد يكون

شطرا في الواجب (1)، مع عدم اعتباره (2) في جزئيته؛ وإلا (3) لم يكن من زيادته، بل من نقصانه (4)، وذلك (5) لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزء أو شرطاً، شرطاً وقد يكون جزءاً، والفرق أن الصلاة لو كانت مركبة من وجودات وأعدام - كالحج - يكون الأمر العدمي جزءاً، ولو كانت مركبة من وجودات وكان الأمر العدمي خارجاً لكن أخذت الصلاة بشرط السكون به كان لعدم شرطاً فتدبر (1).

=====

(1) أي: شك في أن عدم الزيادة على الأجزاء والشرائط المسلمة هل هو مأخوذ في الواجب بنحو الشرط أو الشطر؟

أما تصوير الشرطية في الشيء بعدم شيء آخر يكون فيه أو معه فواضح؛ لكن تصوير أخذ عدم الشيء جزءاً في شيء آخر غير صحيح؛ لأن العدم ليس بمنشأً أثر حتى يصح أخذه جزءاً لمركب ذي أثر؛ كما هو واضح.

(2) قيد لقوله: «زيادة الجزء»، توضيحه: أن اتصاف زيادة الجزء بكونها زيادة الجزء إنما هو في مورد لم يؤخذ في جزئية الجزء قيد الوحدة وكونه بشرط لا؛ إذ لو أخذ ذلك في جزئيته لم يصدق عليه زيادة الجزء، بل يندرج في نقص الجزء؛ إذ لو أخذ الجزء بشرط أن لا يتكرر فإنه إذا شرط عدم التكرر وتكرر لم يكن الفرض حينئذ من باب زيادة الجزء، بل من باب نقصان الجزء؛ لفرض أن الجزء أخذ بشرط لا، فإذا تكرر فقد فقد شرطه والمشروط عدم عند عدم شرطه.

و كيف كان؛ فإذا اعتبر في جزئية الركوع قيد الوحدة، وأتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء؛ إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذي هو جزء للصلاة بين تركه رأساً، وبين الإتيان به بدون شرطه، وهو عدم تكرره، فيصدق على كلا التقديرين أن الصلاة فاقدة للركوع المأمور به، فتكون باطلة من حيث النقيصة لا من حيث الزيادة.

(3) يعني: وإن اعتبر عدم زيادة الجزء في جزئيته لم تكن الزيادة من زيادة الجزء، بل تكون من نقصانه.

(4) هذا الضمير وضمير «زيادته» راجعان على الجزء.

(5) تعليل لقوله: «ظهر مما مر حال زيادة الجزء»، ومحصله: أن الشك في أخذ العدم شرطاً أو شرطاً في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطاً أو شرطاً فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية، فلو لا البراءة النقلية كان مقتضى الاحتياط العقلي بطلان الواجب ولزوم إعادته، فيصح العلم، للبراءة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى

ص: 432

فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا، أو سهوا (1) وإن استقل العقل (2) لو لا النقل بلزوم (3) الاحتياط لقاعدة الاشتغال.

نعم (4)؛ لو كان عبادة و أتى به...

=====

بالزيادة عمدا تشريعا، كما إذا علم بعدم جزئية الزيادة و مع ذلك قصد الجزئية تشريعا.

«أو جهلا» كما إذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى أو التقصيري، فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

(1) عطف على «عمدا»، وهذا إشارة إلى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ مسألة على حدة.

فالمتحصل: أنه في جميع هذه الصور يصح الواجب.

و ضمير «اندراجه» راجع على الشك في اعتبار عدم الزيادة، و ضمير «فيه» راجع على «الواجب».

فالزيادة السهوية تدرج في الشك في شرطية عدمها، و الأصل فيه البراءة و صحة الواجب كما أفاده المصنف.

و أما الشيخ فيحكم بالبطان لإلحاقه الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

(2) قيد لقوله: «فيصح» و إشارة إلى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون العقلية.

(3) متعلق ب «استقل» و قوله: «لقاعدة» متعلق ب «لزوم». و حاصله: أن مقتضى قاعدة الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة و عدم الاجتزاء بالمأتي به مع الشك في مانعية الزيادة؛ لكن البراءة النقلية الرافعة لمانعية الزيادة اقتضت صحة العبادة و عدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

(4) استدراك على قوله: «فيصح»، و محصله: أن الواجب إن كان توصليا ففي جميع صور الزيادة يصح العمل، و لا تكون الزيادة من حيث هي موجبة للبطان.

نعم؛ إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة، و إلا فلا، و لذا أشار إلى بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافيا لقصد القربة و مبطلا للعبادة، و هي ما إذا قصد كون الزيادة جزءا للواجب بحيث لو لم تكن جزءا لما أتى بالواجب.

و بعبارة أخرى: إن كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافيا لقصد القربة فيبطل مطلقا، يعني: حتى في صورة الدخل واقعا، و ذلك لعدم انبعاثه عن أمر الشارع،

كذلك (1) على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا (2) أو في (3) صورة عدم دخله فيه؛ لعدم (4) قصد الامتثال في هذه الصورة (5)، أو يبطل في خصوص صورة عدم الدخل؛ لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل بمقتضى قاعدة الاشتغال حاكم بلزوم الإعادة.

=====

و الحاصل: أن التشريع إن كان على وجه التقييد أو جب البطلان لعدم قصد امتثال أمر الشارع، وإلا فلا.

(1) أي: بقصد جزئية الزائد مطلقا، سواء كان عمدا تشريعا أم شرعا للجهل قصورا أو تقصيرا أم سهوا. و الظاهر أن إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ «قدس سره» من قصد كون الزائد جزءا مستقلا، و من كون الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا، و من إتيان الزائد بدلا عن المزيد عليه، ففي جميع هذه الصورة يحكم المصنف بالصحة إلا في صورة كون التشريع على وجه التقييد.

(4) تعليل للبطلان، و حاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، و المفروض: أنه شرط التقرب، فقاعدة الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعا تقضي بلزوم الإعادة؛ للشك في تحقق الإطاعة المقومة لعبادية العباد.

(5) و هي صورة عدم الدخل واقعا، و الإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه

و الشيخ يذهب إلى البطلان في الصورة الأولى دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، و أصالة البراءة تقتضي عدمها، بخلاف الصورة الأولى، حيث إن المأتي به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا غير مأمور به، قال «قدس سره»: «فلا إشكال في فساد العبادة... لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به» (1).

قوله: «على نحو» متعلق ب «كذلك» و إشارة إلى كون التشريع على وجه التقييد، و هو المراد ب «على نحو».

(2) يعني: حتى في صورة الدخل، فضمائر «به، فيه، إليه، وجوبه» راجعة على الواجب، و «وجوبه» فاعل «يدعو»، و «لكن» جواب «لو كان».

(3) عطف على «مطلقا»، و ضمير «دخله» راجع على الزائد، و ضمير «فيه» راجع على الواجب.

ص: 434



مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال (1) لقاعدة الاشتغال. و أما لو أتى به (2) على نحو يدعوه إليه (3)...

=====

التقييد، فمع عدم الدخل لا أمر واقعا حتى ينبعث عنه.

(1) يعني: مع الجهل بدخل الزيادة واقعا وعدمه، و من المعلوم: أنه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة بل مقومها، ولذا يحكم العقل بلزوم الإعادة؛ لقاعدة الاشتغال الجارية في صورة الشك و اشتباه الحال. و أما مع القطع بعدم الدخل فالإعادة إنما هي للقطع بالبطلان، لا لقاعدة الاشتغال.

فكان المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي؛ لكونه قاصدا للأمر التشريعي.

الثاني: أنه مع التنزل و عدم دعوى القطع بالبطلان من جهة عدم قصد الامتثال، فلا أقل من بطانها لأجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك، و من المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية؛ إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القربة، و هو صورة التقييد، و الشيخ يقول بالبطلان في الزيادة السهوية مطلقا؛ لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

و في الزيادة العمدية في خصوص الصورة الأولى، و هي ما أتى بالزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، و مقتضى أصل البراءة عدمها و صحة الواجب، و بهذا ظهر موردا اختلاف نظر المصنف و الشيخ.

(2) هذا إشارة إلى التشريع الذي لا يبطل العبادة؛ لعدم منافاته لقصد القربة، و هو ما إذا كان التشريع في تطبيق المأمور به الخالي عن الزيادة على المأتي به المشتمل عليها، بدعوى: أنه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به و لا في الأمر؛ بل في التطبيق فقط ادعاء، فداعوية أمر الشارع حينئذ ليست مشروطة بدخل الزيادة في موضوع الأمر؛ بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقا سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لا، و لا موجب للبطلان حينئذ، إذ لا خلل في الامتثال و لا تحكّم في مقام العبودية كما كان في صورة التقييد.

(3) أي: إلى الواجب، و كذا ضمير «به» و الضمير المستتر في «يدعوه» راجع على

على أي حال كان (1) صحيحا ولو كان (2) مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه (3) بدخله، فإن تشريعه (4) في تطبيق المأتي مع المأمور به و هو (5) لا ينافي قصده الامتثال و التقرب (6) به على كل حال (7).

(4) تعليل لقوله: «كان صحيحا ولو كان مشرعا»، وقد عرفت تقريبه، وأن التشريع في التطبيق ليس تشريعا في نفس الأمر ولا في المأمور به، فلا ينافي داعوية الأمر المقومة للقربة. وقوله: «في تطبيق» خبر «فإن تشريعه».

ثم إنه (8) ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة،...

=====

«وجوبه» و الضمير البارز فيه راجع على فاعل «أتى» يعني: و أما لو أتى بالواجب لا على نحو التشريع التقييدي كالصورة السابقة، بل على نحو يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أي حال أي: سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لم تكن دخيلة فيه.

(5) أي: التشريع في تطبيق المأمور به لا ينافي قصد الامتثال و التقرب بالأمر، إذ المفروض: أن التشريع ليس في نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعي داعيا له و منافيا لإطاعة أمر الشارع؛ بل الداعي للإطاعة هو أمر الشارع.

(6) عطف على الامتثال و ضمير «به» راجع على «وجوبه».

(1) جزاء «و أما»، و وجه الصحة في هذه الصورة ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، و عدم قدح التشريع في تطبيق المأمور به في داعوية الأمر.

(2) كلمة «لو» وصلية، يعني: و لو كان المكلف مشرعا، و هذا بيان للفرد الخفي من الموردين اللذين تصح العبادة فيهما. و ضمير «دخله» راجع على المكلف، و ضمير «فيه» إلى الواجب.

(3) إذ مع علمه بدخل الزائد في موضوع الأمر لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعا، و إن كان مخطئا في اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعا، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة في الواجب، أو عدم العلم بالدخل و عدمه، و ضمير «علمه» راجع على المكلف، و ضمير «دخله» إلى الزائد.

(7) يعني: سواء كان للزائد دخل واقعا أم لا، فإن هذا التشريع لا ينافي التقرب بأمر الشارع. و في المقام كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(8) غرضه: الإشارة إلى ضعف ما قيل من إثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة، بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثا قبل فعل الزيادة المشكوكة بقاء بعد فعلها؛ للشك في

و هو (1) لا- يخلو من كلام و تقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام (2)، و يأتي مانعية الزيادة، و هو مجرى استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانعية الزيادة؛ لحكومته عليها.

=====

و لا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعاً، و أما إذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب؛ لانهدام ركنه الأول و هو اليقين السابق بالصحة؛ بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن للاستصحاب تقريبات عديدة نذكر بعضها:

منها: أن المستصحب موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية.

و منها: بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة، بداهة: أن لكل جزء تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل.

و منها: كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل و منها غير ذلك.

راجع لمعرفة جميع تقريبات الاستصحاب: «دروس في الرسائل، ج 4، ص 33-35».

(1) هذا إشارة إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، و حاصله: أن استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا يجدي في صحة الأجزاء اللاحقة؛ لأن المستصحب إن كان هو الصحة بمعنى موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية فذلك قطعي البقاء، و لا شك فيها حتى يجري فيها الاستصحاب، حيث إن الشيء لا يتغير عما وقع عليه. و هذه الصحة مع القطع بها فضلاً عن استصحابها لا تنفع في صحة الأجزاء اللاحقة.

و كذا الحال إن كان المستصحب هو المعنى الثالث؛ للعلم ببقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام و عدم الشك فيه، و إنما الشك في مانعية الزيادة، و الاستصحاب لا يرفع المانعية، فمع الزيادة لا يعلم بالتأم الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة.

و إن كان المستصحب هو المعنى الثاني، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك في البقاء ليستصحب، ضرورة: أن الشك في البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوك المانعية رافعاً لأثر الأجزاء السابقة، و أما إذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك في الحدوث دون البقاء، و معه لا مجال للاستصحاب.

(2) إذ المهم في المقام هو إحراز صحة العبادة مع الزيادة، بحيث يسقط بها الأمر، و هي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب.

=====

(1) لا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لم يف بوعده ولم يتعرض لتحقيقه في مبحث الاستصحاب.

و كيف كان؛ فالأولى في تضعيف استصحاب الصحة أن يقال: إن أقصى ما صح أن يدعى في تقريب استصحاب الصحة هو: أن المراد منه استصحاب صحة الأجزاء السابقة بمعنى: أنها قبل الزيادة كانت بحيث لو انضم إليها الأجزاء اللاحقة التأمت معها و حصل الكل بالمجموع، و بعد الزيادة يقع الشك في بقائها على هذه الصفة فتستصحب، و حينئذ: يرد عليه: أنه لو كان المراد من ذلك أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الواجب من الأجزاء و الشرائط التأم معها و حصل الكل بالمجموع، فهذا حق، و لكن لم يعلم حينئذ انضمام التأم؛ إليها إذ من المحتمل أن يكون من الشرائط عدم الزيادة و لم ينضم إليها إذ المفروض تحقق الزيادة.

و إن كان المراد منه: أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها بقية الأجزاء المعلومة دون المشكوكة للتأم معها، و حصل الكل بالمجموع، فهذا ممنوع جدا إذ لم يكن لنا يقين كذلك كي تستصح الصحة بهذا المعنى. و هذا واضح. و أضربنا عن طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الكلام في مقامين: المقام الأول: في إمكان تحقق الزيادة عمدا أو سهوا و اعتبار القصد في تحققها.

المقام الثاني: في بيان الزيادة العمدية و السهوية.

الكلام في المقام الأول يقع من جهتين:

الأولى: إمكان تحقق الزيادة.

الثانية: اعتبار قصد الزيادة في تحققها.

و أما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة الزيادة حقيقة؛ لأن الجزء المأخوذ في المركب إما مأخوذ على نحو لا بشرط أو على نحو بشرط لا، و لا يعقل تحقق الزيادة على كلا التقديرين؛ إذ على الأول: كل ما أتى به مصداق للمأمور به، سواء كان المأتي به واحدا أو أكثر.

و على الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للتقيصة لا محالة.

و الجواب عنه: أن اعتبار اللاشروطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ شيء جزءا للمركب لا بشرط يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعى ذلك الجزء مأخوذا في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد و تعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

و ثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءا، و لا بشرط بهذا المعنى لا يقتضى كون الوجود الثاني أيضا مصداقا للمأمور به، و حينئذ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذا لا بشرط بهذا المعنى. هذا مضافا إلى: أن الملاك في صدق الزيادة هو نظر العرف لا الدقة العقلية، و من الضروري صدقها عرفا و لو مع أخذ الجزء بشرط لا.

و أما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق الزيادة؛ إذ تحقق أجزاء المركبات الاعتبارية متقوم بالقصد.

2 - و أما حكم الزيادة: فهي صحة العبادة معها بمقتضى البراءة الشرعية؛ لأن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، و من الظاهر: أنه لو لم يقد عليه دليل كان مقتضى الأصل عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدة فضلا عن السهوية. و أما البراءة العقلية فلا تجري بل يحكم العقل بالاحتياط.

فالمتحصل: أن الشك في أخذ عدم شرطا أو شطرا في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطا أو شطرا فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون البراءة العقلية، فيصح العمل للبراءة العقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى بها عمدا تشريعا أو جهلا أو سهوا. فيصح العمل في جميع هذه الصور.

نعم؛ إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القرية فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة و إلا فلا.

و التشريع إذا كان على نحو التقييد كان ذلك منافيا لقصد القرية فيبطل العمل

العبادي مطلقاً أي: حتى في صورة دخل الزيادة في المأمور به واقعا؛ لعدم امتثال أمر الشارع.

3 - كأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي لكونه قاصدا للأمر التشريعي.

الثاني: أنه مع التنزل وعدم دعوى القطع بالبطلان من جهة عدم قصد الامتثال، فلا أقل من بطلانها لأجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك، و من المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتغل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القرية و هو صورة التقييد.

4 - التمسك باستصحاب الصحة لإثبات الصحة لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة.

بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثا قبل فعل الزيادة و هو مجرى استصحاب الصحة، و لا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة الجزء تشريعا.

و أما إذا قصد التشريع من أول الأمر و أول الصلاة؛ بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب لانهدام ركنه الأول و هو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت. فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

و يرد على التمسك بالاستصحاب بما حاصله: أنه إن كان المراد منه استصحاب الصحة الفعلية الكلية فلا يكون لذلك حالة سابقة، و إن كان المراد منه الصحة التأهيلية فغير مفيد؛ لأنه لا يثبت عدم مانعية الزيادة.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان البراءة الشرعية لنفي مانعية الزيادة.

2 - مقتضى حكم العقل هو الاحتياط بإتيان العمل بدون الزيادة.

الرابع (1): أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة (2)، ودار الأمر بين أن

=====

## الرابع في تعذر الجزء أو الشرط

### إشارة

الرابع في تعذر الجزء أو الشرط (1) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حال الجزء و الشرط من حيث الركنية وعدمها.

وقبل البحث لا بد من بيان ما هو محل الكلام في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان صور لهذه المسألة

الأولى: أن يكون لكل من دليلي المركب و الجزء إطلاق.

الثانية: أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق دون دليل الجزء كقوله: «الصلاة لا- تترك بحال» و نفرض عدم إطلاق لدليل الجزء و الشرط.

الثالثة: عكس هذه الصورة كما إذا قيس قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» (1) إلى قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (2)».

الرابعة: أن لا يكون لأحدهما إطلاق.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد البحث هو الصورة الرابعة، لأن حكم الصور الثلاثة المتقدمة واضح؛ لأنه في الصورة الأولى يقدم إطلاق دليل الجزء على إطلاق دليل المركب لكونه أخص منه و في الصورة الثانية يؤخذ بإطلاق دليل المركب و يحكم بالإتيان بالباقي، عكس الصورة الثالثة، فيؤخذ فيها بإطلاق دليل الجزء و يحكم بكونه مقومًا و ركنا.

و إنما الكلام في الصورة الرابعة حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءا و الشرط شرطا مطلقا حتى في حال العجز عنه كي يسقط بتعذره أمر سائر الأجزاء أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل، و المرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء و الشرط بلا بيان فيكون قبيحا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) كما إذا لم يكن الدليل الجزء أو الشرط و لدليل المأمور به إطلاق كما عرفت.

ص: 441





يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً و لو (1) في حال العجز عنه، و بين (2) أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول (3)؛ لعدم (4) القدرة حينئذ على الأمر به لا على الثاني (5)، فيبقى متعلقاً (6) بالباقي و لم يكن (7) هناك ما يعين أحد الأمرين من (8) إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق (9) دليل الأمر به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله (10)...

=====

(1) بيان للإطلاق، و ضمير «عنه» راجع على «شيء».

(2) عطف على «بين».

(3) و هو الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك، و الفاء في «فيسقط» للتفريع، يعني: أن ثمرة إطلاق الجزئية أو الشرطية هي سقوط الأمر بالكل، لانتفاء القدرة - التي هي شرط التكليف - على فعل الأمر به بتمامه، و ضميراً «منه، عنه» راجعان على «شيء» و المراد «بالأمر» هو الأمر بالكل، كأمر الصلاة، و الباء في «بالعجز» للسببية، يعني: أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سبباً لعدم القدرة على إتيان الأمر به، فلا محالة يسقط الأمر عن الكل.

(4) تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط يعني: أن عدم القدرة على الأمر به الناشئ عن العجز المزبور صار علة لسقوط الأمر.

وقوله: «حينئذ» يعني: حين العجز عما علم دخله إجمالاً في الأمر به.

(5) و هو اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن، فيبقى الأمر متعلقاً بما عدا الجزء أو الشرط غير المقدور.

(6) هذا هو الصواب، و ما في بعض النسخ من «معلقاً» فلعله من سهو الناسخ، و ذلك لأن ظاهر قوله: «معلقاً» هو عدم الجزء ببقاء الأمر بالباقي، و هذا خلاف لازم ما فرضه من دخل التمكن في الشرط و الجزء.

(7) عطف على قوله: «علم»، و ضمير «فيبقى» راجع على «الأمر».

(8) بيان ل «ما» الموصول و المراد بالأمرين: هو الجزئية أو الشرطية المطلقة أو المقيدة بحال التمكن.

(9) عطف على «إطلاق دليل» و لازم إطلاق الأمر به و إجمال دليل الجزء و الشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً سواء تمكن من المتعذر أم لا، فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل الأمر به، إذ لو كان لدليل الجزء إطلاقاً أيضاً قدم على إطلاق دليل الأمر به لحكومته عليه.

(10) أي: إهمال الدليل، و ضميراً «اعتباره» في المورد راجعان على «شيء» و المراد

لاستقل (1) العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم (2)؛ ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه.

=====

بالإجمال: هو قصور الخطاب عن إفادة الإطلاق في مقام الإثبات، لعدم ظهوره الناشئ عن إجماله؛ لا اشتراك اللفظ أو غيره، والمراد بالإهمال: هو عدم كون المولى في مقام البيان الذي هو من مقدمات الإطلاق.

(1) جواب «لو» في قوله: «لو علم بجزئية شيء...» الخ.

و محصل ما أفاده المصنف «قدس سره» من أول الأمر الرابع إلى هنا هو: أنه مع الشك في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكن و العجز معا أو في خصوص حال التمكن، و عدم دليل اجتهادي يعين إحدى الكفتين تجري البراءة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

(2) هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» وإشكال عليه.

و غرض المستشكل: أن البراءة العقلية وإن كانت جارية في وجوب الباقي، و رافعة للعقاب على تركه، إلا إنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث الرفع و نحوه في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر و البناء على وجوب الباقي بها، حيث إن حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية و يخصصها بحال التمكن، فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل في الواجب حتى يقيد الباقي به، و يلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبة إلى المتعذر، فيجب الإتيان به، فوزان التعذر وزان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط، المنسي فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءة العقلية؛ و لكن البراءة الشرعية تثبت وجوب الباقي، لأن الشك في بقاءه نشأ عن الشك في اعتبار المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر، و حديث الرفع يرفع اعتباره كذلك و مقتضاه بقاء وجوب الباقي و عدم تقيده بالمتعذر. و عليه: فالمراد بحديث الرفع هنا: جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفية دخل الجزء و الشرط في المأمور به. و ضمير «منه» راجع على «شيء» و المراد به:

الجزء أو الشرط.

فإنه يقال (1): إنه لا مجال هاهنا (2) لمثله، بداهة (3): أنه ورد في مقام الامتتان فيختص (4) بما يوجب نفي لتكليف لا إثباته (5).

=====

(1) هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: عدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، بداهة أن من شرائط جريانها حصول الامتتان، و هو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط، لأن لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكن وجوب سائر الأجزاء عند تعذرهما، و هذا ينافي الامتتان المعترف في جريان البراءة الشرعية، فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجري فيه البراءة الشرعية، و ذلك لأن في جريانها هناك كمال الامتتان، لاقتضائها نفي الإعادة بعد الالتفات و التذكر، ففرق بين نسيان و التعذر، لوجود الامتتان في جريان البراءة في الأول دون الثاني.

(2) يعني: في تعذر الجزء أو الشرط، و غرضه: بيان الفرق بين التعذر و بين النسيان و قد عرفت الفارق بينهما، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لمثله» راجع على «حديث الرفع».

(3) تعليل لقوله: لا مجال، و قد مرّ توضيحه: بقولنا بداهة: أن من شرائط جريانها حصول الامتتان و هو مفقود، و ضمير «أنه» راجع على «مثله».

(4) يعني: فيختص مثل حديث الرفع بنفي التكليف بقريته قوله «صلى الله عليه و آله و سلم»: «عن أمي»، و ضمير «أنه» راجع على «مثل حديث الرفع».

(5) أي: إثبات التكليف كالمقام، فإن لازم اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التعذر بأصالة البراءة وجوب الباقي، و هو ينافي الامتتان؛ لأنه إثبات للتكليف، مع أن البراءة رافعة له.

فحاصل مرام المصنف «قدس سره» هو: أن البراءة العقلية تجري في نفي وجوب الباقي، و عدم العقاب على تركه، و لا تجري البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية لأنها تقتضي وجوب الباقي و هو خلاف الامتتان.

و كيف كان؛ ففي المسألة قولان: قول بعدم وجوب الباقي بالبراءة العقلية و هو مختار المصنف «قدس سره»، و قول بوجوب الباقي.

و قد استدل عليه بوجوه: منها الاستصحاب كما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي...» الخ. و يمكن تقريب الاستصحاب بوجهين: على ما هو ظاهر كلام المصنف «قدس سره»، أحدهما: أن يستصحب الوجوب الكلي الجامع بين الضمني و الاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من

نعم؛ ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا.

ولكنه (1) لا يكاد يصح إلابناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي، الأجزاء و الشرائط، فإن وجوبها الضمني قبل طرود التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتا و نشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه.

=====

وبعبارة أخرى أن يقال: إن الصلاة كانت واجبة مع السورة و الاستقبال و الستر مثلا و يشك في حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض، و النفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيري. هذا ثاني وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلي؛ كاستصحاب كلي الاستصحاب مثلا فيما إذا وجد في ضمن زيد و علم بارتفاعه و شك في وجود عمر و مقارنة لارتفاعه.

و المراد من بعض الصور: ما إذا علم بوجود الباقي قبل طرود التعذر، كما إذا تعذر بعض الأجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الأمر بالكل؛ إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجود الباقي حتى يستصحب؛ بل الشك حينئذ يكون في أصل الحدوث لا في البقاء، و من المعلوم: أن المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

قوله: «أيضا» يعني: كوجوب الباقي قبل التعذر.

و ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل بدعوى: بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، و جعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا، و الآن كما كان»، نظير المثال المعروف و هو استصحاب كرية ماء أو قلته فيما إذا أخذ منه مقدار أو زيد عليه، فيقال: «إن هذا الماء كان كرا أو قليلا و الآن كما كان»، مع وضوح: أن هذا الماء بالدقة العقلية و مع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كرا أو قليلا؛ لكنه بالمسامحة العرفية كذلك. هذا تمام الكلام في إثبات وجوب الباقي بالاستصحاب.

(1) أي: الاستصحاب، و يمكن أن يكون الضمير للشأن.

و كيف كان؛ فغرضه «قدس سره»: هو الإشكال على أول تقريبي الاستصحاب و حاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، و هو ليس بحجة كما يأتي في باب الاستصحاب.

أو على (1) المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً؛ بحيث (2) يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجوب الباقي، وارتفاعه (3) لوقيل بعدم وجوبه، ويأتي (4) تحقيق الكلام في غير المقام (5).

=====

(1) عطف على «على صحة...» الخ، وإشارة إلى التقريب الثاني من الاستصحاب، وغرضه: التنبيه على أن صحة الاستصحاب على التقريب الثاني منوطه بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب؛ بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع؛ بل من حالاته المتبادلة حتى يصح أن يقال: إن الفاقد هو الواحد عرفاً ليجري فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً في صدق اتحاد الفاقد مع الواحد عرفاً، كما إذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجر الاستصحاب؛ لعدم صدق الشك في البقاء حينئذ. ومختار المصنف جواز المسامحة العرفية في الموضوع.

(2) متعلق ب «يسامح» وبيان لمقدار التسامح، يعني: أن تكون المسامحة العرفية بمثابة يصدق على الفاقد للمتعذر أنه الموضوع السابق، كما إذا لم يكن المتعذر معظم الأجزاء والشرائط حتى يكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حادثاً لموضوع جديد، وعدم وجوبه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع؛ إذ مع عدم صدق الموضوع لا يعدّ رفع الحكم رفعا عنه ونقضا لليقين السابق؛ بل هو من باب عدم الموضوع.

والحاصل: أنه لا بد في صحة الاستصحاب من صدق النقض على نفي الحكم والإبقاء على إثباته، وهذا الصدق منوط بوحدة الموضوع، نظير استصحاب عدالة زيد، فإن موضوعها لا ينثلم بالمرض والصحة والفقر والغنى، فإذا شك في عدالته فلا مانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض؛ لأنها من الحالات المتبادلة التي لا يتغير بها الموضوع أعني: زيدا. وضمير «تعذره» راجع على ما شك في كيفية دخله من الجزء والشرط.

(3) عطف على «بقاء» الذي هو فاعل «يصدق»، وضمير «ارتفاعه» راجع على «الوجوب»، وضمير «وجوبه» راجع على «الباقي». و«لو قيل» قيد لبقاء الوجوب.

(4) بعد التنبيه الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب، وقد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف دون غيره من العقل ودليل الحكم، وضمير «منه» راجع على «تعيين».

(5) أي: في غير هذا المقام المبحوث عنه فعلاً، وهو أواخر الاستصحاب حيث إنه يبحث هناك عن تعيين الموضوع في الاستصحاب. هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية في المسألة.

كما أن وجوب الباقي في الجملة (1) ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله و أما حكمها القواعد الثانوية و الأدلة الاجتهادية: فقد ادعى ثبوت الأخبار الدالة على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء، و المستفاد من هذه الأخبار: قاعدة يصطلح عليها ب «قاعدة الميسور».

=====

## قاعدة الميسور

(1) أي: في خصوص ما يعد فاقدا للجزء أو الشرط ميسورا للواجد لا- مطلقا، كما هو مفاد قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، أو في خصوص الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول و الثالث المذكورين في المتن.

و كيف كان؛ فغرض المصنف «قدس سره» - بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية - : الإشارة إلى أدلة القائلين بوجوب الباقي، و هي الاستصحاب الذي تقدم تقريره بالوجهين، و قاعدة الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد»، و الفرق بينها و بين الاستصحاب هو: أن القاعدة دليل اجتهادي و معها لا تصل النوبة إلى الأصل العملي أعني: الاستصحاب، كما لا تجري معها البراءة العقلية في وجوب الباقي لورود قاعدة الميسور عليها، حيث إنها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان.

و كيف كان؛ فقد يستدل على وجوب الباقي تحت عنوان قاعدة الميسور المستفادة من الأخبار، و هذه الأخبار ثلاثة مروية في غوالي اللئالي:

الأول: النبوي الشريف و هو قوله «صلى الله عليه و آله و سلم»: «إذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم».

و الثاني - العلوي الشريف و هو - قول علي «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

و الثالث: - العلوي الشريف أيضا و هو - قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

فيقع الكلام في هذه الروايات واحدا بعد واحد. فنقول: إنه قد اشتهر نقل هذه الروايات بين الأصحاب و عملهم بها و استنادهم في فتاويهم إليها، و هذا يكفي في الوثوق بها و حجيتها و في عدم لزوم التفتيش عن سندها، فيقع الكلام في دلالتها فقط.

فيقع الكلام في دلالتها إجمالا قبل البحث فيها تفصيلا.

و أما دلالتها على ما هو المقصود إجمالا: فلأن المستفاد منها هو عدم سقوط

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»<sup>(1)</sup>. وقوله:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»<sup>(2)</sup>، وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»<sup>(3)</sup>، ودلالة التكليف بتعذر بعض الأجزاء والشرائط، بل يجب على المكلف الإتيان بما يتمكن منه؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يتمكن المكلف من إتيان كله لا يجوز له ترك الكل، بل عليه الإتيان بما يتمكن منه. وكذلك النبوي ظاهر في وجوب إتيان ما يتمكن منه المكلف من بعض الأجزاء بعد عدم التمكن من الجميع؛ لأنه كلمة «من» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا منه» ظاهرة في التبعية إن لم تكن حقيقة فيه، وكلمة «ما» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «ما استطعتم» ظاهرة في الموصولة، فيدل النبوي على وجوب الإتيان بما هو المقذور من المركب. هذا مجمل الكلام في دلالة هذه الأخبار على المطلوب.

=====

و أما تفصيل الكلام في دلالتها فنقول: إن المحتملات في الرواية الأولى - أعني:

النبوي الشريف - هي أربعة:

الأول: أن تكون كلمة «من» تبعية بحسب الأجزاء، ويكون المعنى: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أجزائه ما استطعتم»، وهذا هو المطلوب في المقام.

الثاني: أن تكون كلمة «من» تبعية، ولكن بحسب الأفراد، والمعنى حينئذ: «فأتوا من أفراد ما استطعتم»، وهذا خارج عن البحث في ما نحن فيه ولا ينفعا في المقصود؛ لأن الكلام في الميسور من الأجزاء لا الأفراد.

ويشهد لهذا الاحتمال: مورد الرواية؛ لأن سؤال السائل كان عن وجوب الحج في كل سنة، فكان سؤاله عن الأفراد لا عن الأجزاء.

الثالث: أن تكون كلمة «من» للتعدية بمعنى الباء، فيكون قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا به» نظير قولك: أتى به، أو يأتون به، والمعنى حينئذ: «فأتوا بالعمل ما استطعتم»، والمقصود منه: تكرار العمل بقدر الاستطاعة، وتكون الرواية ناظرة حينئذ إلى الأفراد أيضا.

الرابع: أن تكون كلمة «من» بيانية، وكلمة «ما» موصولة، فيكون حاصل المعنى: أنه إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا ما استطعتم من أفرادها، وهذه الاحتمالات متصورة في الرواية

ص: 448

1- بحار الأنوار 31:22، مسند أحمد 247:2، صحيح البخاري 8:142.

2- عوالي اللآلي 4:205/58.

3- عوالي اللآلي 4:207/58.

=====

الأولى؛ ولكن المفيد بالمقصود هو الاحتمال الأول فقط؛ ولكنه لا يناسب مورد الرواية، فهذه الرواية أجنبية عن المقام ولا تدل على ما هو المقصود.

وأما الرواية الثانية: وهي قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فتقريب الاستدلال بها وإن كان واضحاً؛ ولكن يرد عليه:

أولاً: بمثل ما أورد على الحديث الأول من أن كلمة «الميسور» مرّدة بين الميسور من الأفراد والميسور من الأجزاء، فلا يمكن الاستدلال به لكونه مجملاً وخارجاً عن محل الكلام على أحد الاحتمالين.

وثانياً: بأن المجموع من الأجزاء واجب بوجوب استقلالي، والباقي من الأجزاء واجب بوجوب ضمّني، وليس الواجب بالوجوب الضمّني ميسوراً للواجب بالوجوب الاستقلالي، فيتعين أن يكون هذا الحديث مختصاً بالميسور من الأفراد، ولا يشمل الميسور من الأجزاء.

وأما الرواية الثالثة: وهي قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فيرد على الاستدلال بها:

أولاً: أن كلمة «كل» مجملة لدورانها بين المجموع بحسب الأفراد والمجموع بحسب الأجزاء.

وثانياً: إجمال قوله «عليه وآله السلام»: «لا يترك»، ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإرادة الأعم من الوجوب والندب، فلا يمكن الاستدلال؛ بها لأنه بناء على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي. فالنتيجة هي: عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) غرضه: أن الاستدلال بالخبر الأول على قاعدة الميسور مبني على أمرين:

الأول: كون كلمة «من» تبيضية؛ إذ لو كانت بيانية أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ: وجوب الإتيان بنفس المأمور به الكلي بقدر الاستطاعة لا وجوب الإتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود، فلا يشمل الخبر الكل والمركب الذي تعذر بعض أجزائه.

الثاني: كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد؛ إذ مفاد الخبر حينئذ هو وجوب الإتيان بما تيسر من أفراد الطبيعة، فيدل على وجوب التكرار، وعدم كون المطلوب صرف الوجود، ولذا استدل به بعض المحققين كصاحب الحاشية في مبحث الأوامر على وجوب التكرار في قبال القول بالمرّة والقول بالطبيعة. ومن المعلوم: أنه أجنبي عن



لا بيانية (1) ولا بمعنى الباء، و ظهورها (2) في التبويض وإن كان مما لا يكاد يخفى (3)؛ إلا إن (4) كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛ ...

=====

المطلوب و هو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذي تعذر بعض أجزائه.

(1) «المراد بها: كون مدخول «من» هو الجنس الذي يكون المبين - بالفتح - منه كقوله تعالى: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وقوله: «أثوابي من قطن و خواتيمي من فضة»(1)، و هذا الضابط للبيانية لا ينطبق على المقام، ضرورة: أن مدخول «من» هنا ليس إلا نفس الشيء المذكور قبله، حيث إن الضمير عين مرجعه. فكأنه قيل: «إذا أمرتكم بشيء فأوجدوه ما استطعتم»، و هذا عبارة أخرى عن دخل القدرة في متعلق الخطاب، وأنه مع التمكن يجب فعل المأمور به و لا يجوز تركه، و هذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به إذا تعذر بعض أجزائه، لو لم يدل على وجوب تكرار الطبيعة المأمور بها كما مر آنفا»(2).

و حاصل الكلام في المقام: أن جعل «من» بمعنى الباء في كل مورد، و بيانية في خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعين حينئذ: كون كلمة «من» تبعية لا بيانية و لا بمعنى الباء، و مع ذلك لا يدل الخبر الأول على اعتبار قاعدة الميسور في المقام؛ و ذلك لما عرفت: من احتمال الميسور بحسب الأفراد، و محل الكلام هو الميسور بحسب الأجزاء لا الأفراد.

(2) أي: كلمة «من» في التبويض الذي هو عبارة عن صحة قيام كلمة «بعض» مقام كلمة «من»، و قد عرفت: تقريب هذا الظهور الذي هو أحد الوجهين اللذين يكون الاستدلال بالخبر الأول مبني عليهما.

(3) لما مر من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنى الباء، و عدم انطباق ضابط البيانية أيضا عليه، فالمتعين كون «من» هنا للتبويض، فهذا الوجه الأول ثابت.

(4) غرضه: الإشكال على كون التبويض بحسب الأجزاء لا الأفراد.

و محصل الإشكال: أن التبويض إن كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء و الأفراد؛ بأن يراد بالشيء ما هو أعم من الكل ذي الأجزاء كالصلاة و الحج و الكلي و ذي الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء، كان الخبر دليلا على المقصود و هو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الآخر.

ص: 450

1- الحج: 30.

2- منتهى الدراية 6: 338.

لاحتمال (1) أن يكون بلحاظ الأفراد.

و لو سلم (2) فلا محيص عن أنه - هاهنا - بهذا اللحاظ (3) يراد، حيث (4) ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي: «أنه خطب رسول الله، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة و يروي سراقه بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم، و الله لو قلت نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

=====

و إن كان بلحاظ الأفراد أو مجملا: لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور على المقصود.

و ضمير «كونه» راجع على «التبويض».

(1) تعليل لقوله: غير واضح. و محصله: أن احتمال كون التبويض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور؛ لما مر من ابتناؤه على كون التبويض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، و مع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبويض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال. و اسم «يكون» ضمير راجع على التبويض.

(2) يعني: و لو سلم ظهور كلمة «من» في التبويض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة، و لكنه بقرينة المورد لا بد هنا من إرادة التبويض بحسب الأفراد، حيث إن هذا الخبر ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله «صلى الله عليه و آله و سلم»، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة إلى آخر ما ذكره في المتن، فلا محيص عن إرادة التبويض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل؛ إذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج في كل عام.

(3) أي: لحاظ الأفراد، و ضمير «أنه» راجع على التبويض، و المشار إليه في «هاهنا» هو الخبر النبوي المذكور الوارد في الحج، و «يراد» خبر «أنه».

(4) تعليل لقوله: «فلا محيص»، و قد مر تقريره بقولنا: «و لكنه بقرينة المورد لا بد هنا من إرادة التبويض بحسب الأفراد.

فمحصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في هذا الخبر: عدم تمامية الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركب الذي تعذر بعض أجزائه.

و المراد من الاستطاعة المذكورة في آخر الخبر هو: الاستطاعة العرفية لا العقلية، ضرورة: أن ترك إطاعة الأمر لعدم الاستطاعة العقلية لا يوجب الكفر كما هو قضية قوله

و من ذلك (1): ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضا (2)، حيث (3) لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها؛ لاحتمال (4) إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (5).

=====

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «و لو تركتم لكفرتم».

فمعناه: «أنه لو قتل: نعم، لوجب عليكم الحج في كل عام و كان ذلك عسرا عليكم، و لو تركتم و لو مع المشقة العرفية لكفرتم».

(1) أي: و من عدم ظهور الخبر الأول في التبويض بحسب الأجزاء ظهر الإشكال في دلالة الخبر الثاني و هو: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

و الإشكال عليه من وجهين:

أحدهما: أن الميسور أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، و المفروض: أن الاستدلال به منوط بإرادة الميسور من الأجزاء، و مع احتمال إرادة غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسورة بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث إن الميسور عام للواجبات و المستحبات، فإن دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات و إخراج المستحبات عنه، و هو مخالف لبنائهم على جريان قاعدة الميسور فيها أيضا، و بين التصرف في ظهور الأمر في الوجوب و حمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذ على وجوب الباقي الميسور و هو المطلوب في المقام، و الظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور؛ كعدم صحته بناء على أظهرية حمل الأمر على مطلق الرجحان و المطلوبة كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات.

(2) يعني: كالأشكال على الخبر الأول، و المراد بالثاني: هو خبر «الميسور لا يسقط بالمعسور».

(3) هذا تقريب الإشكال الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما: أن الميسور يحتمل...» الخ.

(4) تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» و حاصله: أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال على قاعدة الميسور، و الضمير المستتر في «يظهر» راجع على الثاني.

(5) هذا الضمير راجع على «أفراد»، و «من أفراد» متعلق «بالميسور»، و «بالمعسور» متعلق ب «سقوط».

هذا مضافا (1) إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما (2)؛ لعدم (3) اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه (4) لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم؛ إلا (5) أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه (6) عن المعسور؛ بأن

=====

(1) هذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال المتقدم آنفا بقولنا: «ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الأجزاء الميسور...» الخ.

(2) يعني: كما هو المطلوب، فلا يدل الخبر الثاني على وجوب الأجزاء الميسورة؛ لعدم اختصاصه بالواجبات؛ لما عرفت: من عموم «الميسور» لكل من الواجب والمستحب، و ضميرا «دلالة، اختصاصه» راجعان على «الثاني».

(3) تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوما، وقد عرفت تقريره بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم...» الخ.

(4) أي: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لا مجال لتوهم دلالة على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، وهذا من تنمة الإشكال، فالأولى أن يقال: «فلا مجال» لأنه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب. و ضمير «دلالة» راجع على «الثاني»، و ضمير «أنه» راجع على «عدم السقوط».

(5) هذا دفع الإشكال الثاني المذكور بقوله: «مضافا إلى عدم دلالة»، و استدراك عليه.

و محصل الدفع: أن «لا يسقط» إن كان إنشاء لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجة عن مورد قاعدة الميسور، و اختصت القاعدة بالواجب المتعذر بعض أجزائه؛ لكنه ليس كذلك، لظهور «لا يسقط» في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلا من الواجب والمستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا تخرج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور، و هذا ك«إبقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا- تنقض اليقين بالشك» إبقاء المتيقن السابق، سواء كان حكما تكليفيا أم وضعيا أم موضوعا، و ليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

و ثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه، و هو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه ك«لا- ضرر» و نحوه من العناوين الثانوية الرافعة للحكم الأولي، فلزوم البيع مثلا منفي إن كان ضرريا.

(6) أي: سقوط الحكم عن المعسور. و ضميرا «سقوطه، له» راجعان على الميسور، و «من» بيان ل «ما» الموصول، و «بسبب متعلق ب «عدم سقوطه».

يكون (1) قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث (2) إن الظاهر من مثله هو ذلك (3)، كما إن الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا (4) أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون

=====

(1) هذا مبين لكون سقوط الميسور بماله من الحكم، وقد مر أننا تقرّبه بقولنا:

«و محصل الدفع أن لا يسقط...» الخ. فقله: «بحكمه» أي: بما للميسور من الحكم واجبا كان أم مستحبا.

(2) غرضه: الاستشهاد على كون قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه بأن الظاهر من مثل هذا الكلام النافي لموضوع أو المثبت له هو نفي الحكم عن الموضوع أو إثباته له، حيث إن نفي الموضوع أو إثباته شرعا لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك؛ لمنافاة التكوين للتشريع، ومن المعلوم: أن مورد الرفع والوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعا أو نفيه كذلك لا معنى له إلا إثبات حكمه أو نفيه، نظير «لا ضرر»، فإن نفي الضرر الخارجي كذب، فالمراد به: نفي حكمه مطلقا تكليفيا كان أم وضعيا، وهذا التعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه ونفيه بلسان نفي موضوعه شائع متعارف، وضميرا «سقوطه، بحكمه» راجعان على الميسور، وضمير «مثله» راجع على «الثاني» المراد به «الميسور لا يسقط بالمعسور»، والمراد ب «مثله»: كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

(3) أي: عدم سقوطه بحكمه، و حاصله: أن إثبات الموضوع ونفيه في الخطابات الشرعية كناية عن إثبات حكمه شرعا أو نفيه كذلك.

(4) يعني: لا أن قضية الميسور عبارة عن عدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه على عهدة المكلف حتى تختص القاعدة بالواجبات ولا تشمل المستحبات؛ لاختصاص العهدة بالواجبات.

و الحاصل: أن الجمود على ظاهر إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضي أن يكون نفس الميسور ثابتا في الذمة، و حيث إنه لا عهدة في المستحبات فيختص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات.

و لكن أورد عليه: بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعا ونفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه، و عليه: فيدل «الميسور لا- يسقط بالمعسور» على ثبوت حكمه مطلقا وجوبا كان أم مستحبا، فتجري قاعدة الميسور في المستحبات بلا عناية و تكلف، و ضمائر «سقوطه، بنفسه، بقاءه» راجعة على الميسور.

له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه (1)، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر (2)، فافهم (3).

و أما الثالث (4): فبعد تسليم (5) ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لا

=====

(1) و هو جعل «لا يسقط» للوجوب، فإنه حينئذ يختص بالواجبات و لا يشمل المستحبات.

(2) أي: على وجه آخر و هو حمله على الثبوت و مطلق الرجحان و المطلوبة.

(3) لعله إشارة إلى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده لا يوجب خروج المستحبات عن حيّز قاعدة الميسور؛ إذ لا مانع من كون المستحبات في عهدة المكلف كالواجبات، و يدل عليه: مثل ما رواه مرازم، قال: (سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله «عليه السلام»، فقال: أصلحك الله إن عليّ نوافل كثيرة، فكيف أصنع؟ فقال: «اقضها، فقال: إنها أكثر من ذلك قال: اقضها، قلت: لا أحصيها، قال: توخَّ») (1) الحديث.

و عليه: فالمستحب كالواجب يستقر في العهدة، غاية الأمر: عدم وجوب إبراء الذمة عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهده مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل بلوغه، فلا ملازمة بين الحكم الوضعي و التكليفي.

أو إشارة إلى: أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا يشمل الواجب و المندوب بلا تكلف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلا.

(4) و هو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(5) هذا إشارة إلى أحد الإشكالات التي أوردها الشيخ الأنصاري «قدس سره» على الاستدلال بهذا الخبر.

و محصل هذا الإشكال: أن الاستدلال به منوط بإرادة الكل ذي الأجزاء من كلمة «كله» كما هو واضح؛ إذ لو أريد الكل ذو الأفراد كما هو المحتمل كان أجنبيا عن مورد قاعدة الميسور، فإذا أمر بصوم كل يوم من شهر رمضان أو إكرام كل عالم، تعذر صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء، فلا وجه للتمسك بقاعدة الميسور لوجوب صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء؛ لأن الميسور منهما ليس ميسورا لذلك المعسور بعد وضوح كون صوم كل يوم و إكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعا مستقلا

ص: 455

دلالة له (1) إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به - واجبا أو مستحبا - عند (2) تعذر بعض أجزائه؛ لظهور (3) الموصول فيما يعمها، وليس...

=====

للكم بنحو العام الاستغراقي.

والمصنف «قدس سره» - بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعي حتى يشمل المركب و يصح الاستدلال به من هذه الحيشة على قاعدة الميسور، والغض عن احتمال إرادة الكل الأفرادي من لفظ «كله» الأول - يورد على الاستدلال به من جهة أخرى، وهي: أن الموضوع وهو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات، فلا بد حينئذ أن يراد من «لا يترك» معنى عام وهو مطلق الرجحان ليناسب عمومية الموضوع؛ لا تمتناع أخصية المحمول من الموضوع «الحيوان إنسان»، و لئلا- يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذي تعذر بعض أجزائه إن أريد به حرمة الترك، و من المعلوم: أن مطلق الرجحان لا يدل على حرمة ترك الباقي و وجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

لا يقال: إن ظهور «لا يترك» في الوجوب يوجب تخصيص عموم «ما» الموصول بالواجبات، فيختص الخبر بها و لا يعم المستحبات.

فإنه يقال: إن ظهور الموصول في العموم لكونه بالوضع أقوى من ظهور «لا يترك» في الوجوب لكونه بالإطلاق، فيمكن أن يكون ذلك قرينة على حمل «لا يترك» على الكراهة و مطلق المرجوحية.

فالنتيجة: أن الخبر لا يدل على وجوب الإتيان بما عدا المتعذر. و لو سلم عدم أوائية ظهور الموصول في العموم من ظهور «لا يترك» في الوجوب فلا أقل من التساوي، فيصير الخبر مجملا لا يصح الاستدلال به.

(1) أي: للخبر الثالث و هو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(2) متعلق ب «الإتيان»، و ضمير «أجزائه» راجع على «المأمور به».

(3) تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلا على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، و قد تقدم أننا تقرّبه بقولنا: «و هي أن الموضوع و هو ما الموصول عام يشمل الواجبات و المستحبات»، و ضمير «يعمهما» راجع على الواجب و المستحب.

و بالجمله: فالإشكالات التي أشار إليها المصنف أمور:

الأول: ما تعرض له الشيخ «قدس سره» أيضا من: أنه يحتمل أن يكون المراد بالكل هو الأفرادي، و معه لا يمكن الاستدلال به لكونه أجنيا عن الكل ذي الأجزاء الذي هو مورد البحث، و قد أشار إليه و إلى دفعه بقوله: «فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي».

ظهور (1) «لا- يترك» في الوجوب لو سلم (2) موجبا لتخصيصه (3) بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي (4).

و كيف كان؛ فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا (5) و لو قيل (6) بظهوره فيه في غير المقام (7).

=====

الثاني: أن أعمية الموصول من الواجبات والمستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحية، و تمنع عن إرادة حرمة الترك حتى يدل على وجوب الإتيان بباقي المأمور به. وأشار إلى هذا الإشكال بقوله: «لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان».

الثالث: أن ظهور الجملة الخبرية مثل «لا يترك» في الوجوب غير مسلم؛ لذهاب بعض الأعاظم إلى عدم دلالتها على الوجوب. لكن المصنف دفع هذا الإشكال و اعترف بدلالة الجملة الخبرية على الوجوب كما أوضحه في مبحث الأوامر.

(1) قد مر توضيحه بقولنا: «لا يقال: إن ظهور لا يترك في الوجوب...» الخ.

(2) إشارة إلى الإشكال الذي تقدم آنفا بقولنا: «الثالث: أن ظهور الجملة الخبرية مثل لا يترك في الوجوب...» الخ.

(3) أي: الموصول الذي يعم الواجب والمستحب، و هذا إشارة إلى: أن ظهور «لا- يترك» في الوجوب لا- يوجب اختصاص الموصول بالواجب لو لم يكن عموم الموصول قرينته على التصرف في ظهور «لا يترك» بحمله على الكراهة، أو مطلق المرجوحية، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فإنه يقال: إن ظهور الموصول في العموم أقوى من ظهور لا يترك في الوجوب...»، و ضمير «ظهوره» راجع على الموصول.

(4) و هو «لا يترك»؛ لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوة احتمال كونها ناهية.

و على هذا الاحتمال ينتفي موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب لكونها حينئذ جملة إنشائية.

(5) يعني: في «لا يترك» لمعارضة ظهور الموصول في الأعم من الواجب والمستحب له، و الضمير المستتر في «ليس» راجع على «لا يترك».

(6) كلمة «لو» وصلية يعني: و أن قلنا: بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، إلا- إنه لا- نقول به في المقام، للمعارضة المذكورة، و ضمير «بظهوره» راجع على «لا يترك»، و ضمير «فيه» راجع على اللزوم.

(7) أي: في سائر المقامات.



ثم إنه (1) حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا (2)، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا (3)، لصدقه (4) حقيقة عليه مع

=====

(1) «الضمير للشأن وغرضه من هذه العبارة: بيان موارد قاعدة الميسور، وأنها تجري في تعذر كل من الجزء والشرط، ولا تختص بتعذر الجزء كما هو خيرة الشيخ «قدس سره» حيث قال: «وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة - يعني: بها قاعدة الميسور - فالظاهر عدم جريانها» يعني: عند تعذر أحد الشروط، وإن اختار في أثناء كلامه جريان القاعدة في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له كاتحاد الصلاة الفاقدة للطهارة والستر والاستقبال مثلا للواجدة لها.

و كيف كان؛ فالمعتبر في جريان قاعدة الميسور عند المصنف «قدس سره» هو صدق الميسور عرفا على الفاقد، سواء كان المفقود جزءا أو شرطا، حيث إن وزان هذه القاعدة وزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد، وإلا لم يكن إبقاء لذلك الحكم بل كان تشريعا لحكم جديد لموضوع مابين»(1).

(2) الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفا على الباقي في جريان القاعدة فيه هو: عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفا، وعدم سقوطه إلا إذا كان الباقي ميسورا للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفا، والحكم الثابت له فعلا هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء. وعليه: فلا يصدق ميسور الشيء إلا - على ميسور الأجزاء والشرائط، ولا يصدق على ميسور الأفراد الملحوظة بنحو العام الاستغراقي كما مر سابقا، فإن الحجج الميسور في هذه السنة ليس ميسور الحجج في العام الماضي.

(3) يعني: كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء، وهذا تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» أولا من عدم جريان قاعدة الميسور في تعذر الشرط وإن عدل عنه أخيرا، والتزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفا.

(4) تعليل لجريان القاعدة في تعذر الشرط.

و حاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، وهذا هو المنطوق في جريان القاعدة، وضمير «صدقه» راجع على الميسور، وضمير «عليه» إلى الباقي، وضمير «تعذره» إلى الشرط و«حقيقة، عرفا» قيدان ل«صدقه» يعني: أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون بنظر العرف على وجه الحقيقة لا المجاز.

ص: 458

تعذره عرفا، كصدقه (1) عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة (2)، وإن (3) كان فاقدا للشرط مباينا للواجب عقلا.

و لأجل ذلك (4): ربما لا يكون الباقي الفاقدا لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها (5) فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا؛ وإن كان غير مباين للواجد عقلا (6).

نعم (7)؛ ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا...

=====

(1) يعني: كصدق الميسور على الباقي عرفا مع تعذر الجزء، فقوله: «كذلك» يعني:

عرفا.

(2) يعني: بعض الأجزاء، وهو غير المعظم منها كما سيأتي.

(3) كلمة «إن» وصلية و غرضه: أن المناط في صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفا على فاقدا للشرط - وإن لم يصدق عليه عقلا بل كان فاقده بنظره مباينا لواجده - جرت فيه قاعدة الميسور. قوله: «عقلا» قيد لقوله: «مباينا»، فإن فاقدا للشرط مباين عقلا لواجده.

(4) يعني: ولأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفي دون العقلي ربما لا يكون الباقي الفاقدا لمعظم الأجزاء أو للركن منها موردا لقاعدة الميسور؛ لعدم صدق الميسور من الصلاة عرفا على فاقدة الأركان وإن كانت من مراتب الصلاة و ميسورها عقلا.

(5) أي: لقاعدة الميسور، و «موردا» خبر «يكون» و عدم صدق الميسور عرفا على فاقدا للركن مما لم يتعرض له الشيخ «قدس سره»؛ وإن كان الحق ما أفاده المصنف «قدس سره»، و ضمير «لركنها» راجع على الأجزاء.

(6) بأن كان الفاقدا بعض مراتب الواجد، فيكون الفاقدا ميسورا عقلا لا عرفا لخفاء كيفية دخل المفقود في المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون الفاقدا ميسورا عرفيا، فيفترق الميسور العقلي عن العرفي حينئذ.

(7) هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي.

و غرضه: أن هذا الملاك مطرد في جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفي عن حيز هذه القاعدة و عدم جريانها فيه مع كونه ميسورا عرفيا، أو قام الدليل على جريان القاعدة فيما ليس بميسور عرفا.

و بالجملة: الضابط المزبور و هو اعتبار كون الميسور عرفيا متبع إلا مع قيام الدليل شرعا

بتخطئة (1) للعرف، وأن (2) عدم العد - كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال (3) بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال (4)؛ وإلا (5) على إلحاق غير الميسور العرفي بالميسور العرفي في جريان قاعدة الميسور فيه كصلاة العرقى مثلا، فإنها ليست بنظر العرف ميسور الصلاة؛ لكن دل الدليل على أنها ميسورها إما تخطئة للعرف، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر بجمع مصلحة الواجد أو معظمها؛ إذ مع اطلاعه على ذلك لعدده كالشرع ميسورا، وإما تشريكا للميسور و توسعة له في الحكم مع عدم كونه ميسورا حقيقة.

=====

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفي عن حيز قاعدته، إما تخصيصا لعموم القاعدة على حذو تخصيص سائر القواعد العامة، وإما تخطئة للعرف في عددهم الفاقد ميسورا؛ لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، كأمر الشارع بالتيمم لمن لا يتمكن عن غسل عضو من أعضاء الوضوء، فإن صدق ميسور الوضوء عرفا على غسل سائر الأعضاء وإن كان مسلما؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأمر بالتيمم الذي هو بدل الوضوء.

وبالجملة: فنظر العرف في تمييز الميسور متبع ما لم يقد دليل شرعا على الإدراج أو الإخراج.

ومع الشك في صدق الميسور عرفا على الفاقد وعدم دليل خاص على حكمه إلحاقا أو إخراجا لا يرجع إلى قاعدة الميسور؛ لكونه تشبها بالدليل لإحراز موضوعه؛ بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته؛ وإلا فالبراءة العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ، وقد عرفت هناك: أن الحق وجوب الباقي و جريان البراءتين في نفس المتعذر جزءا أو شرطا. «منتهى الدراية، ج 6، ص 357».

(1) أي: بتخطئة الشرع للعرف، و ضمير «به» راجع على الميسور عرفا.

(4) أي: في غير حال التعذر و هو متعلق ب «قام»، و «بمعظمه» عطف على «بتمام»، و المراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو: الملاك الداعي إلى تشريع الأمر بالكل، و ضمير «بمعظمه» راجع على «ما» الموصول المراد به الملاك.

(2) عطف على «تخطئة» و مفسر له.

(3) أي: حال التعذر، و «من» مفسر ل «ما» الموصول و ضمير «قيامه» راجع على الفاقد.

(5) أي: وإن اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحة الواجد أو معظمها لعدّ الفاقد

عد أنه ميسوره، كما (1) ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك، أي:

للتخطئة، وأنه (2) لا يقوم بشيء من ذلك (3).

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق، كان المرجح هو الإطلاق (4)، ويستكشف منه (5): أن الباقي قائم بما يكون المأمور به (6) قائما بتمامه،...

=====

ميسورا للواجد، وضمير «أنه» راجع على الفاقد، وضمير «ميسوره» راجع على الواجد.

(1) هذا معادل لقوله: «ربما يلحق به شرعا» يعني: كما ربما يلحق شرعا غير الميسور العرفي بالعرفي، كذلك يخرج الميسور العرفي عن حيّز قاعدة الميسور لتخطئة الشرع للعرف في عدّ الفاقد هنا ميسورا، وذلك لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذ ميسورا له.

والحاصل: أن الميزان في تشخيص الميسور هو العرف إلا- أن يسقطه الشارع بأن يخطئه في تشخيصه نفيًا أو إثباتًا، فيخرجه عن الميسور الذي يكون من صغريات قاعدة الميسور، أو يلحقه بصغريات مع عدم كونه ميسورا عرفيا، فإن المعول عليه حينئذ هو هذا الدليل لا العرف.

ومع شك العرف في صدق الميسور على الفاقد وعدم قيام دليل على حكمه يرجع إلى ما تقدم قبيل هذا من قولنا: «بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته...» الخ.

(2) عطف على «تخطئة» و مفسر لها، وضميره راجع على «ميسور».

(3) أي: الملاك الداعي إلى التشريع؛ بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف بخطئه في عدّ الفاقد ميسورا.

(4) أي: إطلاق دليل قاعدة الميسور؛ لما مر من: أن المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجة ما لم يتصرف الشارع فيه نفيًا أو إثباتًا على التفصيل المتقدم.

نعم؛ مع شك العرف في تشخيص الميسور لا يرجع إلى القاعدة؛ بل يرجع إلى استصحاب وجوب الباقي أو غيره على ما تقدم.

(5) أي: يستكشف من الإطلاق أن الباقي وهو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدار يوجب إيجاب الباقي في الواجب و استحبابه في المستحب؛ لكن هذا الاستكشاف مبني على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسورا. و أما بناء على لحاظ نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

(6) أي: الواجد، و «قائما» خبر «يكون» و ضمير «بتمامه» راجع على «ما» الموصول

أو (1) بمقدار يوجب إيجابه في الواجب و استحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما (2) فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصا في الأول (3)، و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع (4) في الثاني (5)، فافهم (6).

=====

المراد به الملاك.

(1) عطف على «بما» يعني: و يستكشف من الإطلاق: «أن الباقي قائم بمقدار من الملاك يوجب إيجاب الباقي...» الخ.

(2) أي: الإخراج و الإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

(3) و هو الإخراج عن الميسور العرفي كصلاة فاقد الطهورين على المشهور، حيث إنها مما يعد ميسورا لصلاة واجد الطهورين؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي و أخرجه منه إما تخطئة للعرف في تمييز الميسور، و إما تخصيصا لعموم قاعدة الميسور.

و إن شئت فقل: إن الإخراج إما موضوعي إن كان تخطئة، و إما حكمي إن كان تخصيصا.

(4) كالتنزيلات الشرعية، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في الحكم مع عدم تصرف في الموضوع.

(5) و هو الإلحاق، و الأولى إضافة التخطئة إلى التشريك كما ذكرها في قوله: «نعم؛ ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئته للعرف»، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع، أو تخطئة للعرف بالإدراج في الموضوع في الثاني».

(6) لعله إشارة إلى: أن المعيار في صدق الميسور على الباقي إن كان هو قيامه بتمام الغرض القائم بالمأمور به الواحد أو بمقدار يوجب التشريع، كان ذلك مستقلا لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية، ضرورة: أن العرف لا يطلع غالبا أو دائما على الملاكات حتى يقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذ: إناطة العمل بقاعدة الميسور بعمل الأصحاب في كل مورد بالخصوص؛ إذ المفروض: عدم قدرة العرف على معرفة الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسورا و موردا للقاعدة. و لعل هذا صار منشأ لذهاب المشهور إلى عدم العلم بها إلا مع إحراز عملهم بها، و إلا فمع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه للتوقف في العمل بها و إناطته بعمل المشهور.

أو إشارة إلى: أن تصرف الشارع بالإدراج أو الإخراج ليس تخطئته للعرف في

الموضوع؛ بل هو إما تشريك وإما تخصيص، وكلاهما تصرف في الحكم. وعليه:

فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متبعا إلا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليل عليهما يكون الميسور العرفي مجرى لقاعدة الميسور، من دون توقف جريانها فيه على عمل الأصحاب؛ إذ الملحوظ هو الميسور بالنظر إلى أجزاء المأمور به، لا إلى ملاكه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسورا ملاكيا عند الأئمة «عليهم الصلاة والسلام».

وكيف كان؛ فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في المرتبة النازلة من كل جزء من أجزاء المركب مع تعذر المرتبة العالية؛ كعدم الإشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الأجزاء مع تيسر بعضها الآخر.

أو إشارة إلى: أن الدليل الشرعي إذا قام على الإخراج أو الإدراج فهو من باب التخصيص في الحكم أو التشريك فيه لا من باب التخطئة في الموضوع؛ إذ لا وجه لتخطئة العرف في عدوم الفاقد ميسورا أو غير ميسور، فإن ملاك الصدق و عدمه أمر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجدا لمعظم الأجزاء مثلا أو غير واجد له، فإن كان واجدا فهو ميسور وإلا فهو مبين.

نعم؛ للشارع أن يخرج تخصيصا أو يلحق تشريكا من جهة اطلاعه على عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسورا عرفا، أو بقيامه بتمام ما قام به الواجد أو بمعظمه مع عدم كونه ميسورا عرفا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام وهو يتوقف على مقدمة وهي صور المسألة:

1 - أن يكون لكل من دليلي المركب و الجزء إطلاق.

2 - أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق.

3 - عكس هذه الصورة.

4 - أن لا يكون لأحدهما إطلاق

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد البحث هي الصورة الرابعة، حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءا و الشرط شرطا مطلقا حتى حال العجز كي يسقط بتعذره أمر

سائر الأجزاء، أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل.

و المرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية، فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء أو الشرط بلا بيان.

2- والإشكال على البراءة العقلية بجريان البراءة الشرعية، حيث يكون مقتضى حديث الرفع ونحوه نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، ولازم ذلك: وجوب الباقي وعدم تقيده بالمتعذر.

مدفوع؛ بعدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر؛ إذ لازم جريانها هو وجوب الباقي، وهو ينافي حصول الامتنان المعبر في البراءة الشرعية؛ إذ الامتنان إنما هو في نفي التكليف لا في إثباته.

3- وفي المسألة قولان؛ قول: بعدم وجوب الباقي بالبراءة العقلية وهو مختار المصنف «قدس سره»، وقول: بوجوب الباقي.

وقد استدل عليه بوجوه:

منها: الاستصحاب وتقريبه بوجهين:

أحدهما: أن يستصحب الوجوب الجامع بين الغيري والنفسي بأن يقال: إن الصلاة كانت واجبة مع السورة والاستقبال والستر مثلاً، و يشك في حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيري وهذا قسم ثالث من أقسام استصحاب الكلي.

و ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل بدعوى: بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، وجعل التعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته فيقال: هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا الآن كما كان. هذا تمام الكلام في وجوب الباقي بالاستصحاب.

و الإشكال عليه أنه بالتقريب الأول كان قسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي وهو ليس بحجة كما يأتي في باب الاستصحاب، وأما صحة الاستصحاب بالتقريب الثاني فمنوطة بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب، فعلى المسامحة العرفية يجري الاستصحاب وإلا فلا.

4- وجوب الباقي بقاعدة الميسور المستفادة من الأخبار، وهي النبوي والعلويان؛

الأول: قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

الثاني: قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالث: قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

وأما دلالة هذه الروايات على المطلوب فواضحة؛ لأن المستفاد منها هو: عدم سقوط التكليف بتعذر بعض الأجزاء والشرائط؛ بل يجب على المكلف الإتيان بما يتمكن منه؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يتمكن المكلف من إتيان كله لا يجوز له ترك الكل؛ بل عليه الإتيان بما يتمكن منه. وكذلك النبوي ظاهر في وجوب إتيان ما يتمكن منه المكلف من بعض الأجزاء بعد عدم التمكن من الجميع؛ لأن كلمة «من» في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «فأتوا منه» تبعية.

5 - الجواب عن الاستدلال بهذه الأخبار: بأنه لا يصح الاستدلال بها على ما هو المطلوب في المقام، وأما عدم صحة الاستدلال بالنبوي: فلأن الاستدلال به مبني على أن تكون كلمة «من» تبعية، بحسب الأجزاء، وليس الأمر كذلك؛ بل إنها تبعية بحسب الأفراد كما هو مورد.

وكذلك المراد بالميسور - في العلوي - يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا الأجزاء، فلا يصح الاستدلال به لكونه مجملاً وخارجاً عن محل الكلام على أحد الاحتمالين.

وأما الرواية الثالثة: فيرد على الاستدلال بها:

أولاً: أن كلمة «كل» مجملة لدورانها بين العموم بحسب الأفراد والأجزاء.

ثانياً: إجمال قوله «عليه السلام»: «لا يترك» ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإرادة الأعم من الوجوب والندب، فلا يصح الاستدلال بها؛ لأنه بناء على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي، فالنتيجة هي: عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان البراءة العقلية عن وجوب الباقي؛ لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

2 - عدم صحة الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الباقي.

3 - عدم تمامية الاستدلال «بقاعدة الميسور» على وجوب الباقي.



تذنب (1): لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية و بين مانعيته أو

=====

## في دوران الأمر بين الجزئية والشرطية و بين المانعية و القاطعية

(1) الغرض من عقدة: بيان حكم شيء دار أمره بين الجزئية و المانعية و القاطعية، أو بين الشرطية و المانعية و القاطعية، و لا بد قبل التعرض لحكمه من بيان صورته و هي أربعة:

الأولى: دوران شيء بين جزئيته و مانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام؛ لاحتمال كل من جزئيتها و مانعيته، و كالسورة الثانية لاحتمال جزئيتها و مانعيته، و كونها مبطللة للصلاة بناء على مبطلية القران بين السورتين.

الثانية: دورانه بين جزئيته و قاطعيته، كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطللة للصلاة، و إن وقعت بين الأجزاء، لا- في الأجزاء، و هذا هو الفارق بين القاطع و بين المانع الذي تختص مبطليته بما إذا وقع في نفس الأجزاء، و يعبر عن بعض الموانع بالقاطع؛ لكونه قاطعا للهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة على ما قيل.

و هناك فرق آخر بين المانع و القاطع و هو: أن الأول يمنع عن تأثير المقتضي فيقابل الشرط الذي يكمل اقتضاء المقتضي، و يوجب إتمام تأثيره، و أما الثاني: فهو ما يتخلل بين الأجزاء و يقطع المقتضي، فهو يمنع عن وجود المقتضي، بينما الأول يمنع عن تأثيره بعد وجوده.

الثالثة: دورانه بين الشرطية و المانعية؛ كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بوجوبه أي: شرطية، و القول بمبطليته أي: مانعيته.

الرابعة: دورانه بين الشرطية و القاطعية؛ كجواب السلام في أثناء الصلاة إذا شك في أنه شرط أو قاطع.

إذا عرفت صور الدوران، فاعلم: أن المصنف «قدس سره» بنى على جريان حكم المتباينين فيها، حيث إنه لا جامع بين المشروط بشيء و المشروط بشرط لا- فلا- يمكن الإتيان بهما معا، مثلا: إذا كان الجهر بالقراءة واجبا كانت الأجزاء مشروطة بوجوده، و إذا كان الإخفات واجبا و الإجهار مبطلا كانت الأجزاء مشروطة بعدم الجهر، و لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعة المأمور بها في واقعة واحدة إلا بأحدهما، و يمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما في واقعيتين. و هذا هو ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره»، بتقريب: أنه على تقدير جزئيته أو شرطية يجب الإتيان به،

قاطعيته لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين (1)؛ لإمكان الاحتياط (2) بإتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء (3) مرة، وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى (4).

=====

وعلى فرض المانعية أو القاطعية يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، وهذا هو الدوران بين المحذورين.

(1) هذا إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» من اندراج المقام في الدوران بين المحذورين؛ لإجرائه البراءة فيما إذا دار أمره بين الجزئية و المانعية، أو الشرطية و القاطعية، بناء على عدم حرمة المخالفة القطعية غير العملية كما في دوران الأمر بين المحذورين على ما صرح هو «قدس سره» بذلك في العلم الإجمالي من مباحث القطع، و المخالفة الالتزامية المترتبة على الأصل الجاري في الطرفين لا محذور فيها؛ لعدم وجوبها عنده، فلا محالة يكون الحكم في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك.

(2) هذا دفع توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين.

(4) نعم؛ لو لم يتمكن من الإتيان مرتين، كما لو كان الوقت ضيقاً - مثلاً - كان من دوران الأمر بين المحذورين، ويكون المرجع التخيير.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتخلص البحث في أمور:

1 - بيان صور المسألة:

1 - دوران شيء بين جزئيه و مانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام.

2 - دورانه بين جزئيه و قاطعيته كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطله للصلاة.

3 - دورانه بين الشرطية و المانعية كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة.

4 - دورانه بين الشرطية و القاطعية كجواب السلام في أثناء الصلاة لا يعلم أنه شرط أم قاطع.

2 - المصنف بنى على جريان حكم المتباينين في المقام، حيث إنه لا جامع بين المشروط بشيء و المشروط بشرط لا؛ إذ لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بهما معا، ويمكن الاحتياط بإتيان الطبيعة المأمور بها مع كليهما.

هذا ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من دوران الأمر بين المحذورين كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره»، بتقريب: أنه على تقدير جزئية الشيء أو شرطيته يجب الإتيان به و على فرض مانعيته أو قاطعيته يحرم الإتيان به، و هذا معنى الدوران بين المحذورين.

3 - قد أجاب المصنف عن قول الشيخ: بأن ضابط الدوران بين المحذورين هو احتمال الموافقة و المخالفة في كل من الفعل و الترك، و عدم إمكان الموافقة القطعية، و هذا الضابط لا ينطبق على المقام لإمكان الموافقة القطعية بتكرار العمل؛ بأن يؤتى بالصلاة تارة مع الجهر بالقراءة و أخرى بدونه.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

إن حكم المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين. فيجب الاحتياط فيه كما يجب في دوران الأمر بين المتباينين.

ص: 468

في الكشف و الحكومة 5

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة 11

التفصيل في إهمال النتيجة و تعيينها على الكشف 14

طرق تعميم النتيجة على الكشف 25

الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة 31

خلاصة البحث مع رأي المصنف 34

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة 41

محذور النهي عن العمل بالقياس إذا كان مطابقا للواقع 47

قياس حجية الظن في حال الانسداد بحجية العلم في حال الانفتاح 50

خلاصة البحث مع رأي المصنف 58

في الظن المانع و الممنوع 63

خلاصة البحث مع رأي المصنف 68

الظن بألفاظ الآية أو الرواية 69

تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية 73

خلاصة البحث مع رأي المصنف 76

الظن بالاشتغال و الامثال 79

الظن في الأمور الاعتقادية 83

الاستدلال على كفاية الظن في أصول الدين 91

أقسام الجاهل القاصر من حيث المعذورية و عدمها 95

خلاصة البحث مع رأي المصنف 97

جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتبر 99

ص: 469

- الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس 109
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 112
- المقصد السابع: في الأصول العملية 115
- في أصالة البراءة 123
- الاستدلال بالكتاب على البراءة 124
- الإشكال على الاستدلال بالآية على البراءة 126
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 128
- الاستدلال بالسنة على البراءة 130
- تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة 132
- توضيح اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري 138
- توضيح ما هو المرفوع بحديث الرفع 142
- توضيح بعض العناوين المذكورة في حديث الرفع 146
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 148
- الاستدلال بحديث الحجب على البراءة 150
- الإشكال على أن الاستدلال بحديث الحجب 152
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 153
- الاستدلال بحديث السعة على البراءة 156
- توضيح الجواب عن الاستدلال بحديث السعة 159
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 161
- الاستدلال بحديث «كل شيء مطلق» على البراءة 162
- توضيح بعض عبارات المتن 167

169 خلاصة البحث مع رأي المصنف

171 الاستدلال بالإجماع على البراءة

173 الاستدلال بالعقل على البراءة

175 توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل على البراءة

182 خلاصة البحث مع رأي المصنف

ص: 470

- في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط 184
- الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط 186
- توضيح إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري 191
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 201
- في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط 206
- توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل 209
- توضيح بعض عبارات المتن 213
- الاستدلال بحكم العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية على وجوب الاحتياط 217
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 223
- تنبيهات البراءة 226
- التنبيه الأول من تنبيهات البراءة هو اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي 226
- بيان أقسام الشبهة الموضوعية مع أحكامها 228
- إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري في تفسير الميتة 235
- التنبيه الرابع: في التبعض في الاحتياط المخل بالنظام 283
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 241
- التنبيه الثاني: في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر 244
- توضيح الإشكال على الاحتياط في العبادة و المناقشة فيه 245
- توضيح إشكال المصنف على جواب الشيخ الأنصاري على إشكال الاحتياط في العبادة 251
- ما هو مختار المصنف في الجواب عن إشكال الاحتياط في العبادة 256
- تصحيح الاحتياط في العبادة بأخبار من بلغ 260
- بيان مفاد أخبار من بلغ 262



خلاصة البحث مع رأي المصنف 269

التنبيه الثالث: في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية 275

خلاصة البحث مع رأي المصنف 281

ص: 471

- 287 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 289 فصل: في دوران الأمر بين المحذورين أو أصالة التخيير
- 291 توضيح بعض عبارات المتن
- 295 توضيح التوهم مع المقدمة مع الجواب عنه
- 299 توضيح بعض عبارات المتن
- 304 اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري
- 310 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 315 في أصالة الأشغال
- 318 الأقوال المعروفة في المسألة
- 326 بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها
- 329 اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري
- 332 في منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات
- 334 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 337 في تنبيهات الاشتغال
- 337 التنبيه الأول: مانعية الاضطرار عن تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي
- 338 الخلاف بين الشيخ و المصنف
- 340 توضيح بعض عبارات المتن
- 343 دفع الإشكال مع المقدمة
- 345 خلاصة البحث مع رأي المصنف
- 346 التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- 349 توضيح بعض عبارات المتن

353 خلاصة البحث مع رأي المصنف

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة 355

في الأقوال في تعريف الشبهة غير المحصورة 359

360 خلاصة البحث مع رأي المصنف

التنبيه الرابع: في حكم الملاقي في بعض أطراف العلم الإجمالي 362

ص: 472

توضيح بعض عبارات المتن 365

خلاصة البحث مع رأي المصنف 374

المقام الثاني: في دوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين 376

توضيح بعض عبارات المتن 379

دعوى انحلال العلم الإجمالي مخالفة للغرض 382

الخلاف بين العدلية و الأشاعرة في كون الحكام تابعة للمصالح و المفسد 386

إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري 392

الوجه الثالث و الرابع من وجوه الإشكال على الشيخ الأنصاري 397

في عدم وجوب الاحتياط شرعا 400

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي 403

خلاصة البحث مع رأي المصنف 406

في حكم الأجزاء التحليلية 411

في تنبيهات الأقل و الأكثر: الأول: الشك في الشرطية و الخصوصية 415

خلاصة البحث مع رأي المصنف 419

الثاني: حكم ناسي الجزئية 421

جواب المصنف على إشكال الشيخ بوجهين 425

خلاصة البحث مع رأي المصنف 428

الثالث: في زيادة الجزء عمدا أو سهوا 430

يقول المصنف بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية و السهوية 435

خلاصة البحث مع رأي المصنف 438

الرابع: في تعذر الجزء أو الشرط 441

توضيح الإشكال على الاستدلال بقوله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» على قاعدة الميسور 450

المناقشة في رواية «ما لا يدرك كله لا يترك كله» 456

خلاصة البحث مع رأي المصنف 463

ص: 473

في دوران الأمر بين الجزئية والشرطية وبين المانعية والقاطعية 466

ص: 474

## المجلد 6

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2







اشارة

خاتمة: في شرائط الأصول (1)

أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلا؛ بل يحسن على كل حال؛...

=====

شرائط الأصول العملية

اما الاحتياط

اشارة

(1) وهي: الاحتياط والبراءة بقسميها وأصالة التخيير.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: أن المصنف لم يتعرض في الخاتمة إلا ما يعتبر في الاحتياط والبراءة، مع إن الأصول العملية هي أربعة، وقد أهمل المصنف ما يعتبر في التخيير والاستصحاب. ولعل الوجه في ذلك هو: أن التخيير متحد مع البراءة حكما، فيعرف ما يعتبر فيه مما يعتبر فيها.

وأما الاستصحاب: فلأن البحث عنه و عما يعتبر فيه يأتي في باب الاستصحاب.

وثانيهما: إن شرائط الأصول على قسمين:

قسم منها شرط لأصل الجريان، وقسم آخر شرط للعمل بها.

والأول كالفحص عن الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية، فلا تجري قبل الفحص؛ إذ موضوعها هو عدم البيان لا يتحقق بدون الفحص عنها.

والثاني كالفحص عن الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى البراءة الشرعية؛ لأن موضوعها هو الشك ثابت قبل الفحص، فليس شرطا لجريانها؛ لأنها تجري قبله ولكن العمل بها يتوقف على الفحص، فالفحص شرط للعمل بالبراءة الشرعية لا لأصل جريانها.

أصل الاحتياط و شروط جريانه

لا شك في حسن الاحتياط لكونه مجاهدة في طريق درك الحق والعمل به، والعقل حاكم بحسنه، ولا يشترط شيء سوى أمرين:

الأول: عدم كونه مستلزماً لاختلال النظام فإن حفظه واجب.

الثاني: عدم مخالفته لاحتياط آخر.

ولذا قال المصنف: «فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً؛ بل يحسن على كل حال».

ص: 5

إلا (1) إذا كان موجبا لاختلال النظام.

و لا تفاوت فيه (2) بين المعاملات و العبادات مطلقا، ولو (3) كان موجبا للتكرار فيها.

=====

أي: سواء أقامت حجة غير علمية على خلافه أم لا، و سواء كان احتمال الحكم الواقعي قويا أم ضعيفا، و سواء كان قبل الفحص أم بعده؛ و سواء كان الاحتياط حقيقيا أم إضافيا كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال في المسائل الفرعية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا استثناء عن حسن الاحتياط.

و غرضه: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء إلا عدم كونه موجبا لاختلال النظام، فالاحتياط الذي ينجر إلى ذلك لا حسن فيه.

و ظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شيء في حسنه حتى عدم اختلال النظام.

و كيف كان؛ فقوله: «إلا إذا» ظاهر في كون الاختلال رافعا لحسن الاحتياط لا لنفس الاحتياط المحرز للواقع، لظهور السلب في القضايا السالبة في رجوعه إلى المحمول لا الموضوع، فالاحتياط المخل بالنظام محرز للواقع، لكنه ليس بحسن لإخلاله بالنظام.

و إن كان المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع بأن يقال: إن حقيقة الاحتياط هي إحراز الواقع عملا مع عدم مزاحمة جهة مقبحة له عقلا، و مع وجود المزاحم ينتفي موضوع الاحتياط، فتكون السالبة بانتفاء الموضوع.

لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا؛ لأن حقيقة الاحتياط هي الإحاطة بالواقع و حسنه أو قبحه أحيانا لعارض خارج عن هويته، و ظهور قوله: «إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام» في هذا الاحتمال و رجوع السلب إلى المحمول مما لا مجال لإنكاره؛ لأن معناه:

إلا إذا كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام، فالاختلال الرفع لحسنه مترتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته، فإن الحسن و القبح من المحمولات المترتبة على وجود شيء.

(2) أي: حسن الاحتياط، و هذا إشارة إلى الخلاف في حسنه في العبادات كما نسب إلى جمع من الفقهاء تبعاً للمتكلمين، بزعم: أن الاحتياط فيها محل بقصد الوجه المعبر في العبادة، و على هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد مع التمكن منهما.

(3) كلمة «لو» وصلية، و بيان لوجه الإطلاق، و إشارة إلى خلاف آخر و هو: أن الاحتياط بحسن إن لم يكن مستلزما لتكرار العبادة، و إلا فلا حسن فيها؛ لما سيشير إليه، و تقدم أيضا في مباحث القطع.

و توهم (1): كون التكرار عبثا و لعبا بأمر المولى و هو ينافي قصد الامتثال المعترف في العبادة فاسد (1)؛ لوضوح: أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي (3)، مع أنه لو وقد نسب إنكار حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة إلى صاحب الحدائق، و ضمير «فيها» راجع على العبادات.

=====

(1) هذا أحد الوجوه التي نوقش بها في حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة، و محصله: أن التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلائي، و لعب بأمر المولى، و هو ينافي قصد القربة أي: امتثال أمره المعترف في العبادة.

و عليه: فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العبادة من قصد القربة، و هذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط في العبادات، و ضمير «هو» راجع على التكرار.

(2) خبر «و توهم» و دفع له بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح»، «و حاصله: أن التكرار ليس لازما مساويا للعبثية المنافية لقصد الامتثال؛ لإمكان نشوئه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجبا لتعوده على العبادة أو دافعا لضرر عدو عن نفسه إذا استحيا العدو من الإضرار به ما دام مصليا، أو كان الفحص و السؤال للذل و المهانة، أو غير ذلك من الأغراض العقلانية الموجبة لتكرار العبادة المخرجة له عن العبثية المنافية لقصد الامتثال المعترف في العبادة» (1).

و بالجملة: فالعبثية لا تصلح لأن تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة؛ لكونها أخص من المدعى كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لو لم يكن». و محصله: أن مناط القربة المعتبرة في العبادة هو إتيان الفعل بداعي أمر المولى؛ بحيث لا يكون له داع سواه، فلو أتى بهذا الداعي فقد أدى وظيفته و إن لم يكن التكرار ناشئا من غرض عقلائي و كان لعبا في كيفية الامتثال؛ لكنه لا ينافي قصد الإطاعة، حيث إن حقيقتها كما عرفت هي الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولى، و تحركه عن تحريكه، و المفروض تحققها.

(3) يمكن أن يريد منكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثية هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، و أن الاحتياط ليس امتثالا عقلا، و الغرض العقلائي من التكرار لا يسوغه و لا يدرجه تحت عنوان الإطاعة أصلا. و عليه:

فلا يندفع الإشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار كما يقول به من يلتزم بترتب مراتب الإطاعة و طوليتها كما لا يخفى.

ص: 7

لم يكن بهذا الداعي (1)، و كان (2) أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواء لما ينافي قصد الامتثال وإن كان لاعبا في كيفية امتثاله فافهم.

=====

(1) أي: داع صحيح عقلائي، و ضمير «أنه» راجع على التكرار أو للشأن.

لا يخفى: أن الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم هذا الجواب على الأول؛ بأن يقال:

«فاسد أولا: بعدم منافاة التكرار لقصد الامتثال، و ثانيا: بإمكان نشوء التكرار من غرض عقلائي على تقدير منافاته له».

(2) أي: و لكن «كان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا- داع سواء»؛ بأن كان داعيه إلى الصلاة أمر الشارع و لكن داعيه إلى التكرار مجرد العبث، كما لو كان داعي المأمور في إتيانه بالكتاب أمر المولى - فيما لو أمر بإحضار كتاب الشرائع مثلا - لكنه أتى بعشرة كتب فيما بينها كتاب الشرائع، فإنه يكون ممثلا و إن كان لاعبا في طريق الامتثال، فإنه لو كان قصده من أصل العمل أمر المولى «لما ينافي» التكرار «قصد الامتثال و إن كان لاعبا في كيفية امتثاله»، فإن أصل الامتثال شيء و طريق الامتثال شيء آخر، فالزمان المعين كأول الظهر، و المكان المعني؛ ككون الإتيان في المسجد، و الكيفية المعينة ككونها بجماعة أو في لباس خاص أو نحو ذلك كلها من طرائق الامتثال، و ليست من أصل الامتثال، و كذلك المرة و التكرار فما طريقان للامتثال و ليسا نفس الامتثال، و ضميرا «مولاه، له» راجعان على المكلف المفهوم من الكلام، و ضمير «إتيانه» راجع على الفعل المستفاد من العبارة.

و قوله: «لما ينافي» جواب «لو» يعني: لو كان أصل الإتيان بداعي أمر المولى لم يكن التكرار غير الناشئ عن غرض عقلائي منافيا بقصد الامتثال و قادحا في حسن الاحتياط المستلزم للتكرار؛ إذ اللعب إنما هو في كيفية الإطاعة لا- في نفسها؛ إذ المفروض: كون الإتيان بالمحتملات ناشئا من أمر المولى.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى صحة هذا الجواب، فإنه لا يلزم اللعب في كيفية الامتثال أيضا، حيث إن كل عمل ناشئ عن داعي الأمر المحتمل، و من المعلوم: أن انبعاث العمل عن الأمر المحتمل انقياد و هو حسن عقلا، فكيف ينطبق عليه عنوان اللعب الذي هو داع شيطاني و هو مضاد لعنوان الانقياد الذي هو داع رحماني؟

و منه يظهر: عدم اللعب في الجمع بين المحتملات أيضا، بدهاة: أن الجمع أيضا يكون ناشئا عن داع إلهي، و هو إطاعة أمره.

و لعل قوله: «فافهم»: إشارة إلى الإشكال في أصل حسن الاحتياط، فإن العرف لا

بل يحسن (1) أيضا فيما قامت الحجة (2) على البراءة عن التكليف؛ لئلا- (3) يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة و فوت المصلحة.

=====

يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط - مطلقا -

ألا ترى أن المولى لو أمر بدق مسمار في الحائط فدق العبد في كل مكان من الحائط مسمارا؛ كان له حق العقاب؟ لا من جهة كونه تصرفا غير جائز، لغرض: كون الحائط و المسمار مباحين؛ بل من جهة أنه لعب و عبث، و كذلك لو أمر بالذهاب إلى دار زيد فذهب إلى عشر دور احتياطا مع التمكن من تحصيل الواقع بلا تكلف و حرج و هكذا.

ولعل السرّ: أن الامتثال عبارة عن إطاعة المولى في أوامره بقدره، فكما أن النقصان خلاف الأمر كذلك الزيادة، فلو أمر ولده بالإتيان بإناء فلم يعرف الولد الإناء المراد و لم يسأل مع إمكانه، ثم أتى بكل إناء في البيت، كان للأب عقابه عرفا لعمله.

أو إشارة إلى منع التكرار في العبادة، و أنه لعب في ذات العبادة لا في كيفية الامتثال؛ إذ فرق بين الزمان و المكان مما هو خارج عن حقيقة العبادة، و بين التعدد مما هو نفس العبادة.

(1) عطف على «بل يحسن على كل حال»، يعني: كما أن الاحتياط يحسن في موارد عدم قيام الحجة على نفي التكليف كالشبهات البدوية الوجودية أو التحريمية الناشئة عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، كنهوض أمانة معتبرة على جواز شرب التتن، أو عدم وجوب السورة في الصلاة مع العلم بعدم مانعيتها.

(2) أي: الحجة غير العلمية، بقرينة قوله «قدس سره»: «فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته»، فإن فرض الثبوت و احتمالته إنما يكون في الحجة غير العلمية. مضافا إلى:

أنه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع.

وبالجملة: المقصود حسن الاحتياط في موارد قيام الأمانة غير العلمية على عدم التكليف.

(3) تعليل لحسن الاحتياط في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، و حاصله: أن موضوع الاحتياط - و هو احتمال ثبوت الحكم واقعا مع قيام الحجة غير العلمية على عدم التكليف - موجود لاحتمال خطئها كاحتمال وجود الحكم مع خلوّ الواقعة عن الدليل على حكمها نفيا و إثباتا؛ إذ ملاك حسنه عقلا و هو الانقياد في كلتا صورتين حاصل، بداهة: احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحجة على عدمه، فلا مانع من الاحتياط بقراءة



و أما البراءة العقلية (1): فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر

=====

## اما البراءة العقلية

### اشارة

السورة مثلا في الصلاة مع قيام الدليل غير العلمي على عدم جزئيتها لها، و ترك شرب التتن مع نهوض أمانة معتبرة على عدم حرمة.

و الحاصل: أنه يحسن الاحتياط لئلا يقع في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي على فرض ثبوته.

و قوله: «و فوت المصلحة» عطف على المفسدة، و «من» بيان ل «ما»، و ضميرا «مخالفته، ثبوته» راجعان على «التكليف»، يعني: لئلا يقع المكلف في المفسدة التي تكون في مخالفة التكليف على تقدير ثبوته هذا.

و لكن الشيخ «قدس سره» علل حسن الاحتياط مع قيام الحجة على عدم التكليف بقوله: «لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر: عدم وجوب الاحتياط»، و لعل هذا أولى من تعليل المصنف له بقوله: «لئلا يقع»؛ لأن الاحتياط من طرق إطاعة أحكام الشارع، و أدلة حسنه ناظرة إلى كونه حافظا للأحكام و إن كان حافظا لملاكاتهما أيضا؛ لكن المطلوب أولا من الاحتياط هو الأول، حيث إن اللازم علينا مراعاة الأحكام دون ملاكاتهما، مع أن كفاية قصد جلب المصلحة أو دفع المفسدة في تحقق الانقياد إلى المولى لا تخلو من بحث.

### في اشتراط البراءة العقلية بالفحص

(1) يعني: و أما ما يعتبر في الرجوع إلى البراءة العقلية - و هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان - فهو الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه و لو بالفحص عنه، فإن مجرد فقد البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بل إذا تفحصنا عنه و لم يكن هناك بيان على التكليف فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب، و إن احتمل وجود بيان لا يمكن الوصول إليه أصلا، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و أما البراءة العقلية فلا يجوز إجراؤها لا بعد الفحص»، فجواز إجرائها في الشبهات الحكمية دون الموضوعية - التي سيأتي البحث فيها - منوط بتحقق موضوعها أعني: عدم البيان على الحكم و إحراز عدم البيان - أعني الحجة - منوط بالفحص، و بدونه لا يحكم العقل بقبح المؤاخذه؛ إذ لا بد في حكمه به من إحراز موضوعه، و لا يحرز ذلك إلا بالفحص الموجب للوصول الحجة المنصوبة من الشارع على الحكم أو اليأس عن الوصول إليها.

بالحجة على التكليف؛ لما مرت الإشارة إليه (1) من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

و أما البراءة النقلية (2): فقضية إطلاق أدلتها (3) و إن كان (4) هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو (5) حالها في الشبهات الموضوعية؛ ...

=====

## اما البراءة النقلية

### إشارة

و عليه: فلا يستقل العقل بقبح المواخذة قبل الفحص؛ إذ لا يتحقق موضوع حكم العقل إلا بالفحص.

و كيف كان؛ فالعقل يقول: إن للمولى وظيفة و للعبد وظيفة أخرى، فوظيفة المولى هو بيان تكليف بنحو متعارف، و وظيفة العبد هو الفحص عن بيان المولى في مظانه، فإذا لم يجد البيان يحكم العقل بعدم العقاب على التكليف الواقعي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(1) أي: مرّ ذلك في الدليل الرابع من أدلة البراءة «من عدم استقلال العقل بها» أي:

بالبراءة «إلا بعدهما»، أي: بعد الفحص و اليأس.

هذا تمام الكلام فيما يعتبر في الرجوع إلى البراءة العقلية، فإنها لا تجري في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص؛ لأن موضوعها و هو عدم الدليل على الحكم لا يحرز إلا بالفحص عنه الموجب للاطمئنان بعده.

(2) و هي المستندة إلى الأدلة الشرعية.

(3) كأحاديث الرفع و الحجب و السعة و غيرها المتقدمة في أصل البراءة، حيث إن تلك الأدلة لم تقيد بالفحص، فمقتضى إطلاقها جواز إجراء البراءة و لو قبل الفحص و عدم اعتباره في جريانها في الشبهات الحكمية، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية.

و كيف كان؛ فمقتضى إطلاق أدلة البراءة الشرعية هو جواز إجرائها و لو قبل الفحص، فلا بد في رفع اليد عن هذا الإطلاق و تقيده بما بعد الفحص من دليل مقيد، و لذلك ذكر الأصحاب وجوها و هي: الإجماع و العقل و الآيات و الروايات، و ستأتي الإشارة إلى هذه الوجوه في كلام المصنف فانتظر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(4) الأولى أن يقال: «وإن كانت هي».

(5) أي: عدم الاعتبار، و ضمائر «حالها، جريانها، أدلتها» راجعة على البراءة النقلية، و ظاهر كلامه: عدم اشتراط جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية بالفحص، و ذلك لإطلاق حديث الرفع، حيث إن ما دل على اعتبار الفحص فيها إنما هو بالنسبة



إلا إنه (1) استدلل على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث (2) لو تفحص عنه لظفر به.

=====

إلى الشبهات الحكمية، ولا مانع من بقاء إطلاقها بالنسبة إلى الموضوعية. وأما البراءة العقلية فظاهر المتن إناطتها بالفحص مطلقاً، سواء في الشبهات الحكمية و الموضوعية؛ وذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما قبل الفحص.

(1) استدراك على قوله: «وإن كان هو عدم اعتبار الفحص»، والضمير للشأن.

و غرضه: أن إطلاق أدلة البراءة العقلية وإن كان مقتضياً لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكمية؛ إلا إنه استدلل على وجوب الفحص فيها و عدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه:

الوجه الأول: هو الإجماع لاتفاق جميع العلماء من الشيعة و السنة على عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص عن مظان البيان؛ بل عليه ضرورة الفقه.

فإنك لا تجد فقيهاً إذا سئل عن مسألة شرعية يفتي بالبراءة، من دون رجوع إلى الكتاب و السنة.

قال الشيخ «قدس سره»: «الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل است فراغ الوسع في الأدلة». «دروس في الرسائل، ج 4، ص 120».

الوجه الثاني: هو العقل بتقريب: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزامية بين موارد الشبهات؛ بحيث لو تفحص عنها في الأدلة لظفر بها، فالعقل بمقتضى العلم الإجمالي يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص، وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «بالإجماع»، و إلى الوجه الثاني بقوله: وبالعقل، و قد مرّ تقريب الاستدلال بهما على وجوب الفحص، و ضمير «لها» راجع على البراءة، و ضمير «بدونه» إلى الفحص.

(2) متعلق ب «ثبوت».

غرضه: أن اعتبار الفحص في جواز إجراء البراءة إنما يكون في مورد ترتب ثمرة على الفحص، و هي الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعا، ففي هذه الصورة لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، و يجوز بعده؛ لخروج الواقعة حينئذ عن أطراف المعلوم بالإجمال. و أما إذا لم يترتب أثر على الفحص و كان وجوده كعدمه في عدم الكشف عن الواقع، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة لا قبل الفحص و لا بعده؛ بل يجب الاحتياط في الواقعة؛ لعدم خروجها عن أطراف العلم الإجمالي، فقوله: «بحيث لو تفحص عنه» تنبيه على أن الفحص المسوغ للرجوع إلى البراءة إنما هو فيما إذا ترتبت الثمرة المزبورة

و لا يخفى (1): أن الإجماع هاهنا (2) غير حاصل (3)، و نقله لوهنه (4) بلا طائل، فإن تحصيله (5) في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب (6) لو لم يكن (7) عادة عليه، وإلا فلا فائدة في الفحص؛ لبقاء الشك الموجب للاحتياط و عدم ارتفاعه بالفحص.

=====

(1) غرضه: ردّ الوجهين المزبورين - وهما الإجماع و العقل - أما الإجماع: فبأن المحصل منه على وجه يكشف عن رأي المعصوم غير حاصل؛ إذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضّة التي لا يتطرق إليها العقل، فلا يجوز الاتكال على الإجماع الذي يحتمل استناد المجمعين كلهم أو جلهم فيه إلى حكم العقل. و المنقول منه لا حجية فيه و لو مع فرض حجية المحصل منه الذي لا سبيل إلى تحصيله في المسائل التي للعقل إليها سبيل.

(2) أي: في مسألة وجوب الفحص في إجراء البراءة النقلية في الشبهات الحكمية.

(3) فإن كثيرا من الفقهاء لم يذكروا هذه المسألة حتى يحصل الإجماع من أقوالهم.

(4) أي: نقل الإجماع لوهن هذا النقل «بلا طائل»، يعني بلا فائدة، فلا يمكن الاعتماد على الإجماع المنقول في هذه المسألة.

(5) تعليل لقوله: «غير حاصل»، فإن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب، و ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى دليل العقل لا إلى الدليل الشرعي حتى يكشف إجماعهم عن قول المعصوم، أو دليل معتبر، فكشف الإجماع عن دليل معتبر صعب.

(6) خبر «فإن تحصيله»، و وجه صعوبة تحصيل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم ما عرفته من عدم كون المسألة من المسائل الشرعية المحضّة.

(7) يعني: لو لم يكن تحصيل الإجماع الكاشف عادة بمستحيل؛ إذ لا طريق إلى استكشافه بعد قوة احتمال كون مستند المجمعين جلهم بل كلهم هو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي المزبور.

### هذا تمام الكلام في الإشكال على الإجماع.

و أما الإشكال على العقل: فبأن الكلام هنا في الشبهة البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي، ففرض العلم الإجمالي هنا أجنبي عما نحن فيه؛ و ذلك إما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلي اللاحق، و إما لعدم تنجزه لعدم الابتلاء ببعض الأطراف و لو لغفلة المجتهد حين الاستنباط لحكم المسألة عن موارد الشبهات التي يكون

بمستحيل؛ لقوة (1) احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل (2). وأن (3) الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز (4)؛ إما (5) لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم (6) الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد من (7) موارد الشبهات و لو (8) لعدم الالتفات إليها.

=====

بينها علم إجمالي بالتكليف؛ إذ وجوب الفحص مختص بصورة وجود العلم الإجمالي المنجز ولا يجري في الشبهات البدوية، فهذا الدليل أخص من المدعى.

(1) تعليل لصعوبة تحصيل الإجماع أو استحالته، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل...» الخ.

(2) الناشئ عن العلم الإجمالي المذكور.

(3) عطف على «أن الإجماع»، وإشارة إلى الجواب عن الوجه الثاني وهو الدليل العقلي، وقد عرفت توضيح الجواب بقولنا: «و أما العقل: فبأن الكلام»، كما عرفت جواب الوجه الأول وهو الإجماع بقولنا: «و أما الإجماع فبأن المحصل منه...» الخ.

(4) إذ لو كان هناك علم إجمالي منجز كان أجنيا عن الشبهات البدوية التي هي محل البحث، واندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

(5) غرضه: أن عدم العلم الإجمالي الموجب لتنجز الحكم يستند إلى أحد وجهين، وهما انحلاله بالعلم التفصيلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وعدم الابتلاء إلا بالشبهات التي لا يعلم بالتكليف بينها؛ ولو كان عدم الابتلاء لأجل الغفلة وعدم الالتفات إلى تلك الشبهات، كما إذا استنبط المجتهد حكم شرب التتن مثلا، فإنه حين استنباط حكم هذه المسألة كان غافلا عن سائر الشبهات، فهي لأجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط، ولذا لا يكون العلم الإجمالي بالتكاليف بينها منجزا.

(6) عطف على «الانحلال»، وهو إشارة إلى ثاني وجهي عدم تنجز العلم الإجمالي، كما أن قوله: «إما لانحلال العلم» إشارة على أول وجهي عدم تنجزه.

(7) بيان ل «ما» الموصول و ضمير «بينها» راجع على «ما» الموصول باعتبار معناه وهو موارد الشبهات، يعني: أو لعدم الابتلاء إلا بموارد الشبهات التي لا يكون بينها علم بالتكليف.

(8) كلمة «لو» وصلية متعلقة بعدم الابتلاء، يعني: ولو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات إلى سائر موارد الشبهات، و ضمير «إليها» راجع على موارد الشبهات.

فالأولى (1) الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات (2) والأخبار على وجوب التفقه والتعلم (3) و المؤاخذة (4) على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن العمل بعدم العلم بقوله (5) تعالى (6) كما في...

=====

و لا يخفى: أن الشيخ «قدس سره» تعرض لهذا الدليل العقلي أيضا بقوله: «الخامس:

حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيرة في الشريعة، و معه لا يصح التمسك بأصل البراءة؛ لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف لا- في المكلف به مع العلم بالتكليف». «دروس في الرسائل، ج 4، ص 125».

وصريح كلامه: كون المقام من الشك في المكلف به لا في التكليف، و لذا لا تجري فيه البراءة، و قد عرفت أن بحثنا في الشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي.

و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به على وجوب الفحص.

(2) أي: مثل آية السؤال أو النفر الذي هو في معنى الفحص.

(3) كالنبوي «طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم»(1).

وقوله «عليه السلام»: «أيها الناس: اعلّموا أن كمال الدين طلب العلم و العمل به، ألا- و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال...»(2). الحديث و غيرهما.

(4) عطف على «وجوب التفقه».

تقريب الاستدلال بما دل على وجوب التعلم و المؤاخذة على تركه: أنه لو كان إجراء البراءة قبل الفحص جائزا، و كانت المؤاخذة على خصوص الواجبات و المحرمات المعلومة لم يكن وجه لوجوب التعلم و استحقاق المؤاخذة على تركه؛ إذ المفروض: وجود المعذّر و هو البراءة، و مقتضى إطلاق أدلة البراءة لما قبل الفحص و بعده و اختصاص ما دل على وجوب التعلم و المؤاخذة بما قبل الفحص تقييد إطلاق الأول بالثاني؛ لكونه أخص من الأول كسائر المطلقات و المقيدات.

(5) متعلق ب «المؤاخذة» التي هي نوع من التوبيخ، و «على ترك» و «في مقام» متعلقان بالمؤاخذة أيضا، و «عن عدم» و «بعدم العلم» متعلقان باعتذار.

(6) فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ . الأنعام: 149.

1- المحاسن 1:146/225، الكافي 1:30/1، الوسائل 270:25/33115

2- الكافي 1:30/4، الوسائل 27:24/33111.



الخبر (1): «هل تعلمت؟»، فيقيد بها (2) أخبار البراءة لقوة ظهورها في أن المؤاخذة

=====

(1) وهو ما ورد في تفسير هذه الآية من «أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة:

عبدي، أكنت عالما؟ هل علمت، فإن قال: نعم قال له: فهلا عملت بما علمت؟ وإن لا، قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟» (1).

(2) أي: بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه إطلاق أخبار البراءة؛ لما مر آنفا من شمولها لما قبل الفحص وبعده.

وغرضه «قدس سره»: التنبيه على أن النسبة بين تلك الآيات والأخبار وبين أدلة البراءة هي نسبة المقيد إلى المطلق، فيقيد بها إطلاق أدلة البراءة، لا أن النسبة بينهما هي التباين كما قد يتوهم، بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لا تفصيلا ولا إجمالا، ومورد الآيات وأخبار وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه ترك العلم فيما علم وجوبه مثلا ولو إجمالا، فتكون واردة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وأجنبية عن الشبهات البدوية التي هي مورد أصالة البراءة، فلا موجب لتقييد إطلاق أدلة البراءة بها مع تباين نسبتها، فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين - وهما الإجماع والعقل - ضعيفا وغير صالح لتقييد إطلاق البراءة بلزوم الفحص، وإناطة جواز العمل بالبراءة الثقيلة به.

قوله: «لقوة ظهورها» تعليل لقوله: «فالأولى الاستدلال» ودفع للتوهم المزبور، وكان الأولى تقديم «لقوة ظهورها» على قوله: «فيقيد بها»؛ لأن التقييد متفرع على إثبات ظهورها في كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدلة البراءة ويصح التقييد، لورودها معا في الشبهات البدوية وأخصيتها من أدلة البراءة.

وكيف كان؛ فقد دفع التوهم المزبور بما محصله: أن تلك الآيات والروايات ظاهرة في كون المؤاخذة والذم على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله «عليه السلام»: في تفسير قوله تعالى: **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصریح في كون التوبيخ على ترك التعلم، لا على ترك العمل فيما علم وجوبه حتى يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، دون الشبهات البدوية التي هي مورد أدلة البراءة. وأخبار المؤاخذة جلّها بل كلها في غاية الظهور في كون المؤاخذة على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، و دعوى: تواترها المعنوي قريبة جدا فلا حاجة إلى البحث عن إسنادها. فراجع الوافي بابي فرض طلب العلم وسؤال العلماء وتذاكر العلم. «منتهى الدراية، ج 6، ص 401-402».

ص: 16

1- أمالي المفيد: 227، أمالي الطوسي 10/9، بحار الأنوار 1: 58/178.

و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم؛ لا (1) بترك العمل فيما علم وجوبه ولو (2) إجمالاً فلا مجال (3) للتوفيق (4) بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم (5).

و لا يخفى (6): اعتبار الفحص في التخيير العقلي...

=====

(1) هذا هو التوهم المزبور بقولنا: «بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم».

(2) كلمة «لو» وصلية متعلقة بقوله: «علم وجوبه» يعني: ولو علم وجوبه إجمالاً.

(3) هذه نتيجة ظهور الآيات و الروايات في كون الذم على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، و الإشارة إلى التوهم المذكور.

(4) بين إطلاق أدلة البراءة و بين الآيات و الأخبار المشار إليها، بحملها على ما إذا علم إجمالاً بثبوت التكليف بين المشتبهات، و أخبار البراءة على الشبهات البدوية، حتى تكون النسبة بينهما هي التباين، لا الإطلاق و التقييد، و لا يصح تقييد إطلاق أدلة البراءة بهما.

(5) لعله إشارة إلى صحة الجمع بين الآيات و الروايات، و بين أدلة البراءة؛ بتقييد إطلاق أدلة البراءة بهما، لاعتبار الروايات سنداً و دلالة.

أو إشارة إلى توهم آخر و دفعه.

أما التوهم فهو: أنه يمكن أن يكون التوبيخ على ترك التعلم بالنسبة إلى العناوين الخاصة من الواجبات و المحرمات المعلومة إجمالاً. فلا يكون مورد التوبيخ الشبهة البدوية حتى يقيد به إطلاق أدلة البراءة و يثبت به وجوب الفحص؛ بل مورده العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرمات.

و أما الدفع: فهو قوله: «لقوة ظهورها في أن المؤاخذة»، و حاصله: قوة ظهور تلك الروايات، بل صراحة بعضها في كون المؤاخذة على ترك التعلم لا ترك العمل فيما علم حكمه و لو إجمالاً.

أو إشارة إلى غيرهما مما يتوهم في المقام.

فتحصل مما أفاده المصنف «قدس سره»: أن دليل اعتبار الفحص في جريان البراءة النقلية في الشبهات الحكمية هو تقييد إطلاق أدلتها بالآيات و الأخبار الدالة على وجوب التعلم و المؤاخذة على تركه.

(6) بعد أن فرغ عن بيان ما يعتبر في جريان الأصول الثلاثة و هي الاحتياط و البراءة العقلية و النقلية، شرع في بيان ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين.

أيضا (1) بعين ما ذكر في البراءة فلا تغفل (2).

ولا بأس (3) بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

وأما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم و محصل ما أفاده فيه هو: أن الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزوم الفحص في البراءة العقلية، يعني: أن الفحص كما يكون محرزا لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كذلك يكون محرزا لموضوع أصالة التخيير و هو تساوي الاحتمالين و عدم مرجح لأحدهما على الآخر، بدهة: أن هذا التساوي لا يحرز إلا- بالفحص الموجب إما لتعيين أحد الاحتمالين، فيتعين الأخذ به؛ لحصول الموافقة القطعية حينئذ، أو لتساويهما فيتخير في الأخذ بأحدهما؛ لعدم التمكن مع عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة العقلية إلا بعد إحراز موضوعه و هو عدم البيان، بل وجوب الفحص هنا أولى من وجوبه في البراءة العقلية؛ للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه بخلاف البراءة؛ إذ موضوعها و هو عدم الحجة موجودة قبل الفحص و بعده.

=====

(1) يعني: كوجوبه في البراءة العقلية.

(2) حتى تتوهم جواز الرجوع إلى التخيير العقلي قبل الفحص، كما توهم ذلك في البراءة العقلية ببيان: أن المراد بالبيان هناك هو الحجة الواصلة فعلا و إن كان ذلك التوهم هناك فاسدا و لكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأن حسن التكليف فيه معلوم و هو موجب للفحص، بخلاف البراءة.

### حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

(3) لما فرغ المصنف «قدس سره» من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص؛ أراد أن يبين ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة، و الحكم التكليفي و الوضعي فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في استحقاق العقوبة و عدمه.

الثاني: في الحكم الوضعي.

وقد أشار إلى المقام الأول: بقوله: «التبعة»؛ إذ المراد من التبعة هو: العقاب، و إلى المقام الثاني بقوله: «و الأحكام»؛ إذ المراد من الأحكام هي: الأحكام الوضعية. و الجمع إما منطقي أو باعتبار الموارد. و كيف كان:

فحاصل الكلام في المقام الأول: أنه لا إشكال في ترتب العقاب على العمل بالبراءة قبل الفحص فيما إذا انكشف أنه مخالف للواقع، وإنما الكلام في أنه على ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤدّ إلى المخالفة، أو أنه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، أو أنه على مخالفة الواقع. فالأقوال فيه ثلاثة:

الأول: استحقاق العقاب مطلقاً، سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ولم يكن حراماً واقعاً استحق العقوبة عليه، وهذا القول منسوب إلى صاحب المدارك<sup>(1)</sup> و شيخه المحقق الأردبيلي<sup>(2)</sup> «قدس سرهما» استناداً إلى قبح تكليف الغافل، حيث إن الجاهل غالباً غافل عن الواقع حين فعل الحرام وترك الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلم، وعليه: فوجوب التعلم نفسي يترتب على مخالفته العقوبة.

الثاني: استحقاقه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، فلا يستحق العقوبة في المثال المذكور، وذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره».

الثالث: استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ولكن عند ترك التعلم والحفص، وذهب إليه المشهور، والمصنف «قدس سره» تبع المشهور، و التزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي أدى إليها ترك التعلم والفحص لا على نفس ترك التعلم، فإذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه و كان حلالاً واقعاً لا يستحق العقاب و المؤاخذه لعدم مخالفة حكم الزامي واقعي، و الوجه فيه: أن مخالفة الواقع وإن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع؛ لكنها لما كانت مستندة إلى تقصيره في ترك الفحص و التعلم تنتهي إلى الاختيار، و لا يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار. و لذا يعاقب أكثر الجهال العصاة على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فإن التفاتهم إجمالاً قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كاف في صحة العقوبة مع تمكنهم من الفحص و التعلم و تركهم له اختياراً، و الأخبار المتقدمة في مؤاخذه تارك التعلم أيضاً تقتضي استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع مع الشك فيه. هذا تمام الكلام في الأقوال.

و أما منشأ اختلاف الأقوال فهو: أن وجوب التعلم هل هو نفسي و لو كان تهيئياً أو وجوب طريقي أو إرشادي محض.

ص: 19

1- مدارك الأحكام 2:344.

2- مجمع الفائدة و البرهان 2:110.

و الفحص مؤديا إليها (1)، فإنها (2) وإن كانت مغفولة حينها و بلا اختيار، إلا أنها منتهية «فعلى القول» بأنه وجوب نفسي استقلالي أو تهيئي: يكون العقاب على نفس ترك الفحص و التعلم؛ لأن الأمر النفسي المولوي مخالفته و عصيانه يوجب استحقاق العقاب.

=====

«و على القول» بأن وجوبه و وجوب نفسي طريقي: تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب أيضا على نفس ترك التعلم و الفحص، و لكن عند مخالفة الواقع.

أما كون العقاب على نفس ترك التعلم و الفحص: فلأنه واجب نفسي على الغرض، فمخالفته توجب استحقاق العقوبة.

و أما تقييده ب «عند مخالفة الواقع: فلأجل أن وجوبه لأجل حفظ الواقع و طريقة التعلم و الفحص إلى إدراك الواقع كوجوب الاحتياط شرعا في بعض الشبهات البدوية كما في باب الفروج و الدماء، بل الأموال، فالمطلوب بالذات هو الواقع و إنما مطلوبيته لأجل الوصول إلى الواقع و حصوله.

و كيف كان؛ فالنتيجة: أن العقاب على نفس ترك الفحص و التعلم و لكن لا مطلقا بل فيما إذا انجر إلى مخالفة الواقع، كما هو الشأن في مخالفة كل أمر طريقي نفسي كوجوب الاحتياط في بعض الشبهات البدوية.

«و على القول» بأن وجوبه إرشادي محض، فلا يكون استحقاق على نفس المخالفة للأمر الإرشادي؛ لأنه لا مولوية فيه حتى يوجب ذلك؛ بل الاستحقاق على مخالفة نفس الواقع عند ترك التعلم كما ذهب إليه المشهور.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) أي: إلى المخالفة، و أما إذا لم يؤد ترك التعلم إلى المخالفة، كما إذا لم يكن ما ارتكبه حراما واقعا، فلا عقاب، كما إذا شرب التتن تاركا للتعلم و الفحص و انكشف عدم حرمة، و أما صاحب المدارك و المحقق الأردبيلي «قدس سرهما»: فقد ذهب إلى حسن مؤاخذته - كما تقدم - استنادا إلى كون وجوب التعلم نفسيا، و أن العقاب عليه لا على الواقع، للغفلة عنه، و قبح تكليف الغافل بديهي.

(2) هذا تقريب وجه استحقاق العقوبة، و قد مرّ آنفا بقولنا: «و الوجه فيه: أن مخالفة الواقع و إن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع...» الخ.

و ضمائر «فإنها، حينها، أنها» راجعة على «المخالفة».

إلى الاختيار (1)، وهو (2) كاف في صحة العقوبة؛ بل (3) مجرد تركهما كاف في صحتها وإن لم يكن (4) مؤديا إلى المخالفة،...

=====

(1) وهو ترك التعلم والفحص اختيارا حين التفاته إلى عدم خلو واقعة عن حكم، وبهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفلة؛ لكونه حينئذ بلا اختيار.

وحاصل الجواب: أنه وإن كان فعلا لأجل الغفلة بدون الاختيار، لكنه منته إلى الاختيار، وقوله: «وإن كانت مغفولة حينها» إشارة إلى هذا.

(2) يعني: و الانتهاء إلى الاختيار كاف في صحة العقوبة عقلا.

(3) هذا تعريض بما نسب إلى المشهور من عدم استحقاق العقوبة على نفس ترك التعلم، وإضراب عن استحقاق العقوبة على الترك المؤدى إلى المخالفة، ومحصله: ترتب استحقاقها على مجرد ترك التعلم والفحص وإن لم يؤدّ تركهما إلى مخالفة الواقع فيما إذا احتمل أن تركهما يؤدي إلى ذلك.

لكن العقاب حينئذ لا يكون على ترك الواجب النفسي وهو التعلم، كما هو المنسوب إلى الأردبيلي وصاحب المدارك «قدّس سرهما»؛ بل على التجري، حيث إنه إذا احتمل حرمة العصير العنبي أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ومع ذلك ترك التعلم لقلّة المبالاة بالدين، و شرب العصير أو ترك الدعاء، فإن نفس التجري على المولى يوجب عقلا استحقاق العقوبة وإن لم يخالف الواقع، لعدم حرمة العصير وعدم وجوب الدعاء واقعا.

وعلى هذا: فالموجب لحسن العقوبة والمؤاخذة أمران: أحدهما: الانتهاء إلى الاختيار، والآخر: التجري، فالمصنف «قدس سره» قائل باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقا وإن لم يؤدّ إلى مخالفة الواقع.

و ضمير «تركهما» راجع على التعلم والفحص، و ضمير «صحتها» راجع على «العقوبة».

(4) يعني: وإن لم يكن ترك التعلم والفحص مؤديا إلى مخالفة الواقع، كما إذا شرب التتن من غير فحص عن حكمه وتبين عدم حرمة واقعا، فإن ترك التعلم حينئذ لم يؤدّ إلى مخالفة الحرمة، إذ المفروض: عدم حرمة شربه واقعا.

وعليه: فليس المراد بأداء ترك التعلم إلى المخالفة كون الترك مقدمة للمخالفة ولا ملازما لها، وإلا لم ينفك الترك عنها؛ بل المراد ترتب المخالفة على الترك من باب التصادف، ولذا عبّر المصنف «قدس سره» بالمؤدى، فما في بعض الكلمات من التعبير

مع احتماله (1)؛ لأجل (2) التجري وعدم (3) المبالاة بها.

نعم (4)؛ يشكل في الواجب المشروط...

=====

عن المؤدي بالملازم مسامحة.

(1) أي: مع احتمال أداء ترك التعلم إلى المخالفة، فإن هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم و الفحص؛ بحيث يعدّ تركهما تجريا؛ لكونه إقداما على مخالفة حكم إلزامي محتمل تنجزه.

(2) تعليل لقوله: «بل مجرد تركهما كاف»، وقد عرفت تقريبه.

ثم إن هذا الوجه لاستحقاق العقوبة مبني على كون التجري موجبا لاستحقاق العقوبة كما اختاره المصنف في بحث التجري.

(3) عطف على «التجري» و مفسر له، و ضمير «بها» راجع على المخالفة.

فالمتحصل: أن المصنف «قدس سره» اختار استحقاق تارك التعلم و الفحص للعقاب مطلقا، سواء خالف الواقع أم لا أما في صورة المخالفة فواضح؛ لتحقق المعصية. و أما في صورة عدم المخالفة فلأجل التجري، فقوله: مخالف للمشهور حيث إنهم قائلون بالاستحقاق في خصوص ما إذا أدى ترك التعلم إلى مخالفة الواقع على ما نسب إليهم في عبارة الشيخ المتقدمة.

بخلاف المصنف فإنه قائل بالاستحقاق مطلقا؛ إما للعصيان وإما للتجري، فما في حاشية العلامة الرشتي من أنه تبع المشهور غير ظاهر، فراجع و تأمل.

(4) غرضه: أن ما ذكر من وجوب التعلم و الفحص في التكاليف المطلقة المنجزة تام.

إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق.

و أما في التكاليف المشروطة بزمان كصلاة الجمعة أو زماني كالحج المشروط بالاستطاعة، فوجوب التعلم و الفحص فيها مشكل؛ إذ المفروض: عدم وجوب فعلي يوجبها لإناطة التكليف المشروط بتحقيق شرطه، فقبل تحققه لا تكليف حتى يوجب التعلم.

فعليه: ينحصر وجوب الفحص بالتكاليف المطلقة الفعلية، و لا وجه لوجوبه في التكاليف المشروطة، لا قبل حصول الشرط و لا بعده.

أما الأول: فواضح؛ لعدم حكم واقعي حينئذ حتى يجب عليه التعلم لئلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه. و أما الثاني: فلأجل الغفلة عن تلك التكاليف في وقتها الناشئة عن ترك التعلم قبله.

و الموقت (1)، ولو (2) أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما فضلا (3) عما إذا لم يؤدّ إليها، حيث (4) لا يكون حينئذ (5) تكليف فعلي أصلا لا قبلهما، وهو واضح (6)، ولا بعدهما وهو كذلك (7)؛ لعدم التمكن منه (8) بسبب الغفلة،...

=====

فالمتحصل: أن وجوب التعلم في التكليف المطلقة ثابت، بخلاف التكليف المشروطة، فإنه محل إشكال، ولذا التجأ لدفع هذه الشبهة المحقق الأردبيلي و تلميذه صاحب المدارك «قدس سرّهما» إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع، و المستشكل و هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» أورد هذا الإشكال على المشهور القائلين بكون العقاب على ترك الواقع.

(1) هذا من عطف الخاص على العام؛ إذ الوقت في الموقتات أيضا شرط على حدّ سائر الشروط.

(2) كلمة «لو» وصلية، و غرضه: أنه بناء على المشهور - من كون العقوبة على مخالفة الواقع - يشكل الالتزام بترتيبها على التكليف المشروطة مطلقا حتى في صورة أداء ترك التعلم و الفحص إلى مخالفة الواقع بعد الوقت و حصول الشرط؛ للغفلة كما مرّ آنفا فضلا عما إذا لم يؤدّ تركها إلى المخالفة. و ضمير «تركهما» راجع على التعلم و الفحص. و ضمير «إليها» إلى المخالفة.

(3) يعني: فضلا عما إذا لم يؤدّ ترك التعلم و الفحص إلى مخالفة الواقع مع احتمال الأداء إليها. و هذا إشارة إلى صورة التجري المتقدمة في قوله: «بل مجرد تركهما كاف في صحتها و إن لم يكن مؤديا إلى المخالفة».

(4) هذا تقريب الإشكال: و قد تقدم ذلك مفصلا بقولنا: «و حاصل الإشكال».

(5) أي: حين أداء ترك التعلم و الفحص إلى المخالفة بعد تحقق الشرط و دخول الوقت.

(6) أي: و عدم التكليف قبل الشرط و الوقت واضح لأنهما على المشهور من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتى يترشح منه وجوب غيري على التعلم و الفحص.

(7) يعني: و عدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت أيضا واضح، لعدم التمكن من الواجب في ظرفه لأجل الغفلة عنه الموجبة لقبح العقاب به.

و ضميرا «قبلهما، بعدهما» راجعان على الشرط و الوقت، و ضمير «هو» راجع على ما يفهم من العبارة من عدم التكليف.

(8) أي: من الواجب المشروط و الموقت، و قوله: «لعدم التمكن» تعليل لعدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت، فإن تارك التعلم و الفحص عن الواجب كالحج قبل تحقق شرطه كالأستطاعة يصير غافلا عن ذلك الواجب في وقته، و بعد حصول شرطه يتركه



ولذا (1) التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما» إلى الالتزام بوجود التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه (2) لا على ما أدى إليه من (3) المخالفة، فلا إشكال حينئذ (4) في المشروط والموقت.

ويسهل بذلك (5) الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق...

=====

للغفلة عنه، ومن المعلوم: أنه في حال الغفلة يقبح تكليفه. فقوله: «لا قبلهما، ولا بعدهما» مفسران لقوله: «أصلاً».

(1) يعني: ولأجل هذا الإشكال التجأ هذان العلمان «قدس سرهما» إلى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسياً تهيئياً لتكون العقوبة على ترك التعلم لا على مخالفة الواقع حتى يرد عليه الإشكال المذكور.

و المراد بالواجب التهيئي: ما يجب مقدمة للخطاب بواجب آخر. وبيان أوضح:

الواجب التهيئي هو ما وجب تهيئاً لإيجاب عمل، في قبال الواجب الغيري، وهو الذي يجب مقدمة لوجود واجب آخر، فالأول واجب مقدمة لإيجاب شيء، والثاني واجب لوجود شيء ثبت وجوبه، ففرق واضح بين الواجب النفسي التهيئي والواجب الغيري المقدمي، فإن كلا منهما مبين للآخر، فلا إشكال في تغييرهما مفهوماً.

نعم؛ يقع الكلام في وقوع الواجب النفسي التهيئي في الخارج لقصور أدلة وجوب التعلم عن إثباته.

ويمكن أن يكون وجوب قبول الهبة للحج من قبيل الواجب التهيئي، حيث إن وجوبه مقدمة للخطاب بواجب آخر وهو الحج، بخلاف البذل، فإنه بنفسه يوجب الحج، وأما الهبة فبنفسها لا يجب الحج، بل بقبولها الذي هو واجب تهيئاً لإيجاب الحج، فتدبر.

(2) لكون التعلم على هذا واجباً نفسياً، فتكون العقوبة على نفسه لا على مخالفة الواقع.

(3) بيان ل «ما» الموصول، والضمير المستتر في «أدى» راجع على «ترك التعلم» يعني:

لا على مخالفة الواقع التي أدى إليها ترك التعلم.

(4) أي: حين وجوب التعلم نفسياً، إذ بعد فرض وجوبه النفسي تصح العقوبة على ترك الواقع.

(5) أي: بوجود التفقه والتعلم نفسياً يندفع إشكال العقوبة على مخالفة الواقع مع الغفلة حين المخالفة.

كفاية (1) الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه و ليس بالاختيار.

=====

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 417» - أن هذا الإشكال - الذي دفعناه في غير الواجب المشروط و الموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع إذا انتهى إلى الاختيار - يمكن دفعه أيضا بما أفاده المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك «قدس سرهما» من كون وجوب التعلم نفسيا؛ إذ العقاب حينئذ: على ترك التعلم الذي هو بنفسه أمر اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفة، و عدم اختياريتها للغفلة المانعة عن صحة الخطاب الموجبة لقبح العقاب، فلو لم يكن بعض في دفع الإشكال عن صحة العقوبة على ترك الواقع بالانتهاء إلى الاختيار، فله أن يدفع الإشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب عليه.

و بهذا الجواب يندفع الإشكال في غير الواجب المشروط و الموقت أيضا، ضرورة: أن العقاب حينئذ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لأجل الغفلة عنه؛ بل العقوبة إنما هي على ترك التعلم. و ضمير «غيرهما» راجع على المشروط و الموقت.

(1) فاعل «صعب» و نائب فاعل «تصدق» بناء على كونه مجهولا.

و أما بناء على ما عن بعض النسخ من «يصدق» بصيغة الغائب المعلوم، ففاعل «صعب» ضمير راجع على الجواب المذكور، «كفاية» مفعول «يصدق» و فاعله ضمير مستتر فيه راجع على «أحد»، يعني: لو صعب الجواب المذكور - و هو الانتهاء إلى الاختيار - على شخص، و لم يصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار... الخ.

و حاصله: أنه لو استشكل بعض في حسن المؤاخذة على ترك الواقع بعدم كفاية الانتهاء إلى الاختيار في حسنها، فلا بد أن يدفع الإشكال في غير الواجب المشروط و الموقت بوجه آخر، و هو الالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه، لا - على ترك الواقع، و في المشروط و الموقت بهذا الوجه، أو بالالتزام بكونهما من الواجب المطلق المعلق الذي سيأتي توضيحه عند شرح كلام المصنف «قدس سره».

فالمتحصل: أن إشكال العقوبة على الواقع المغفول عنه يندفع في الواجب المطلق بأحد وجهين - على سبيل منع الخلو -: إما بالانتهاء إلى الاختيار، و إما بكون العقوبة على ترك التعلم الذي هو واجب نفسي تهييني. و في الواجب المشروط و الموقت أيضا بأحد وجهين، و هما: الالتزام بالوجوب النفسي التهييني للتعلم، و كون الواجب فيهما مطلقا لا مشروطا.

ص: 25

و لا يخفى: أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال (1) إلا بذلك (2) أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا (3) متعلقا (4) لكنه (5) قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته قوله: «على ما كان فعلا» أي: على الواقع الذي كان فعلا - يعني: حين المخالفة - مغفولا عنه، ولم يكن تركه حينئذ بالاختيار، حيث إن الغفلة تخرج مخالفة الواقع عن حيز الاختيار، فلا تصح المؤاخذة عليه؛ لعدم كونه اختياريا.

=====

(1) أي: استحقاق العقوبة في الواجب المشروط و الموقت، لعدم تكليف فعلي فيهما توجب مخالفته استحقاقها لا قبل الشرط و لا بعده كما تقدم تفصيله. و ضمير «أنه» للشأن.

(2) أي: بالالتزام بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم.

و غرضه: أن هذا الإشكال لا يندفع عن الواجب المشروط و الموقت إلا بأحد وجهين قد أشير إليهما:

أحدهما: وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبة على تركه لا على مخالفة الواقع.

و الآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط و الموقت مطلقا بجعل الشرط وقتا كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، و يترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم، فترك الفحص و التعلم حينئذ يصحح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلة من مخالفة الواقع.

و الحاصل: أنه يندفع الإشكال بجعل المشروط و الموقت واجبا مطلقا بأن يكون الوجوب فعليا و الواجب استقباليا، و هو المسمى بالواجب المعلق.

قوله: أو الالتزام عطف على «ذلك»، و هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي دفع به الإشكال، و قد مر تقريره بقولنا: «و الآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط... الخ».

(3) أي: غير مشروط، بمعنى: كون الشرط من قيود المادة لا الهيئة حتى يكون الوجوب مشروطا، و عطف «الموقت» على «المشروط» من عطف الخاص على العام.

(4) صفة ل «مطلقا» يعني: أن المشروط أو الموقت من قسم الواجب المطلق المعلق، و هو ما يكون الوجوب فيه حاليا و الواجب استقباليا، لا من قسم الواجب المطلق المنجز، و قد تقدم المراد بالمعلق و المنجز في بحث مقدمة الواجب.

(5) أي: «لكن الواجب المطلق المعلق... الخ»، و هذا إشارة إلى الإشكال و دفعه.

أما الإشكال فهو: أن مقتضى كون الواجب المشروط و الموقت مطلقا معلقا هو

الوجودية (1) عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم (2)، فيكون الإيجاب حاليا (3) وإن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب وجوب إيجاد مقدماتهما الوجودية قبل حصول الشرط و دخول الوقت؛ إذ المفروض:

=====

إطلاق وجوبهما المقتضي لإيجاب مقدماتهما، و من المسلم عندهم: عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط و الوقت، فليكن هذا التسالم دليلا على عدم كون الواجب المشروط مطلقا، و أن الشرط وقتا كان أو غيره قيد للهيئة كما هو مقتضى القواعد العربية، فيكون شرطا للوجوب، كما هو المشهور أيضا، فلا وجوب قبل تحقق الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم.

فالنتيجة: أن الالتزام بكون المشروط واجبا مطلقا معلقا حتى يجب به التعلم و يوجب تركه استحقاق العقوبة خارج عما تقتضيه القواعد العربية، فلا يندفع به الإشكال.

و أما الدفع: فمحصله: أن جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق المعلق إنما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط و الوقت إلا- خصوص التعلم، و دخل سائر المقدمات إنما هو بوجودها الاتفاقي، فإن الاستطاعة مثلا بوجودها الاتفاقي مقدمة، لا بوجودها التحصيلي كالطهارة بالنسبة على الصلاة. و على هذا: فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشح الوجوب من الواجب إلى بعضها كالفحص و التعلم، و عدم ترشحه على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإنه لا يجب تحصيلها.

و بالجملة: فإطلاق الوجوب لا يقتضي إيجاب جميع المقدمات؛ بل لا بد من ملاحظة نظر المولى في كيفية دخل المقدمات، فإن كان دخلها بوجودها الاتفاقي فلا يجب تحصيلها، و إلا وجب ذلك. و التعلم من هذا القبيل، فيجب قبل الشرط أو الوقت، و يعاقب على تركه.

(1) دون الوجوبية، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدمة رتبة عليه، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها، و «عقلا» قيد ل «تتصف» و «بالوجوب» متعلق به أيضا.

(2) هذا استثناء من «مقدماته»، يعني: لا تتصف مقدماته الوجودية بالوجوب إلا التعلم.

(3) يعني: لا يكون الشرط قيدا للهيئة حتى يكون الوجوب منوطا به؛ بل هو قيد للمادة، فالوجوب حالي و الواجب استقبالي، و من المعلوم: اقتضاء الوجوب الحالي لوجوب مقدماته.

شرطه (1)، ولا غير التعلم من مقدماته (2) قبل شرطه أو وقته (3).

و أما (4) لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو (5) ظاهر الأدلة و فتاوى المشهور، فلا (6) محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً؛ لتكون العقوبة - لو قيل بها (7) - على تركه لا على ما أدى إليه...

=====

(1) أي: الشرط الذي يكون بوجوده الاتفاقي دخيلاً كالاستطاعة، فإنه لا يترشح من الواجب وجوب غيري عليها، نعم؛ لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضى قيديته للواجب وجوب تحصيله.

(2) أي: الواجب المطلق المعلق، و ضميراً «مقدماته، شرطه» راجعان إليه أيضاً.

(3) هذا الضمير و ضمير «شرطه» راجعان على الواجب الاستقبالي.

(4) غرضه: أنه لو نوقش في الوجه الثاني - وهو كون الواجب المشروط و الموقت مطلقاً معلقاً حتى يجب التعلم غيرياً بعدم الوجوب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو مقتضى كون الشرط قيداً لنفس الوجوب و فتاوى المشهور - حيث إنهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت - فيتعين دفع إشكال استحقاق العقوبة فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً؛ لتكون المؤاخذه على تركه لا على ترك الواقع.

(5) أي: عدم الإيجاب ظاهر الأدلة المتضمنة للشرط و الوقت كقوله تعالى: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (1)، فإن النداء المراد به زوال يوم الجمعة شرط لوجوب السعي.

(6) جواب «و أما» و هو كالصريح في تعيين دفع إشكال العقوبة في الواجب المشروط و الموقت بالالتزام بنفسية وجوب التعلم.

قوله: «نفسياً» يعني: لا غيرياً ترشحياً؛ لعدم إطلاق الوجوب لذي المقدمة قبل الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب غيري على التعلم، مع أن الوجوب الغيري لا توجب مخالفته استحقاق العقوبة.

(7) أي: بعقوبة، و الأولى «ليكون استحقاق العقوبة» كما عبر به قبل أسطر؛ إذ ليس الكلام في العقوبة الفعلية، بل في استحقاقها.

وقوله: «لو قيل بها» إشارة إلى أحد الأقوال الثلاثة المتقدمة في استحقاق العقوبة، و هو القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه في قبال القولين الآخرين، و هما:

ص: 28

من (1) المخالفة، ولا بأس به (2) كما لا يخفى، ولا ينافيه (3) ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره (4) لا لنفسه، حيث (5) إن وجوبه لغيره لا يوجب استحقاقها على ترك الواقع، وترك التعلم من حيث أدائه إلى ترك الواقع.

=====

ولعل الأولى تقديم «على تركه» بأن يقال: «لتكون العقوبة على تركه لو قيل بها»، فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص والتعلم والعمل بأصالة البراءة قبلهما، سواء صادف تركهما ترك الواقع أم لا. وضمير «تركه» راجع على التعلم. وقوله: «لا على» عطف على «تركه».

(1) بيان ل «ما» الموصول، وضمير «إليه» راجع على الموصول، والمستتر في «أدى» راجع على «تركه».

(2) يعني: ولا بأس بالالتزام بالوجوب النفسي للتعلم في دفع الإشكال في الواجب المشروط والموقت؛ لكون العقوبة حينئذ على الواجب النفسي.

(3) يعني: ولا ينافي وجوب التعلم نفسياً «ما يظهر من الأخبار...» الخ.

وغرضه: تأييد مذهب الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما» من كون التعلم واجبا نفسيا، ودفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الأخبار.

ومحصل تقريب التوهم هو: أن الالتزام بالوجوب النفسي للتعلم مناف لظاهر أدلة وجوب التعلم، حيث إن ظاهرها وجوبه للعمل، فيكون وجوبه للغير كوجوب سائر المقدمات، وليس وجوبه لنفسه، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر والوجوب النفسي هذا؟

و ملخص دفع هذا التنافي هو: أن الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير، فإن الواجبات النفسية كلها واجبات للغير، بمعنى: أن وجوبها نشأ من الملاكات الداعية إلى إيجابها، فالصلاة وجبت للغير وهو ملاكها كالنهي عن الفحشاء، والوجوب بالغير هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، والأول واجب نفسي، والثاني واجب غيري كمقدمات الصلاة، وقد تقدم أنفا: أن الواجب التهيئي هو ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

وبالجملة: فالوجوب الغيري المقدمي غير الوجوب النفسي التهيئي.

(4) أي: لغير التعلم وهو العمل في الرواية التي أشير إليها وهي قوله «عليه السلام»:

«قيل له: هلاً تعلمت حتى تعمل».

(5) هذا وجه دفع المنافاة: وقد عرفت تقريبه بقولنا: «و ملخص دفع الثاني...» الخ.

كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره، فيكون (1) مقدميا؛ بل للتهيؤ لإيجابه (2) فافهم (3).

و أما الأحكام (4): فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة؛ بل في صورة

=====

(1) يعني: حتى يكون التعلم واجبا مقدميا؛ بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.

(2) أي: لإيجاب الغير، وهذا هو الوجوب النفسي التهيئي؛ لأنه كما مر سابقا عبارة عن التهيؤ لإيجاب شيء على المكلف، وقوله: «بل للتهيؤ» عطف على «لا يوجب»، يعني: بل وجوبه للتهيؤ لإيجاب الغير.

(3) يمكن أن يكون إشارة إلى وجوه لعل أوجهها: إباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسي التهيئي الذي وجه به الشيخ «قدس سره» كلام العلمين الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما»، ضرورة: أن قولهم «عليهم السلام» في بعضها: «هلاّ تعلمت حتى تعمل» كالصريح في كون التعلم مقدمة للعمل في الخارج، لا مقدمة لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسيا تهيئيا له لا غيريا لوجوده كما لا يخفى. فإن كان وجوبه تهيئيا كان التعبير هكذا: «هلاّ تعلمت حتى يجب أن تعمل».

وبالجملة: لا- تدل نصوص وجوب التعلم على وجوبه النفسي التهيئي، فإما تدل على وجوبه الغيري، وإما على وجوبه الطريقي، ولا يترتب استحقاق العقوبة على شيء منهما. وقد مرت الإشارة إلى الإشكال في وجوبه الغيري؛ لعدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب بل هو مقدمة للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم إلا وجوبا طريقيا.

فما أفاده الشيخ «قدس سره» من كون وجوبه غيريا لا يخلو من الغموض؛ لما عرفت من: عدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب حتى يجب بالوجوب الغيري المقدمي، مضافا إلى: عدم اقتضاء الإيجاب الغيري لاستحقاق العقوبة. هذا تمام الكلام في المقام الأول المعقود لبيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من استحقاق العقوبة.

(4) هذا هو المقام الثاني المتكفل لحكم العمل بالبراءة قبل الفحص و التعلم، وقوله:

«أما الأحكام»: عطف على «أما التبعة» المذكور بعد قوله: «ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام».

ولا- يخفى: أن الأولى التعبير ب«الحكم» كما عبّر به الشيخ «قدس سره» بقوله: «و أما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات...» الخ؛ إذ المقصود هنا هو: بيان الحكم الوضعي فقط أعني: الصحة أو الفساد، وهو حكم واحد، وليس هنا حكم تكليفي

الموافقة أيضا في العبادة (1) فيما لا تأتي منه قصد القربة (2)؛ وذلك (3) لعدم الإتيان مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعي الثابت له مطلقا، سواء تفحص عنه أم لم يتفحص.

=====

وكيف كان؛ فمحصل ما أفاده في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم: أن المعيار في صحة العمل وفساده هو الموافقة للواقع والمخالفة له مطلقا، سواء كان عبادة أم معاملة، غاية الأمر: أنه إن كان عبادة فقد اعتبر في صحته مضافا إلى المطابقة للواقع نشوؤه عن قصد القربة، فمع قصدها - ولورجاء - صح ولا يحتاج إلى الإعادة، وبدون قصدها لا يصح وتجب إعادته وإن كان مطابقا للواقع.

وإن كان معاملة فلا يعتبر في صحتها غير الموافقة له.

فالمتحصل: أن العمل العبادي يصح في صورة واحدة وهي الموافقة للواقع مع حصول قصد القربة لغفلة أو لرجاء إدراك الواقع، والبناء على تداركه مع تبين الخلاف، ويفسد في صورتين: إحداهما: مخالفته للواقع، والأخرى: موافقته له بدون قصد القربة، وإن كان رجوع كلتا الصورتين إلى صورة واحدة وهي المخالفة للواقع الذي هو في العبادات العمل مع القربة.

و خلاصة الكلام: أنه يظهر من عبارة المصنف: أن المعيار في الصحة والفساد في المعاملة هو موافقتها مع الواقع ومخالفتها له، فإن وافقته صحت وإن خالفته بطلت، وأن المعيار في العبادة أمران: موافقتها مع الواقع وتمشّي قصد القربة، فإن وافقت العبادة مع الواقع وتمشّي قصد القربة صحت، وإلا بأن خالفت الواقع أو وافقته ولم يتمشّي قصد القربة لتردد العامل بالبراءة قبل الفحص وعدم جزمه بأحد الطرفين بطلت. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: كعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة للواقع في خصوص العبادة؛ لفقدان شرط صحتها وهو قصد القربة، كما إذا احتتمل جزئية السورة مثلا للصلاة، أو مانعية اللباس المشكوك لها، فإنه مع هذا الاحتمال وعدم الإتيان بالسورة رجاء وعدم البناء على الإعادة مع انكشاف الخلاف لا يتأتى منه قصد القربة للشك في صلاحية هذا العمل للمقربة. والتقيد بالعبادة لوضوح عدم اعتبار قصد القربة في التوصليات حتى يقدر عدم تمشّيه في عبادة العمل.

(2) كمثال احتمال جزئية السورة على ما عرفت آنفا، فيبطل العمل العبادي لاختلال شرطه وهو قصد القربة.

(3) تعليل لعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورتين المخالفة للواقع والموافقة له



بالمأمور به (1) مع عدم دليل على الصحة و الأجزاء، إلا (2) في الإتمام في موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح (3) - وقد أفتى مع فقدان قصد القرية، و هذه العلة مشتركة بين صورتى الموافقة للواقع بدون قصد القرية و المخالفة له.

=====

قوله «مع عدم دليل على الصحة» تعليل لصورة الإتيان بالعمل فأقدا لبعض شرائطه.

و حاصله: أنه إذا أتى بالمأمور به ناقصا صدق أنه لم يأت بالمأمور به على وجهه، فهو فاسد؛ إلا إذا دل دليل على صحته و عدم لزوم إعادته، و هذا الدليل مفقود إلا في موضعين؛ أحدهما: الإتمام في موضع القصر، و الآخر الجهر أو الإخفات في موضع الآخر على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالى.

(1) الأولى إضافة «على وجهه» إليه؛ لما مر منه في بحث التعبدى و التوصلى من دخل قصد القرية في الغرض، و عدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره في العبادة، و عليه:

فالمراد بقوله: «في صورة الموافقة» هو الموافقة لذات العبادة ما عدا قصد القرية، فلا يتوهم التهافت بين صدر الكلام و ذيله.

(2) استثناء من قوله: «مع عدم دليل على الصحة».

(3) أما الصحيح الدال على الأول فهو صحيح زرارة و محمد بن مسلم: (قالا قلنا:

لأبي جعفر «عليه السلام»: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال «عليه السلام»:

«إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له فصلى أربعاً أعاد و إن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه» (1).

و أما الصحيح الدال على الثاني، فهو صحيح زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام»:

(في رجل جهر فيما لا- ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال «عليه السلام»): «أي: ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه إعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري، فلا شيء عليه و قد تمت صلاته» (2).

فإن هذين الصحيحين يدلان على صحة الصلاة التامة في موضع القصر الذي هو المأمور به، و صحة الصلاة التي أجهر فيها في موضع الإخفات، و بالعكس، و لولا هذان

ص: 32

1- الفقيه 1: 434/ ذيل ح 1265، تهذيب الأحكام 568/22603، الوسائل 8: 506/ 11300.

2- الفقيه 1: 1002/343، تهذيب الأحكام 2: 635/162، الاستبصار 1: 1163/313، الوسائل 6: 7412/86-7413.

به المشهور (1) - صحة (2) الصلاة وتماميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقا، ولو كان (3) عن تقصير موجب (4) لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأن (5) ما أتى بها وإن صححت وتمت إلا إنها (6) ليست بمأمور بها (7).

=====

الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان؛ لعدم كونها مأمورا بها.

(1) غرضه: إثبات حجية الصحيحين المذكورين، وعدم كونهما من الصحاح المعرض عنها عند المشهور حتى يسقطا بسبب الإعراض عن الحجية؛ بل من المعمول بهما عندهم.

وبالجملة: فالمقتضى للحجية فيهما - وهو صحة السند - موجود، والمانع عنها - وهو إعراض المشهور، مفقود، وعليه: فلا إشكال في اعتبارهما وصحة الاعتماد عليهما.

وضمير «به» راجع على «الصحيح».

(2) فاعل «فورد»، وقوله: «وتماميتها» عطف على «صحة»، وضميرها راجع على «الصلاة».

(3) بيان لقوله: «مطلقا» يعني: ولو كان الجهل عن تقصير في الفحص والسؤال.

(4) صفة ل «تقصير» و «لاستحقاق» متعلق به.

(5) تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعدة، وذلك لأن ما أتى به المكلف ليس مأمورا به حتى لا يستحق العقوبة؛ إذ المأمور به هو صلاة القصر دون التمام، أو الجهر دون الإخفات، أو العكس، وترك المأمور به والإخلال به لا عن عذر يوجب استحقاق العقوبة، فينبغي أن لا يكون استحقاقها موردا للإشكال؛ وإن كان الدليل وهو الصحيحان المتقدمان دالا على صحتها وعدم لزوم إعادتها. وضمير «بها» راجع على الموصول المراد به الصلاة، وكذا ضمير «إنها».

(6) يعني: إلا إن الصلاة مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمور بها بأمرها الأولي؛ إذ المفروض: عدم انطباقه على المأتي به، فصحته إنما هي بالدليل الثانوي.

(7) قال في الجواهر: «وفاقا للأكثر كما في المدارك وغيرها؛ بل المشهور كما في الروض وغيره، بل في الرياض أن عليه الإجماع في الجملة في ظاهر بعض العبارات، بل حكى المقدس البغدادي الإجماع عليه صريحا. وربما يؤيده معروفة استثناء هذه المسألة ومسألة الجهر والإخفات من عدم معذورية الجاهل كما يومي إليه سؤال الرسي والرضي السيد المرتضى عن وجه ذلك... وأجاب المرتضى عنه مقرا لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغا عنه... تارة بأنه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب

إن قلت (1): كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟

=====

الجهل وإن كان الجاهل غير معذور... و كأنه يريد أن الجاهل هنا أيضا غير معذور بالنسبة للإثم و عدمه إن كان فعله صحيحا للدليل». «جواهر الكلام، ج 14، ص 343».

(1) أي: إن قلت: ما هو الوجه لصحة الصلاة؟ و ما هو الوجه لاستحقاق العقوبة على تقدير الصحة؟ فإنه كيف يحكم بصحة الصلاة المخالفة مع عدم الأمر بها، فإن الأمر كان متوجها إلى القصر و إلى الإخفات في الظهرين، و إلى الجهر في الصبح و المغربين. هذا هو الإشكال الأول.

و الإشكال الثاني: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها - أي: الصلاة الواقعية - حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها، يعني: أنه لو تمكن من إعادة الصلاة موافقة للواقع فكيف يقول له الشارع: لا تصل - إذ لا إعادة عليه - ثم يعاقبه بأنه لم صلى الصلاة الناقصة؟ فإنه كالتهافت.

و كيف كان؛ فغرضه: أنه كيف يمكن الحكم بصحة العبادة بدون الأمر؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع عدم استناد الترك إلى المكلف و تمكنه من الإتيان به؟

و توضيح الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 442» - أن هذا الإشكال ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: أنه كيف يصح المأتي به بدون الأمر؟ مع أن الصحة هي انطباق المأمور به عليه، و المفروض: خلو المأتي به عن الأمر، فيمتنع انطباقه عليه، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحة. أما الصحيح الأول فلقوله: «عليه السلام»: «فلا إعادة عليه»، حيث إن نفي الإعادة يدل على ملزومة، و هي الصحة. و أما الصحيح الثاني: فلقوله «عليه السلام»: «أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته».

ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع القدرة على الإعادة و الإتيان بالمأمور به على وجهه؟ كما إذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الإخفات في الوقت مع سعته و التمكن من فعله ثانيا، و معه لا موجب لاستحقاق العقوبة؛ إذ المطلوب في تمام الوقت هو صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها، و المفروض:

تمكنه من ذلك مع عدم وجوب الإعادة، بل مرجوحيتها شرعا بمقتضى قوله «عليه السلام»: «تمت صلاته و لا يعيد»، فترك المأمور به حينئذ مستند إلى الشارع، و معه كيف تصح مؤاخذته؟ هذا تمام الكلام في الإشكال من وجهين.

و أما الجواب عن الإشكال الأول: - وهو الحكم بصحة العبادة مع عدم الأمر بها فتوضيحه يتوقف على مقدمة: وهي: أن الحكم بالصحة تارة: يكون لأجل الأمر، و أخرى: يكون لأجل وجود ملاك الأمر و هو المصلحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الصحة هنا ليست بلحاظ الأمر؛ بل بلحاظ ملاك لوفاء المأتي به بالغرض الأكمل، و الحكم باستحقاق العقاب يكون لأجل أنه فوّت على المولى مقدارا من المصلحة لا يمكن تداركها.

و المتحصل: أن الصحة إنما هي لأجل كون المأتي به واجدا لعمدة مصلحة المأمور به التي يلزم استيفؤها، و كيف كان؛ فلاشتمال المأتي به على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصحة و الإجزاء عن المأمور به؛ بحيث لو لم تجب صلاة القصر كانت الصلاة تماما مأمورا بها؛ لكن لما كانت مصلحة صلاة القصر أهم صارت هي الواجبة فعلا لا الصلاة تماما، فصحة صلاة التمام مستندة إلى المصلحة لا الأمر الفعلي كي يقال: ليس هناك أمر فعليّ فكيف يحكم بالصحة؟

و أما الجواب عن الإشكال الثاني - وهو أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة مع تمكن المكلف من الإعادة التي تكون وافية بتمام المصلحة - فإنه لا فائدة في الإعادة؛ إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، حيث إن المصلحة التامة الكامنة في صلاة القصر قد فاتت بسبب الإتيان بصلاة التمام لمكان الضدية بين المصلحتين، فمصلحة صلاة التمام فوتت مصلحة صلاة القصر، فلا مصلحة لها بعد الصلاة تماما، و لم يبق شيء منها قابلا للتدارك حتى تجب إعادتها لأجل تداركه.

هذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بسقي البستان أو الزرع بماء النهر مثلا، فسقاه بماء البئر، فإن مصلحة السقي بماء النهر قد فاتت بسقيه بماء البئر و يمتنع تداركها، بل سقيه بماء النهر حينئذ مضر بالبستان أو الزرع و مفسد له، فمصلحة نفس السقي في الجملة وإن ترتبت على السقي بماء البئر؛ إلا إن كمال المصلحة - وهو النمو الزائد - لا يترتب عليه و لا يمكن تداركه بماء النهر.

فالمتحصل: أن الحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل تفويت مقدار من المصلحة لا يمكن تداركها على المولى.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

و كيف (1) يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها (2) حتى (3) فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو (4) ظاهر إطلاقاتهم؛ بأن علم (5) بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا؟ ضرورة (6): أنه لا تقصير هاهنا (7) يوجب استحقاق العقوبة.

و بالجملة: كيف (8) يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة قوله: «كيف يحكم بحصتها مع عدم الأمر بها؟» إشارة إلى الإشكال الأول، و ضميرا «بصحتها، بها» راجعان على الصلاة.

=====

(1) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني الذي تقدم تربيته.

(2) وهي: صلاة القصر، أو الجهر أو الإخفات.

(3) يعني: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مطلقا حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت مع مرجوحية الإعادة؟ حيث إن ترك المأمور به حينئذ ليس مستندا إلى المكلف حتى يستحق المؤاخظة؛ بل هو مستند إلى الشارع كما هو مقتضى قوله «عليه السلام» في الصحيحين المتقدمين: «فلا إعادة عليه»، و «فلا شيء عليه»، و «قد تمت صلاته» على التقريب المتقدم.

(4) يعني: كما أن الحكم باستحقاق العقوبة مطلقا ظاهر إطلاقات الفقهاء، حيث إنهم أطلقوا استحقاق من أتم في موضع القصر جاهلا بالحكم للعقوبة، فإن إطلاق كلامهم يشمل صورة ارتفاع الجعل في الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعي فيه.

(5) هذا بيان التمكن من فعل المأمور به في الوقت. و ضمير «إعادتها» راجع على الصلاة المأمور بها.

(6) تعليل لقوله: «و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة؟»، و حاصله: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به الواقعي مع عدم تقصيره في الترك، حيث إن الترك مستند إلى حكم الشارع بإجزاء غير المأمور به و عدم الإعادة، و ضمير «أنه» للشأن.

(7) أي: في صورة ارتفاع الجهل في الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به فيه، فترك المأمور به الواقعي حينئذ ليس مستندا إلى تقصيره حتى يستحق العقاب؛ بل تركه مستند إلى حكم الشارع بالإجزاء و عدم الإعادة كما تقدم آنفا.

(8) هذا إشارة إلى الإشكال الأول، كما أن قوله: «و كيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن؟» إشارة إلى الإشكال الثاني، و قد تقدم تربيتهما مفصلا.

مع التمكن من الإعادة (1)؟ لو لا الحكم (2) شرعا بسقوطها و صحة ما أتى بها (3).

قلت: إنما حكم بالصحة (4) لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها (5)؛ وإن كانت دون مصلحة الجهر و القصر (6)، وإنما لم يؤمر (7) بها لأجل أنه أمر بما (8) كانت واجدة لتلك المصلحة (9) على النحو الأكمل

=====

(1) يعني: في الوقت لإدراك المصلحة الوقتية، و مع ذلك حكم الشارع بسقوط الإعادة.

(2) قيد للتمكن، يعني: أن المكلف متمكن من الإعادة، إلا إن الشارع عجزه و سلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالإجزاء و الصحة، فقوت المأمور به ناش عن حكمه بالصحة، لا عن تقصير المكلف كما مر.

(3) أي: بالصلاة، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد من الموصول لا باعتبار لفظه، و ضمير «سقوطها» راجع على الإعادة.

(4) هذا جواب عن الإشكال الأول، و هو اتصاف المأتي به بالصحة مع عدم الأمر به، و قد تقدم توضيح ذلك و لا حاجة إلى الإعادة.

(5) يعني: أن صلاة التمام في حد ذاتها - مع الغض عن القصر - ذات مصلحة مهمة يلزم استيفاؤها؛ لكنها ليست مساوية لمصلحة القصر، و إلا كان اللازم هو التخيير بينه و بين التمام كسائر الواجبات التخيرية، لعدم مزية حينئذ لصلاة القصر توجب الأمر بها تعيينا.

و ضمير «اشتغالها» راجع على الصلاة التامة في موضع القصر، أو الصلاة جهرا في موضع الإخفات، أو العكس و ضميرا «نفسها، ذاتها» راجعان على «مصلحة».

(6) إذ لو كانت مساوية لمصلحة الجهر و القصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر و التمام، و الجهر و الإخفات، كما عرفت آنفا.

(7) يعني: أن صلاة التمام إن كانت ذات مصلحة فلما ذا لم يؤمر بها في عرض الأمر بالقصر؟ فقد أجاب عنه: بأن عدم الأمر بها إنما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحة القصر؛ لاشتغاله على مصلحة التمام و زيادة.

(8) أي: بالصلاة القصرية الواجدة لمصلحة الصلاة التامة على الوجه الأكمل و الأتم، و على هذا فلا موجب للأمر بالتمام.

(9) أي: المصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل يعني: إنما أمر بصلاة القصر التي تكون واجدة للمصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل و الأتم.

و الأتم (1).

و أما الحكم (2) باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنها (3) بلا فائدة؛ إذ (4) مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها (5)، ولذا (6) لو أتى بها في موضع الآخر جهلا - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر، ولو (7) علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح (8): أنه لا يتمكن من صلاة القصر...

=====

وبالجملة: فحاصل جواب الإشكال هو: أن اتصاف المأتي به - كالتمام في موضع القصر - بالصحة إنما هو بلحاظ المصلحة الموجودة فيه، لا بلحاظ الأمر، وعدم الأمر به مع اشتماله على المصلحة المهمة إنما هو لأجل أهمية مصلحة القصر و أكمليتها من مصلحته، و من المعلوم: تبعية التشريع لأهم المصلحتين.

(1) يعني: أن تلك المصلحة تكون بمثابة من الأهمية تمنع عن الأمر بالتخيير بين القصر و التمام و لو بنحو أفضلية القصر من التمام؛ بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعيينا.

(2) هذا جواب عن الإشكال الثاني و هو: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع التمكن من إعادته.

و قد تقدم توضيح الجواب عن هذا الإشكال الثاني فلا حاجة إلى التكرار.

(3) أي: الإعادة بلا فائدة، و الأولى أن يقال: «فلأنها بلا فائدة»؛ لأنه في مقام تعليل عدم الإعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبة.

(4) تعليل لكون الإعادة بلا فائدة، و قد عرفت توضيحه في الجواب عن الإشكال الثاني. فراجع.

(5) كصلاة القصر، فإن مصلحة صلاة التمام تفوّت مصلحة القصر.

(6) يعني: و لعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به، و عدم فائدة في الإعادة لو أتى بالتمام في موضع القصر جهلا بالحكم، فقد قصر و ليس عليه الإعادة و إن علم بالحكم في الوقت و تمكن من الإعادة فيه. و ضمير «بها» راجع على الصلاة غير المأمور بها كالتمام.

(7) كلمة «لو» وصلية يعني: و لو كان علمه بالحكم في سعة الوقت و إمكان الإعادة فيه، و ضمير «بعده» راجع على الإتيان.

(8) هذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للإعادة عادة لفوت المصلحة، و عدم بقاء

صحيحة (1) بعد فعل صلاة التمام، و لا (2) من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات؛ وإن كان الوقت باقيا.

إن قلت (3): على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب شيء منها يوجب الإعادة. وعليه: فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد الإتيان بصلاة التمام، وكذا في الجهر والإخفات، وإن كان الوقت لإتيانها باقيا؛ لما مر آنفا من:

=====

أن مصلحة المأتي به كالتمام تفوت مصلحة المأمور به كالقصر، ويسقط أمره أيضا، و ضمير «أنه» للشأن.

(1) لأن الصحة موافقة الأمر، و المفروض: سقوط الأمر بصلاة القصر بقوات مصلحتها بفعل صلاة التمام.

(2) يعني: و لا يتمكن من الجهر «كذلك»، أي: صحيحة بعد الإتيان بصلاة الإخفات؛ لما مر من فوات المصلحة.

(3) هذا إشكال على ما تقدم من الحكم بصحة التمام مكان القصر، و الجهر مكان الإخفات.

و حاصل الإشكال: أن بناء على ما تقدم آنفا: من أنه مع استيفاء مصلحة الإتمام في موضع القصر، أو مصلحة كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي هي في المأمور به يكون الإتمام في موضع القصر جهلا، وهكذا كل من الجهر و الإخفات في موضع الآخر كذلك سببا لتفويت الواجب، و السبب المفقوت للواجب حرام، و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام، فكيف يقال: إنه صح و تم؟

و بالجملة: ملخص الكلام في تقريب الإشكال: أن ترك المأمور به - و هو القصر - حرام، و حيث إن التمام مقدمة لهذا الترك المحرم، فتسري الحرمة إليه و النهي في العبادة يقتضي الفساد. وعليه: فالصلاة التامة لحرمتها فاسدة، و مع فسادها كيف يحكم بصحتها و إجزائها عن المأمور به؟

و حاصل الجواب: أن التمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلي و هو القصر؛ بل التمام و القصر ضدان، و هما في رتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضا في رتبة وجود الآخر، لا في طوله حتى يصير عدم أحدهما مقدمة و من أجزاء علة وجود الآخر فلا علية بينهما؛ بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، و مع عدم التوقف و العلية لا يكون التمام سببا لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة و يفسد، بل هو باق على



فعلا (1)، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك (2) حرام، و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام (3).

قلت (4): ليس (5) لذلك، غايته أنه (6) يكون مضادا له، وقد حققنا في محله (7): أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا.

لا يقال: على هذا (8) فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا - في موضع القصر و الجهر.

=====

محبوبيته لاشتماله على المصلحة المهمة اللازم استيفائها، فيقع صحيحا، أي: واجدا للملاك و مسقطا للواجب الفعلي لكونه مفوتا لملاكه الداعي إلى الأمر به.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) قيد للواجب؛ إذ الواجب الفعلي هو القصر، حيث إن ملاكه أقوى من ملاك التمام، وقد مرت الإشارة إلى أن التشريع تابع لأقوى الملاكين.

(2) أي: الفعلي، و المراد ب «ما هو السبب» هو التمام، حيث إنه مقدمة لتفويت القصر الذي هو الواجب الفعلي، وقوله: «حرام» خبر «ما» الموصول، يعني: و ما هو السبب لتفويت الواجب الفعلي حرام من باب المقدمة.

(3) لا متناع التقرب بما هو مبغوض و حرام، و فساد العبادة بسبب النهي عنها.

(4) هذا دفع الإشكال: و قد تقدم توضيح ذلك.

و خلاصة الدفع: أن سبب ترك الواجب هو سوء الاختيار لا هذا المأتي به.

(5) أي: ليس كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب الفعلي، فالمشار إليه في «لذلك» هو التفويت.

(6) أي: غاية الأمر: أن كلا منهما في موضع الآخر يكون مضادا للواجب الفعلي الفائق، و ضمير «له» راجع على الواجب.

(7) أي: في مبحث الضد، حيث إن الضد كالسواد و عدم ضده كعدم البياض متلازمان، و ليس بينهما توقف و عليّة أصلا.

و عليه: فلا يكون فوت الواجب الفعلي كالتقصير مستندا إلى فعل التمام؛ بل هو مستند إلى تقصيره في ترك الفحص و التعلم، فصلاة التمام تقع محبوبة، لكونها واجدة للمصلحة التامة في حد ذاتها، و ليست مقدمة لترك القصر حتى تصير مبغوضة غير صالحة للمقربة و الإجزاء.

(8) أي: بناء على اشتغال المأتي به - كالتمام في موضع القصر الذي هو الواجب الفعلي، و كذا كل من الجهر و الإخفات في موضع الآخر - على مصلحة تامة لازمة

مع العلم بوجودهما في موضعهما - لكانت صحيحة و إن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال (1): لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة و لو مع العلم؛ لاحتمال (2) اختصاص أن...

=====

الاستيفاء في ذاته موجبة لفوت مصلحة الواجب يلزم الحكم بصحة صلاة التمام من العالم بوجود القصر أيضا، مع استحقاها العقوبة على مخالفة الواجب.

وبعبارة أخرى: أنه بناء على ما تقدم من اشتغال الإتمام في موضع القصر، وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها و أن مع استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة الواجب إذا صلى المكلف تماما في موضع القصر أو صلى جهرا أو إخفاتا في موضع الآخر عالما عامدا كانت صلاته صحيحة و إن استحق العقاب على مخالفة الواجب.

و حاصل الجواب: أن ذلك ثبوتا مما لا مانع عنه، غير أنه إثباتا لا دليل لنا على الاشتغال على المصلحة مطلقا حتى في صورة العلم و العمد؛ و ذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط.

(1) هذا دفع الإشكال: و قد تقدم إجمال الجواب، و أما تفصيل ذلك فيقال: إنه لو كان الدليل اشتغال المأتي به - كالتمام في موضع القصر - على المصلحة إطلاق يشمل صورتي العلم بوجود القصر و الجهل به لقلنا بصحة التمام و إجزائه عن القصر مطلقا، كما نقول بصحة تارك إنقاذ الغريق و لو عمدا، حيث إن إطلاق دليل وجوب الصلاة يدل على مطلوبيتها المطلقة التابعة لوجود مصلحتها مطلقا حتى في حال التزاحم كإنقاذ الغريق.

و ضمير «به» راجع على كون صلاته صحيحة مع العلم بوجود القصر و الجهر، يعني: لا بأس بالقول بكون صلاته صحيحة، مع العلم بوجود القصر و الجهر «لو دل دليل على أنها» أي: الصلاة «تكون مشتملة على المصلحة و لو مع العلم» يعني دل دليل على أن الصلاة غير المأمور بها واجدة للمصلحة و لو مع العلم بعدم الأمر بها.

(2) تعليل لما يفهم من قوله: «لو دل دليل» من أنه لو لم يدل دليل على اشتغال غير المأمور به على المصلحة - و لو مع العلم بالمأمور به الواقعي كالقصر - لا يمكن الالتزام بالصحة؛ لاحتمال اختصاص اشتغاله على المصلحة بحال الجهل بوجود القصر؛ لقرب دعوى دخل الحالات من الجهل و غيره في المصالح و المفاسد التي هي ملاكات الأحكام،

يكون (1) كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف الحال بوجوب شيء و الجهل، كما لا يخفى.

وقد صار بعض الفحول (2) بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير...

=====

ومع هذا الاحتمال لا دليل على اشتماله على المصلحة حتى يجزئ عن المأمور به، فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الإعادة وعدم الاكتفاء بالتمام، وحق العبارة أن تكون هكذا: «وفيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك لاحتمال اختصاص...» الخ.

(1) يعني: أن يكون المأتي به كذلك، أي: مشتملا على المصلحة المهمة في صورة الجهل بالمأمور به الواقعي لا مطلقا حتى في صورة العلم به.

وضمير «فيها» راجع على الصلاة، يعني: ولا بعد أصلا في اختلاف الحال في الصلاة المأتي بها بدلا عن المأمور به الواقعي، ولا بعد في اختلاف حال المصلحة باختلاف المكلف من حيث علمه بوجوب شيء كالقصر و الجهل به، فإن لحالات المكلف كالسفر و الحضر و غيرهما دخلا في المصالح و المفسد الداعية إلى تشريع الأحكام.

فالمتحصل: أن المأتي به من التمام موضع القصر أو الجهر موضع الإخفات أو العكس لا يشتمل على المصلحة التامة حتى يجزئ عن المأمور به الواقعي؛ إلا في صورة الجهل بالواجب الواقعي الفعلي.

(2) و هو فقيه عصره الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كشف الغطاء، قال في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه: «و تعلق الأمر بالمتضادين ابتداء غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال. ولو تضييقا معا بالعارض تخير مع المساواة، و قدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق أو شدة الطلب، و يرجع الأول إلى الثاني؛ لأن انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة و إن استلزم المعصية، و أي مانع لأن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزم على معصيتي في ترك كذا فافعل، كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاختصاص و عدم الفساد أقرب إلى الصواب و السداد» «كشف الغطاء، المبحث الثامن عشر من المقدمة، ص 27» على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 453».

و توضيح الترتب: الذي أفاده كاشف الغطاء «قدس سره» هو: أن المأتي به كصلاة التمام يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، و الأمر بضدها و هو الصلاة تماما مشروط بالعزم على عصيان أمر

موضوعه (1) مأمورا به بنحو الترتب. وقد حققنا (2) في مبحث الضد: امتناع الأمر بالضدين ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه، فلا نعيد.

=====

القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين:

أحدهما: استحقاق العقوبة لتركه المأمور به اختيارا بترك الفحص و التعلم و الآخر تعلق الأمر بصلاة التمام؛ لتحقق موضوعه، و لا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب، و عليه: فيكون التمام مأمورا به.

(1) يعني: التمام في موضع القصر، أو الجهر في موضع الإخفات أو العكس.

(2) هذا إشارة إلى رد الترتب المزبور و حاصله: أن الترتب مستلزم لطلب الجمع بين الضدين، و هو محال، ضرورة: أن خطاب القصر الفعلي لا- يتوقف على شيء، و خطاب التمام بالعزم على العصيان أيضا يصير فعليا، ففي ظرف العزم على العصيان يجتمع الطالبان بالضدين في آن واحد، و هو ممتنع.

وقد يجاب عن الترتب الذي ذكره كاشف الغطاء «قدس سره»: بأن المقام ليس من صغريات الترتب المعروف و أجنبي عنها حيث إن مورده الضدان اللذان يكون كل منهما واجدا للملاك في عرض الآخر؛ لا أن يكون ملاك أحدهما منوطا بعصيان خطاب الآخر كالمقام، فإن ملاك صلاة التمام منوط بعصيان خطاب صلاة القصر و ليست ذات ملاك في عرض صلاة القصر.

وقد تحصل من كلام المصنف «قدس سره» في حل الإشكال: أن المأتي به لاشتماله على المصلحة الوافية بمعظم مصلحة المأمور به الفائت مسقط له من دون أن يكون متعلقا للأمر؛ إذ لا يدل النص على أزيد من عدم وجوب الإعادة و هو لازم أعم لكون التمام في موضع القصر مأمورا به أو مسقطا له بلا تعلق أمر به؛ لعدم الملازمة بين صحة الشيء و تماميته و بين كونه مأمورا به كما مرّ سابقا، فاستحقاق العقاب إنما هو على ترك القصر الواجب في كلتا حالتَي العلم و الجهل، و عدم الإعادة يكون لسقوط الواجب بغيره.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - شرط الاحتياط لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء سوى عدم كونه موجبا لاختلال النظام.

و توهم: كونه عبثا و لعبا بأمر المولى فيكون منافيا لقصد الامتثال:

مدفوع: بأن تكرار العمل بالاحتياط ليس لازما - مساويا للعبثية المنافية لقصد

الامتثال؛ لإمكان نشوئه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجبا لتعوده على العبادة أو دافعا لضرر عدوّ عن نفسه إذا كان استحي العدو من الإضرار به ما دام مصليا، أو كان الفحص و السؤال موجبا للذل و المهانة، أو كان الاحتياط لعبا في كيفية الامتثال فلا ينافي الامتثال.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الإشكال في أصل الاحتياط عرفا، فإن العرف لا يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط. ألا ترى أن المولى لو أمر عبده بدق مسمار في الحائط فدق العبد في كل مكان من الحائط مسمارا كان للمولى حق العقاب؛ لأن العبد لعب و عبث بأمر المولى؟

2- يعتبر في جريان البراءة العقلية: الفحص؛ لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه و لو بالفحص. و عليه: فلا يستقل العقل بقبح العقاب قبل الفحص؛ إذ لا يتحقق موضوع حكم العقل إلا بالفحص.

3- و أما البراءة الشرعية: فمقتضى إطلاق أدلتها و إن كان جواز إجرائها و لو قبل الفحص إلا إنه لا بد من رفع اليد عن هذا الإطلاق و تقييده بما بعد الفحص من دليل مقيد.

و لذلك ذكر الأصحاب وجوها لتقييد إطلاق أدلة البراءة الشرعية و هي: الإجماع و العقل و الآيات و الأخبار.

ثم يرد المصنف تقييد إطلاق أدلة البراءة بالإجماع و العقل.

و أما الإجماع: فالمحصل منه غير حاصل، و المنقول منه لا يكون حجة.

و أما العقل: فبأن الكلام ليس في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ بل في الشبهات البدوية إذ وجوب الفحص و الاحتياط مختص بصورة وجود العلم الإجمالي.

4- الأولى الاستدلال على وجوب الفحص بما دل من الآيات مثل آية السؤال أو النفر الذي هو في معنى السؤال و الأخبار: كالنبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، و قوله «عليه السلام»: «أيها الناس: اعلّموا: أن كمال الدين طلب العلم و العمل به، ألا إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال»، و غيرهما مما دل على وجوب التعلم، فيقيد بها أخبار البراءة، لأنها بإطلاقها تشمل قبل الفحص و بعده، فبهذه الأخبار تقييد بما بعد الفحص.

5 - ويعتبر في التخيير العقلي: الفحص كما يعتبر في البراءة العقلية؛ لأن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان في البراءة العقلية كذلك يكون محرز الموضوع التخيير العقلي، وهو التساوي وعدم الترجيح، فالتساوي بين الاحتمالين لا يحرز إلا بالفحص.

بقي الكلام في حكم العمل بالبراءة من دون فحص، فيقع الكلام في مقامين: الأول في استحقاق العقوبة، والثاني: في الصحة والفساد.

6 - وأما استحقاق العقوبة ففيه أقوال:

الأول: استحقاق العقاب مطلقاً أي: سواء صادف الواقع أم لا. كما يقول به المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك.

الثاني: استحقاقه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة كما يقول به الشيخ «قدس سره».

الثالث: استحقاقه على مخالفة الواقع؛ ولكن عند ترك التعلم والفحص كما ذهب إليه المصنف تبعاً للمشهور.

ومنشأ هذا الاختلاف هو: أن وجوب التعلم هل هو نفسي أو طريقي أو إرشادي؟ فعلى الأول: يكون استحقاق العقاب على نفس ترك التعلم والفحص. وعلى الثاني:

يكون استحقاق العقاب على ترك التعلم والفحص؛ ولكن عند مخالفة الواقع. وعلى الثالث: يكون استحقاق العقاب على مخالفة الواقع عند ترك التعلم والفحص.

7 - الإشكال في وجوب التعلم والفحص في الواجب المشروط والموقت:

وحاصل الإشكال: أن ما ذكر من وجوب التعلم والفحص في التكاليف المطلقة المنجزة تام، وأما في التكاليف المشروطة والموقفة بزمان: فوجوب التعلم والفحص فيها مشكل؛ إذ المفروض: عدم وجوب فعلي يوجبها لإناطة التكليف المشروط بتحقيق شرطه، فقبل تحقق الشرط لا تكليف حتى يجب التعلم، فوجوب التعلم في التكاليف المشروطة محل للإشكال، ولذا التجأ لدفع هذا الإشكال المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسياً؛ ليكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع؛ إذ لا وجه لوجوب التعلم والفحص في التكاليف المشروطة لا قبل حصول الشرط ولا بعده.

أما الأول: فواضح لعدم حكم واقعي حينئذ حتى يجب عليه التعلم لئلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه.

وأما الثاني: فلأجل الغفلة عن تلك التكاليف في وقتها الناشئة عن ترك التعلم قبله.

8 - دفع هذا الإشكال بوجهين: أحدهما: هو الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي

للتعلم، لتكون العقوبة على تركه لا على مخالفة الواقع.

و الآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط و الموقت مطلقا بجعل الشرط وقتا كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، و يترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم و هو الواجب المسمى بالواجب المطلق المعلق، فترك التعلم و الفحص حينئذ يصحح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلة من مخالفة الواقع.

9 - و أما الإشكال على الواجب المعلق: بأن يقال: إن مقتضاه وجوب إيجاد مقدماتها الوجودية قبل حصول الشرط و قبل دخول الوقت، مع أن المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط و الوقت، فيكون هذا دليلا على أن الشرط و الوقت من قيود الهيئة لا المادة، فلا- وجوب قبل الشرط و الوقت حتى يترشح منه الوجوب على التعلم: فمدفوع؛ بأن جعل هذا الواجب في الواجب المطلق المعلق إنما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط و الوقت إلا خصوص التعلم، و دخل سائر المقدمات إنما بوجودها الاتفاقي لا بوجودها التحصيلي، و على هذا فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشيح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص و التعلم، و عدم ترشحه على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و الطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

10 - و أما الحكم الوضعي: فالمدار في صحة العمل هو الموافقة للواقع و المخالفة له مطلقا، أي: سواء كان عبادة أو معاملة، غاية الأمر: يعتبر في صحة العبادة - مضافا إلى الموافقة للواقع - قصد القربة و لورجاء، فالمعيار في الصحة و الفساد بالنسبة إلى المعاملة هو موافقتها للواقع و مخالفتها له، فصحت على الأول و بطلت على الثاني.

و أما العبادة: فالمعيار في صحتها أمران: موافقتها للواقع، و تمثلي قصد القربة، فصحت عند تحققها و بطلت عند انتفاء أحدهما.

11 - صحة الإتمام في موضع القصر و الجهر في موضع الإخفات و الإخفات في موضع الجهر إنما هو لدليل و هو الرواية الصحيحة.

لا يقال: إنه كيف يحكم بصحة العبادة في الموضعين مع عدم الأمر بها مع أن الصحة تتوقف على الأمر؟ و هذا أولا. و ثانيا: كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك الأمور به حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت؟

فإنه يقال: إنما حكم بالصحة لاشتمال الصلاة تماما على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء و إن كانت أقل من مصلحة القصر، فالحكم بالصحة إنما هو بلحاظ الملاك

و المصلحة لا بلحاظ الأمر حتى يقال بعدم الصحة لعدم الأمر.

و أما استحقاق العقوبة مع تمكن المكلف عن الإعادة: فلأنه لا فائدة في الإعادة؛ إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، مع أنه فوّت مقدار المصلحة على المولى لا يمكن تداركها، فاستحقاق العقاب إنما هو لأجل تفويت مقدار من المصلحة على المولى.

12 - إن قلت: على ما ذكرتم من أنه لا- يتمكن من الإتيان بالصلاة قصرا بعد الإتيان بالصلاة تماما، وكذلك الأمر في الجهر موضع الإخفات و بالعكس، و لازم ذلك: أن يكون التمام موضع القصر و الجهر موضع الإخفات حراما لأنه سبب و مقدمة لترك الواجب، و مقدمة الحرام حرام و النهي في العبادة يقتضي الفساد، فالإتمام موضع القصر و الجهر موضع الإخفات فاسد، فكيف يقال بصحة الإتمام موضع القصر و الجهر موضع الإخفات؟

و بعبارة أخرى: أن ترك المأمور به - و هو القصر - حرام و حيث إن إتمام الصلاة مقدمة لهذا الترك المحرم يكون حراما و منهيا عنه، و النهي في العبادة يقتضي الفساد. و عليه:

فالصلاة تماما لحرمتها فاسدة، و مع فسادهما كيف حكم بصحتها و إجزائها عن المأمور به؟

و حاصل الجواب: أن التمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلي و هو القصر؛ بل التمام و القصر ضدان و هما في مرتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضا في رتبة وجود الآخر، فلا يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر لاعتبار التقدم في المقدمة، فلا يكون التمام سببا لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة و الفساد.

13 - لا يقال: بناء على اشتغال الصلاة تماما في موضع القصر و الجهر في موضع الإخفات على مصلحة تامة يلزم الحكم بصحة الصلاة تماما في موضع القصر من العالم بوجوب القصر، و كذا الجهر في موضع الإخفات صح من العالم بوجوب الإخفات مع استحقاق العقوبة على مخالفة الواجب الواقعي، مع أنه مما لم يقل به أحد.

فإنه يقال: إن ذلك ثبوتا مما لا مانع عنه، غير أنه إثباتا لا دليل لنا على اشتغال المصلحة مطلقا حتى في صورة العلم و العمد؛ و ذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط.

14 - قال كاشف الغطاء: بكون التمام موضع القصر و الجهر موضع الإخفات مأمورا به بنحو الترتب بتقريب: أن المأتي به - كالصلاة تماما - يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، و بضدها - و هو



ثم إنه ذكر (1) لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.

=====

## شرطان آخران للبراءة

### إشارة

التمام - مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين:

### أحدهما استحقاق العقوبة لتركه

أحدهما: استحقاق العقوبة لتركه المأمور به اختيارا بترك الفحص والتعلم، والآخر: تعلق الأمر بصلاة التمام؛ لتحقق موضوعه، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب، وعليه: فيكون التمام مأمورا به.

ولكن الترتب باطل؛ لكونه مستلزما لطلب الضدين، فيلزم التكليف بالمحال وهو باطل.

15 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - حسن الاحتياط مطلقا إلا أن يكون موجبا لاختلال النظام.

2 - اعتبار الفحص في البراءة العقلية.

3 - اعتبار الفحص في التخيير العقلي.

4 - اعتبار الفحص في البراءة الشرعية بالآيات و الروايات.

5 - استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع عند الرجوع إلى البراءة من دون فحص.

6 - المدار في صحة المعاملة عند ترك الفحص هو الموافقة للواقع.

7 - المعيار في صحة العبادة الموافقة للواقع مع قصد القربة.

8 - بطلان الترتب. (1) الذاهر هو: الفاضل التونسي في محكي الوافية (1)، ونسب إلى الفاضل النراقي أيضا، ولا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل يشترك فيه جميع الأصول العدمية، فإذا وقعت نجاسة في أحد الإناءين، كان إجراء أصالة الطهارة في أحدهما معناه الحكم بنجاسة الإناء الآخر ووجوب الاجتناب عنه، فالأصل هنا أوجب ثبوت حكم شرعي لغير مجراه، وهذا معنى قوله: «من جهة أخرى»، وكذا لو وقعت نجاسته في ماء مشكوك الكرية فإن إجراء أصالة عدم الكرية موجب لإثبات القلة والنجاسة، فمثل هذين الأصلين لا يجريان لأنهما موجبان لإثبات حكم شرعي آخر.

و كيف كان؛ فشان أصالة البراءة هونفي الحكم لا إثباته، لأن المستفاد من أدلتها هو:

أنها مسوقة للامتنان، و كون إجرائها مستلزما لثبوت حكم آخر مناف لذلك، فلا يجري في مثل ما إذا كان لشخص مال و شك في وجود الدين؛ بحيث يصير مستطيعا بذاك المال

ص: 48

---

1- الوافية في أصول الفقه: 21.

ثانيهما (1): أن لا يكون موجبا للضرر على آخر.

و لا يخفى (2): أن أصالة البراءة عقلا و نقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا على فرض عدم الدين، فإذا نفي الدين بالبراءة يلزم منه ثبوت الاستطاعة و وجوب الحج.

=====

فالمتحصل: أنه إذا كانت أصالة البراءة نافية لحكم عن موضوع و مثبتة له لموضوع آخر، كما إذا اقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها عدم نجاسة أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بنجاسة أحدهما، فإن شيئا منهما لا يجري فيه؛ لأن جريانه فيه يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

وإن شئت فقل: إن أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين في المثال المزبور تثبت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، فلا تجري فيه؛ لأن شأن البراءة نفي الحكم فقط لا النفي من جهة و الإثبات من جهة أخرى، و لذا لم تعدّ من الأدلة؛ إذ لو كانت مثبتة لحكم شرعي لعدّت من الأدلة الشرعية.

وقيل في وجه عدم جريان أصل البراءة إذا كان مثبتا لحكم شرعي من جهة أخرى:

إنه أصل مثبت و الأصل المثبت ليس حجة.

**ثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على آخر**

**إشارة**

(1) هذا هو الشرط الثاني.

و حاصل الكلام في المقام: أنه يعتبر في جريان أصالة البراءة: أن لا يكون موجبا للضرر الغير من مسلم أو من بحكمه، كما إذا فتح إنسان قفص الطير الذي هو لإنسان آخر، أو حبس شاته حتى مات ولدها، أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلت، فإن إجراء أصل البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد موجب للضرر صاحب الطير و الشاة و الدابة، فمثل هذا الأصل لا يجري؛ لما عرفت من: أن أصالة البراءة تكون للامتنان، و كون إجرائها مستلزما لورود ضرر على الغير يكون منافيا للامتنان.

(2) هذا شروع في ردّ الشرط الأول.

توضيح الرد: - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 487» - أن موضوع الحكم الشرعي تارة: يكون أمرا ظاهريا أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضى البراءة العقلية و الإباحة، و عدم الحكم الذي هو مقتضى البراءة الشرعية، كما إذا فرض أن جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالا و لو ظاهرا، فحينئذ إذا شك في حرمة شرب التتن و نحوه من الشبهات البدوية، و بعد الفحص جرت فيه البراءة الشرعية المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضا؛ إذ المفروض: كون موضوع جواز بيعه حليته و لو ظاهرا؛ إذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحلية لزم تخلف الحكم عن موضوعه و هو محال؛ للخلف و المناقضة.



محالة تكون جارية (1)، و عدم (2) استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية و الإباحة (3) أو رفع التكليف الثابت بالبراءة العقلية، لو كان (4) موضوعا لحكم شرعي أو ملازما و أخرى: يكون أمرا واقعا، كما إذا ترتب على عدم الحكم واقعا لا ظاهرا و لا أعم من الواقع و الظاهر، كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج ملكية الزاد و الراحلة مع عدم الدين واقعا، فإن إجراء البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج لعدم إحراز موضوعه و هو عدم الدين واقعا، فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية في مثل هذا المثال إنما هو لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الدين واقعا، حيث إن أصل البراءة لا يحرز الواقع.

=====

فالمتحصل: أن موضوع الحكم الشرعي إن كان أعم من الواقع و الظاهر، فلا- محالة يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءة فيه؛ كترتب سائر الأحكام عند تحقق موضوعاتها، و إن كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءة، لعدم إحراز موضوعه، فلا محصل للشرط الأول الذي ذكره الفاضل التونسي «رحمه الله»؛ إذ على تقدير: لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءة، و على تقدير آخر: لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءة.

فإن كان غرض الفاضل التونسي «رحمه الله» عدم جريان البراءة بعد الفحص في الصورة الأولى - و هي كون موضوع الحكم الشرعي أعم من الواقع و الظاهر - فهو خلاف أدلتها، و إن كان غرضه جريانها بدون ترتب الحكم الشرعي عليها فهو خلاف دليل ذلك الحكم و طرح له بلا موجب.

(1) لإطلاق أدلة البراءة العقلية الذي لم يقيد إلا بالفحص المفروض تحققه، و لاحتمال عدم دخل شيء في البراءة العقلية إلا الفحص، فبعد حصوله لا وجه للتوقف في جريانها.

(2) مبتدأ خبره «لو كان»، و الجملة مستأنفة و «الثابت» صفة ل «عدم».

(3) عطف على «عدم»، و قوله: «و رفع» عطف على «الإبادة»، و «الثابت» صفة ل «الإباحة و رفع» و الأولى تشبيته، بأن يقال: «الثابتان» و التعبير بالإباحة تارة و بالرفع أخرى، لرعاية مدلول أخبار البراءة، لظهور حديث الحل في جعل الإباحة الظاهرية، و حديث الرفع في مجرد نفي الإلزام المجهول.

(4) يعني: لو كان عدم استحقاق العقوبة و الإباحة موضوعا لحكم شرعي كإباحة شرب التن و لو ظاهرا التي هي موضوع جواز البيع كما تقدم آنفا، أو ملازما لحكم شرعي، كما إذا دخل وقت الفريضة و شك في اشتغال ذمته بواجب فوري كأداء دين من

له، فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن (1) لم يكن مترتبا عليه، بل على نفي التكليف واقعا فهي وإن كانت جارية إلا إن ذلك الحكم لا يترتب، لعدم (2) ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا (3) ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار (4) أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن نفقة زوجته أو غيرها، فإنه بجريان البراءة في الدين يثبت وجوب الصلاة فعلا الملازم لنفي الدين ظاهرا.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

قوله: «بعد إحرازه» أي: إحراز عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف بإجراء البراءة بعد الفحص، وضمير «عليه» راجع على عدم استحقاق العقوبة ورفع الحكم، وضمير «فهي» راجع على البراءة.

(1) هذا بيان للصورة الثانية، وهي: كون التكليف مترتبا على عدم الحكم واقعا، وأصالة البراءة تجري فيها، ولكن لا يترتب عليه الحكم؛ لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الحكم واقعا، حيث إن الثابت بالبراءة عدم الحكم ظاهرا لا واقعا. واسم «يكن» ضمير مستتر راجع على الحكم، و«بل على» عطف على «مترتبا» وقد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعي في مثال الحج المنوط بعدم الدين.

(2) تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفي التكليف بأصل البراءة. وحاصله: أن عدم ترتبه عليه كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءة إنما هو لعدم الموضوع أعني: عدم الدين واقعا؛ لا لأجل اشتراط جريان البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه، فالمراد ب«ما» الموصول هو الموضوع، والضمير المستتر في «يترتب» راجع على الحكم، وضمير «عليه» راجع على الموصول. وضمير «بها» راجع على البراءة.

(3) يعني: وعدم ترتب التكليف على البراءة حينئذ ليس لأجل اشتراط البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه، بل إنما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم؛ إذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعا، وهو لا يثبت بالبراءة إذ الثابت بها نفي الحكم ظاهرا كما مر آنفا.

(4) هذا شروع في رد الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني «رحمه الله» وهو:

أن لا يكون جريان البراءة في مورد موجبا للضرر على آخر.

و محصل الرد - على ما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 490» - هو: أن المورد إن كان مما تجري فيه قاعدة الضرر فلا مجال لجريان البراءة فيه، لكون القاعدة دليلا اجتهاديا،

لم يكن مجال فيه (1) لأصالة البراءة، كما هو (2) حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية؛ إلا إنه (3) حقيقة لا يبقى لها مورد،...

=====

والبراءة أصلاً عملياً، وقد ثبت في محله عدم المجال للأصل مع الدليل، لوروده أو حكومته على الأصل كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

وإن كان مما لا تجري فيه قاعدة الضرر، فلا مانع من جريان البراءة فيه و مجرد احتمال صغرويته لقاعدة الضرر لا يمنع عن جريان البراءة فيه مع فرض الفحص وعدم الظفر بدليل على حكم الضرر.

وبالجملة: فمع الظفر بالدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره من الأدلة الاجتهادية لا مجال للبراءة؛ لعدم المقتضي لها، حيث إن الدليل رافع لموضوعها، فعدم جريانها مع الدليل إنما هو لعدم المقتضى، لا لعدم شرطه، ضرورة: أن الشرط متأخر رتبة عن المقتضى، فلا يطلق الشرط إلا مع إحراز المقتضى، و مع عدم المقتضى لا يطلق الشرط كالمقام.

فإن كان مراد الفاضل التوني من الاشتراط: أن جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها، ففيه أولاً: أن إطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة؛ لما مر آنفاً من: أن عدم الجريان حينئذ مستند إلى عدم المقتضى، لا إلى عدم الشرط.

و ثانياً: أنه لا اختصاص للضرر؛ بل جريان البراءة منوط بعدم الدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره، كما أن عدم الجريان لا يختص بالبراءة، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادي في مورده.

(1) أي: في المقام الذي تجري فيه قاعدة الضرر.

(2) يعني: كما أن عدم المجال لجريان البراءة مع قاعدة نفي الضرر حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، و ضمير «حالتها» راجع على أصالة البراءة.

(3) الضمير للشأن، و حاصله: أن أصالة البراءة و إن لم يكن لها مجال في موارد الضرر، إلا إن عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطية عدم قاعدة الضرر لجريان البراءة؛ بل لعدم المقتضى لجريانها معها؛ لما مر من أن دليل قاعدة الضرر كسائر الأدلة الاجتهادية يرفع الشك الذي هو موضوع أصل البراءة وغيره من الأصول العملية، فالدليل الاجتهادي رافع لموضوع الأصل و لو ظاهراً كما هو مقتضى الأدلة غير العلمية، فمع الدليل لا مقتضى لأصالة البراءة؛ لا أن عدم الدليل شرط لجريان البراءة.

بداهة (1): أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا (2)، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك (3) فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر (4) فتدبر، و الحمد لله على كل حال.

=====

فقوله: «إلا إنه حقيقة» إشارة إلى عدم المقتضي للبراءة، و ضمير «لها» راجع على أصالة البراءة.

(1) تعليل لقوله: «لا يبقى لها مورد»، و توضيحه ما تقدم بقولنا: «بل لعدم المقتضي لجريانها».

(2) يعني: فلا- يكون موردا للبراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان و لا البراءة النقلية؛ لتحقق البيان بالدليل الاجتهادي، و معه ينتفي موضوع كلتا البراءتين، و لا يبقى مقتض لجريانها.

(3) أي: عدم بقاء مورد لأصل البراءة مع قاعدة نفي الضرر، فإن كان هذا مراد الفاضل «رحمه الله» من الاشتراط، فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادي على خلاف أصل البراءة، لا خصوص قاعدة الضرر؛ إذ الوجه في عدم جريانها مع قاعدة الضرر هو: كونها رافعة لموضوع البراءة، و هذا الوجه جار في جميع الأدلة الاجتهادية، و قد عرفت سابقا: أن إطلاق الشرط على الدليل الاجتهادي الرافع لموضوع البراءة مبني على المسامحة. و ضمير «خلافها» راجع على أصالة البراءة.

(4) لما مر من عدم الفرق بين قاعدة الضرر و بين سائر القواعد الاجتهادية في رفع الشك الذي هو موضوع البراءة.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة إلى دقة المطلب.

هذا تمام الكلام في شرائط الأصول العمليّة. فيقع الكلام في تفصيل قاعدة نفي الضرر.

ص: 53



ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر و الضرار (1) على نحو

=====

## قاعدة لا ضرر و لا ضرار

قاعدة لا ضرر و لا ضرار(1) وقد جعل المصنف «قدس سره» الكلام فيها في جهات:

الأولى: في بيان مدركها.

الثانية: في شرح مفادها بحسب المادة تارة و الهيئة التركيبية أخرى.

الثالثة: في بيان نسبتها مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية المعارضة لها بحسب الظاهر؛ كأدلة وجوب الصلاة و الصيام و الحج و نحوها، و كذلك نسبتها مع الأدلة الثانوية؛ كأدلة نفي العسر و الحرج و الإكراه، و نحوها من العناوين الثانوية المعارضة للعناوين الأولية كالصلاة و غيرها من العبادات و المعاملات.

و أما الكلام في الجهة الأولى: فقد استدلت لإثبات هذه القاعدة بالأدلة الأربعة.

أما الإجماع: فواضح لا يحتاج إلى البيان.

و أما العقل: فإنه قد يحكم مستقلاً بأن الضرر و الضرار مناف للعدل و اللطف فلا يجوز.

و أما الكتاب: فقد استدلت له بقوله تعالى: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا (1)».

و أما السنة: فقد استدلت عليها بأخبار كثيرة، و قد اكتفى المصنف «قدس سره» بذكر ما هو أشهرها قصة و أصحابها سنداً و أكثرها طرقاً و أوضحها دلالة، و هي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري.

و تفصيل القصة موجود في المتن فلا يحتاج إلى مزيد من البيان.

و قد ادعى تواترها و لو إجمالاً. فلا إشكال في مدرك قاعدة لا ضرر.

و أما الكلام في الجهة الثانية: فقد أشار المصنف إليها بقوله: «و أما دلالتها...» الخ.

و توضيحها يتوقف على شرح معاني مفردات الألفاظ الواقعة في متن الحديث من كلمات «لا»، و «ضرر»، و «ضرار».

و أما «ضرر»: فالمحكي عن جملة من كتب اللغويين كالصحيح(2) و النهاية(3) الأثرية التي هي عند العامة كمجمع البحرين عندنا - و القاموس هو: «أنه ما يقابل النفع»، كما أن المحكي عن الصحيح و المصباح: «أن الضرر اسم مصدر و المصدر الضّر»، فالضر الذي

---

1- البقرة: 231.

2- الصحاح 2:719 - ضرر.

3- النهاية في غريب الحديث 3:81 - ضرر.

هو فعل الضار نتيجته الضرر، و هو النقص في المال أو النفس أو العرض أو الطرف و هو الأعضاء كاليدين والرجلين ونحوهما من الأطراف.

ولكنه لا- يطلق على مطلق النقص؛ بل خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، مثلا: لا يطلق الأعمى على مطلق فاقد البصر، بل على خصوص فاقد الذي من شأنه أن يكون بصيرا كالحیوان، فلا يطلق على الجدار ونحوه.

وعليه: فالتقابل بين النفع والضرر تقابل العدم والملكة، فوجود البصر للإنسان مثلا نفع، و عدمه ضرر، و كذا وجود اليدين له نفع و عدم إحداهما أو كليتهما ضرر؛ بل وجود كل ما يقتضيه طبيعة الشيء و خلقته الأصلية نفع له و عدمه ضرر.

هذا ما ينسب إلى اللغويين؛ لكن العرف العام مخالف له، حيث إن الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضى طبيعة الشيء لا أنه مقابل للنفع الذي هو شيء زائد على ما يقتضيه الخلقة الأصلية. هذا تمام الكلام في معنى كلمة الضرر.

و أما الضرار: فقليل: إنه استعمل في معان:

أحدها: ما أشار إليه المصنف و استظهره في المقام من أن الضرار بمعنى الضرر، فهو و إن كان مصدرا من مصادر باب المفاعلة؛ لكنه ليس هنا فعل الاثنین، لوجوه: منها:

إطلاق لفظ «المضار» على سمرة في كلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» في رواية الحذاء: «ما أراك يا سمرة إلا مضارا»(1)، و في مرسله زرارة: «إنك رجل مضار»(2) مع وضوح أن الضرر في قضية سمرة لم يصدر إلا من سمرة.

و منها: ما عن النهاية الأثرية من أنه «قيل: هما أي الضرر و الضرار - بمعنى واحد و التكرار للتأكيد»(3).

و منها: ما عن المصباح من: «أن ضاره يضاره مضارة و ضرارا: يعني ضره».

و منها: غير ذلك مما يشهد بوحدة الضرر و الضرار معنى، و أنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعلة.

ثانيها: أن الضرار فعل الاثنین، فعن النهاية الأثرية أيضا: «و الضرار فعل الاثنین»(4).

ثالثها: أن الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضا: «و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء»(5)

ص: 55

1- الفقيه 3: 103 / ذيل ح 3423، الوسائل 25: 32279/425.

2- الكافي 5: 294 / ذيل ح 8، الوسائل 25: 32282/429. (3 و 4 و 5) النهاية في غريب الحديث 3: 81 - ضرر.

عليه، ولعله يرجع إلى المعنى الثاني، وإن كان تعددهما غير بعيد).

رابعها: أن تضر صاحبك من دون أن تنفع به في قبال الانتفاع به، كحفر بالوعة في قرب دار الجار مع تضرر الجار بها و انتفاع الحافر بها.

و حاصل الكلام: أن ما استظهره المصنف هو المعنى الأول و هو: أن الضرر بمعنى الضرر جيء به للتأكيد. هذا تمام الكلام في كلمة الضرر و الضرار.

و أما كلمة «لا» النافية: فحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» فيها هو: أن الأصل في مثل تركيب «لا ضرر» و مما دخل فيه «لا» النفي على اسم النكرة ك «لا رجل في الدار» هو نفي حقيقة مدخولها، فمعنى «لا رجل» نفي طبيعة الرجل في الدار حقيقة أو ادعاء بلحاظ نفي آثار تلك الطبيعة؛ إذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحح نفي نفس الطبيعة تنزيلا لوجودها الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزلة عدمه.

إذا عرفت شرح معاني المفردات الواقعة في متن الحديث فاعلم: أن ما اختاره المصنف «قدس سره» من إرادة نفي حقيقة الضرر ادعاء تنزيلا لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة عدمه، فالوضوء الضرري منفي شرعا بلحاظ عدم ترتب أثره و هو الوجوب عليه، فكأنه قيل: «وجوب الوضوء الضرري معدوم»؛ لأن مرجع نفي الضرر تشريعا مع وجوده تكوينيا إلى نفي حكمه شرعا، و هذا من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

فحاصل ما اختاره المصنف «قدس سره» من كون نفي الضرر من نفي الموضوع و الحقيقة ادعاء و إرادة: نفي الحكم منه.

توضيح ذلك: أنه لما تعذرت إرادة المعنى الحقيقي - و هو نفي الضرر حقيقة؛ لكونه كذبا، لوجود الضرر في الخارج - دار أمره بين جملة من المعاني:

منها: إرادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية و المسببية؛ بأن يكون الضرر مستعملا في الحكم بتلك العلاقة، حيث إن الحكم سبب للضرر و إنه لم يجعل الحكم الضرري في الإسلام مطلقا أي: سواء كان واجبا أو مستحبا تكليفيا أو وضعيا، فإذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضرا أو لزم البيع الغبني، فإن الضرر في الأول ناش عن حكم الشارع بوجوب الوضوء، و في الثاني عن حكمه بلزوم البيع على المغبون، فهذان الوجوب و اللزوم منفيان بقاعدة الضرر، فمرجع هذا الوجه إلى استعمال لفظ الضرر مجازا في سببه و هو الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي.

و بهذا التصرف المجازي يصير النفي حقيقيا لعدم جعل طبيعة الحكم الذي ينشأ منه

الضرر حقيقة، ففي وعاء التشريع لا ضرر حقيقة ويسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة، ويعبر عنه: بأن الحكم الضرري لا جعل له، فالضرر عنوان لنفس الحكم و محمول عليه بالحمل الشائع؛ كالحرج الذي هو عنوان الحكم و منفي في الشرع، كما هو مقتضى قوله تعالى: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**، وهذا ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال: «إن المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى: أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي». «دروس في الرسائل، ج 4، ص 227».

ومنها: إرادة نفي نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف بأن يقال: إن الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعاً، فالمنفي هو الضرر لا مطلقاً؛ بل خصوص الضرر لا يجبر ولا يتدارك كإتلاف مال الغير بدون الضمان، أو صحة البيع الغبني بدون جبران ضرر المغبون بالخيار، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما، وهذا مختار الفاضل التوني.

ومنها: جعل كلمة «لا» ناهية؛ بأن يراد من «لا ضرر»: الزجر عنه و طلب تركه، نحو قوله تعالى: **فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ** (1).

إن قلت: «لا» الناهية تختص بالفعل المضارع، فلا يصح أن يقال بأنها ناهية في المقام مع كونها داخلية على الاسم.

قلت: لا يكون المراد أنها ناهية باصطلاح أهل الأدب؛ بل المراد أنها تكون مفيدة للزجر و النهي؛ لأن الجملة المشتملة عليها مستعملة في نفي الضرر إخباراً أو إنشاء بداعي الزجر عنه.

ولكن هذا الحمل بعيد، ويكون خلاف الظاهر منها، كما أن حملها على نفي الصفة و الضرر الغير المتدارك أيضاً بعيد؛ بل ركيك، فيدور الأمر بين المجاز في الكلمة، و بين الحمل على نفي الماهية ادعاء، و الظاهر أنهما يرجعان إلى معنى واحد، و هو مختار المصنف «قدس سره»: فالنتيجة هي: أن دلالة الرواية على قاعدة ضرر واضحة.

و أما الجهة الثالثة: و هي النسبة بين قاعدة لا ضرر و بين الأدلة المتكفلة لأحكام الأشياء بعناوينها الأولية: فيكون بينهما عموم من وجه، لأن الأدلة المتكفلة لأحكام الأشياء

ص: 57

الاختصار، و توضيح مدركها و شرح مفادها، و إيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية (1) أو الثانوية (2) و إن كانت أجنبية (3) عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الأجلة، فأقول و به أستعين: إنه قد استدلت عليها (4) بأخبار كثيرة منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام»: «أن سمرة بن جندب (5) كان له عذق (6) في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بعناوينها الأولية تدل على ثبوتها، سواء كانت ضرورية أو لا، و يدل لا ضرر على النفي أعم من أن يكون ذلك الحكم الأول و جوب الوضوء أو الغسل أو الصلاة أو غيرها.

=====

و يظهر من غير واحد بأنه يكون التعارض بين لا ضرر و بين أدلة الأحكام الأولية؛ و لكن يقدم لا ضرر عليها للأقوائية، إلا إن أقوائته في جميع الموارد يكون محل التأمل، و قال الشيخ الأنصاري «قدس سره»: يقدم لا ضرر عليها لحكومته عليها و كونه شارحا لها.

و قال صاحب الكفاية «قدس سره»: يقدم لا ضرر عليها للتوفيق العرفي بينه و بينها؛ و إن لم يكن له نظر الحاكمية و الشارحية و الأظهرية، و يشترك ذلك مع قول الشيخ الأنصاري من حيث النتيجة، و قد يسمى التوفيق العرفي بالحكومة العرفية، و ما أفاده الشيخ من الحكومة بالحكومة الاصطلاحية. هذا تمام الكلام في الجهات الثلاث.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) كأدلة وجوب الصلاة و الصيام و الحج و غيرها من العناوين الأولية.

(2) كأدلة نفي الحرج و العسر و الإكراه، و نحوها من العناوين الثانوية العارضة للعناوين الأولية كالصلاة و غيرها من العبادات و المعاملات.

(3) لكون قاعدة الضرر من القواعد الفقهية، فمحل بحثها هو الفقه.

## احاديث نفي الضرر

(4) أي: على قاعدة الضرر. هذه إحدى جهات البحث، و محصلها: أن مدرك قاعدة الضرر أخبار كثيرة و منها: موثقة زرارة و توصيفها بالموثقة لوقوع ابن بكير الفطحي الموثق في سندها، و لا يخفى: اختلاف ما في المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة، لكنه غير قادح في الاستدلال لأنه في حكاية القصة لا في الذيل الذي هو مورد الاستدلال.

(5) بفتح السين المهملة و ضم الميم و فتح الراء المهملة و هو من الأشقياء. فراجع ترجمته.

(6) بفتح العين المهملة و الذال المعجمة: النخلة بحملها و بالكسر: عنقود التمر.

بباب البستان، و كان سمرة يمر إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فشكا إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله و أخبره بقول الأنصاري و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» للأنصاري: اذهب فاقلعه و ارم بها إليه. فإنه لا ضرر و لا ضرار»(1).

و في رواية الحذاء (2) عن أبي جعفر «عليه السلام» مثل ذلك (3)، إلا- إنه فيها بعد الإباء: «ما أراك يا سمرة إلا مضارا، اذهب يا فلان فاقلعه و ارم بها وجهه»(4)، إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة (3) و غيرها، و هي كثيرة و قد ادعى

=====

(1) هو: أبو عبيدة زياد بن عيسى، و روايته خالية عن جملة «لا ضرر و لا ضرار».

(2) مع اختلاف يسير لا يقدر في دلالة الخبر على المطلوب.

(3) و هي: رواية ابن مسكان عن زرارة، رواها الوسائل (1) عن الكافي (2)، و فيها قوله «صلى الله عليه وآله وسلم» لسمرة: «إنك رجل مضار، و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن قال: ثم أمر بها فقلعت و رمى بها إليه، فقال له رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»: انطلق فاغرسها حيث شئت».

قوله: «مع اختلافها لفظا و موردا» إشارة إلى إشكال على دعوى التواتر.

و حاصل الإشكال: أن التواتر بكلا- قسميه من اللفظي و المعنوي مفقود هنا؛ إذ التواتر اللفظي - و هو حصول التواتر على لفظ أو ألفاظ مخصوصة كحديث الغدير - غير حاصل هنا قطعاً؛ لوضوح: عدم تحقق التواتر على كلمة «لا ضرر و لا ضرار». و كذا التواتر المعنوي، و هو حصول النقل المتواتر على قضية خاصة بألفاظ مختلفة، كتواتر شجاعة المولى أمير المؤمنين «عليه السلام» بنقل ما صدر منه «عليه السلام» في الحرب مع عمرو ابن عبد ود من قتله مع كونه «لعنه الله» من أشجع شجعان العرب، فإن التواتر المعنوي أيضاً مفقود في المقام، لعدم مورد واحد نقل متواتراً كالشجاعة، لتعدد الموارد

ص: 59

1- الكافي 2/292:5، تهذيب الأحكام 7:651/141، الوسائل 25:32281/129.

2- الوسائل 25:32282/429.

3- الكافي 5:8/294.

4- الفقيه 3:3423/103، و فيه «فاقطعها». الوسائل 25:32279/427.

تواترها، مع اختلافها لفظاً و مورداً فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها.

و الإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك (1) جزاف، وهذا (2) مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار (3) ضعفها، مع أن بعضها (4) موثقة، هنا، فإن مورد بعض نصوص الباب قصة سمرة، و مورد بعضها الآخر الشفعة، و بعضها الآخر منع فضل الماء، و بعضها شيء آخر.

=====

و بالجملة: فالتواتر اللفظي و المعنوي يشتركان في وحدة المورد، و يفترقان في اعتبار وحدة اللفظ أو الألفاظ في الأول و الاختلاف في الثاني.

فملخص الإشكال على التواتر: أن التواتر الذي ادعاه الفخر «قدس سره» لا لفظي و لا معنوي، و لذا التجأ المصنف إلى توجيه التواتر بالإجمالي. و ضميراً «تواترها، اختلافها» راجعان على الروايات. و قد أشار إلى دفع الإشكال المزبور بقوله: «فليكن المراد به تواترها إجمالاً».

و حاصل الدفع: أنه يمكن أن يراد بالتواتر هنا التواتر الإجمالي، و هو القطع بصدور بعض الروايات الواردة في قضايا متعددة غير مرتبطة، فيقال فيما نحن فيه:

يعلم إجمالاً بصدور رواية من روايات قاعدة الضرر.

(1) أي: إجمالاً بمعنى: القطع بصدور بعضها.

(2) أي: التواتر الإجمالي مع عمل المشهور بتلك الروايات، و استنادهم إليها في الفتوى موجب لكمال الوثوق و الاطمئنان بصدورها و سبب لانجبار ضعف سندها.

(3) عطف على «كمال»، و انجبار ضعف إسنادها - بإسناد المشهور إلى الروايات الضعيفة - مبني على ما هو المشهور من جارية عملهم لضعف الرواية، و حيث إن إسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفة على المشهور احتج لاعتبارها باستناد المشهور إليها. و ضمائر «إليها، بها، ضعفها» راجعة على الروايات.

(4) و هو: موثقة زرارة المتقدمة، فإن صاحب الوسائل رواها عن الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر «عليه السلام». و هذا السند معتبر؛ إذ في العدة علي بن إبراهيم القمي صاحب التفسير، و هو ثقة (1). و أحمد بن محمد البرقي وثقه الشيخ (2) و النجاشي (3)

ص: 60





فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

و أما دلالتها (1): فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكية، كما أن الأظهر أن يكون «الضرار» بمعنى: الضرر جيء به تأكيدا كما يشهد به (2) إطلاق «المضار» على سمرة، وغيرهما (1)، و اعتماده على المراسيل وروايته عن الضعفاء ليس طعنا فيه؛ إذ نقل الثقة عن الضعيف لا يقدر في وثاقته.

=====

و أما محمد البرقي: فقد وثقه الشيخ (2) و العلامة (1)، و ما عن النجاشي (2) من «أنه كان ضعيفا في الحديث» غير ظاهر في الجرح حتى يلزم الاعتماد عليه؛ لكون النجاشي أسطوانة أهل هذا الفن، إذ من المحتمل قويا أن مراده روايته عن الضعفاء، وهو غير قادح في وثاقته؛ لأن النقل عن غير الثقة مع عدم علمه به لا يقدر في وثاقته، ضرورة: أن مناط اعتبار قوله وهو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الإسناد إليه و عدم العمل بقوله. و مع فرض الشك في قادحية مثل هذا لا نرفع اليد عن توثيق مثل الشيخ «قدس سره».

و أما ابن بكير: فهو وإن كان فطحيا؛ لكنه من أصحاب الإجماع (3).

و أما زرارة: فجلالته في غاية الظهور بحيث لا تحتاج إلى البيان (4).

فالرواية معتبرة.

و ضمير «بعضها» راجع على الروايات.

و ضميرا «فيها، سندها» راجعان على الروايات.

### المراد من نفي الضرر

المراد من نفي الضرر (5) أي: وهذا إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة لا ضرر.

وقد تقدم توضيحها فلا حاجة إلى تكرارها، و ضمير «دلالتها» راجع على قاعدة لا ضرر (6) أي: يشهد بكون الضرار بمعنى الضرر: إطلاق المضار الذي هو من باب المفاعلة على سمرة مع تفرده في الإضرار، و عدم مشاركة أحد معه في الضرر في تلك القضية،

ص: 61

1- خلاصة الأقوال: 15/237.

2- رجال النجاشي: 899/335.

3- اختيار معرفة الرجال 639/635/2، خلاصة الأقوال: 24/195.

4- رجال النجاشي: 463/175، اختيار معرفة الرجال 1: 120/346، رجال الطوسي: 5010/337.

5- خلاصة الأقوال: 7/63.



و حكي (1) عن النهاية لا فعل الاثنيين (2) و إن كان هو الأصل (3) في باب المفاعلة.

و لا الجزاء على الضرر (4)، لعدم تعاوده من باب المفاعلة.

و بالجمل: لم يثبت له (5) معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر (6) أن يكون «لا» لنفي الحقيقة، كما هو الأصل (7) في هذا و هذا أحد الشاهدين اللذين أقامهما المصنف على وحدة الضرر و الضرار معنى.

=====

(1) عطف على «يشهد»، يعني كما يشهد و كما حكي عن النهاية و يمكن عطفه على «إطلاق» بعد تأويله بالمصدر، يعني: كما يشهد به إطلاق «المضار» على سمره، و يشهد به حكاية اتحادهما معنى عن النهاية.

و كيف كان؛ فهذا هو الشاهد الثاني على الوحدة، قال في محكي النهاية.

«وقيل: هما بمعنى، و التكرار للتأكيد»؛ إلا إن كلمة «قيل» تشعر بالتمريض، فلا يبقى إلا الشاهد الأول و هو إطلاق المضار على سمره.

(2) يعني: لا أن يكون الضرار فعل الاثنيين، و هو المعنى الثاني من المعاني المتقدمة للضرار. قال في محكي النهاية الأثرية: «و الضرار فعل الاثنيين»، و الشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضرار» هنا فعل الاثنيين؛ لكن شهادة الشاهد الثاني مخدوشة بأن النهاية لم تشهد بوحدهما، لما عرفت من: أن الحكاية بلفظ «وقيل» ليست ارتضاء للوحدة و قولاً بها حتى تكون شهادة مثبتة للوحدة و نافية لكون «الضرار» فعل الاثنيين، بل الأمر بالعكس، حيث إن قوله: «و الضرار فعل الاثنيين» ظاهر في جزمه بأن التعدد أحد معانيه اللغوية.

و كذا الحال في الشاهد الأول، فإن شهادته على الوحدة أيضا محل إشكال مذكور في بعض التعاليق، فدعوى: أظهرية الوحدة غير ثابتة.

(3) كما هو المشهور بين أهل العربية؛ لكنه غير ثابت إن أريد بالأصل وضع باب المفاعلة للمشاركة بين اثنين في صدور الفعل.

و إن أريد به الغلبة الاستعمالية، ففيه - مع عدم ثبوتها أيضا - أنها لا تصلح لحمل الموارد المشكوكة عليها؛ لتوقيفية اللغات و عدم حجية مجرد الغلبة و طريقتها لإثباتها.

(4) هذا إشارة إلى المعنى الثالث للضرار، و قد تقدم ذكره.

(5) أي: لم يثبت للضرار معنى آخر غير الضرر، فالمراد بهما واحد.

(6) هذا إشارة إلى معنى كلمة «لا» النفي، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «فحاصل ما أفاده المصنف».

(7) الأولى تأخيره عن قوله: «حقيقة» بأن يقال: «لنفي الحقيقة حقيقة كما هو

التركيب حقيقة (1) أو ادعاء (2)؛ كناية عن نفي الآثار، كما هو (3) الظاهر من مثل:

«لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» (1)، و«يا أشباه الرجال ولا رجال» (2)، فإن (4) قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء (5)؛ لا نفي (6) الحكم أو الأصل في هذا التركيب أو ادعاء؛ إذ المراد بالأصل هو: الوضع، فيلزم انقسام الوضع إلى النفي الحقيقي و الادعائي، نظير انقسام الموضوع له إلى المعنى الحقيقي والمجازي، وهذا الانقسام كما ترى.

=====

نعم؛ إن كان المراد بالأصل الغلبة فلا بأس بالعبرة المذكورة؛ لأن المعنى حينئذ هو:

أن «لا» النافية لنفي الحقيقة كما هو الغالب حقيقة أو ادعاء، فانقسام الغلبة إلى النفي الحقيقي و الادعائي صحيح دون المعنى الحقيقي.

(1) قيد لنفي الحقيقة، و ضمير «هو» راجع على نفي الحقيقة، و المراد بقوله: «في هذا التركيب» هو دخول «لا» النافية على اسم النكرة، و حاصله: أن الأصل في «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعة حقيقة أو مبالغة و ادعاء، تنبيها على أن الموجود الفاقد للأثر المطلوب منه كالمعدوم.

(2) عطف على «حقيقة»، و قوله: «كناية» قيد ل «ادعاء» و منشأ له.

(3) أي: نفي الحقيقة ادعاء ظاهر الأمثلة المذكورة في المتن مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد...» (1) الخ.

(4) هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع و الحقيقة ادعاء و إرادة نفي الحكم منه، و قد تقدم توضيح ذلك فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(5) غرضه: أن نفي الحقيقة ادعاء لما كان أوقع في النفس و أوفق بالبلاغة تعين إرادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي، فيكون هذا المعنى بقرينة البلاغة أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي.

(6) هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال: بأن المراد في نفي الضرر: هو نفي الحكم باستعمال الضرر في الحكم بعلاقة السببية، و أن هذا المعنى أقرب المجازات عنده بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي.

و المصنف أورد عليه: بأن البلاغة في الكلام تقتضي إرادة نفي الحقيقة، لا نفي الحكم ابتداء، و إن كان مرجع نفي الحقيقة في وعاء التشريع إلى نفي الحكم أيضا؛ لكن البلاغة

ص: 63

1- دعائم الإسلام 1:148، و في تهذيب الأحكام 1/92/244: «لا صلاة... في مسجده».

2- نهج البلاغة 1:569، معاني الأخبار: 310.

الصفة (1) كما لا يخفى.

و نفي (2) الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم (3) أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمة (4) مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقذ بذلك (5):...

=====

قرينة على إرادة نفي الحقيقة ادعاء.

(1) عطف على «الحكم» و هو ثالث المعاني المذكورة، أعني: الضرر غير المتدارك، بمعنى: أن كل ضرر غير متدارك منفي شرعا فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرها.

(2) إشارة إلى توهم و دفع.

و أما التوهم فهو: أن القائل بنفي الحكم كالشيخ القائل بالمجاز في الكلمة، أو القائل بالمجاز في التقدير كتقدير «غير المتدارك» قائلان أيضا بنفي الطبيعة أي: طبيعة الحكم الضرري، أو طبيعة الضرر غير المتدارك، كالمصنف القائل بنفي الطبيعة، و المفروض: أن المنفي لبا في الكل هو الحكم؛ لأن النفي تشريعي، فلا بد من كون المنفي مما تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، فما الفرق بين هذه المعاني الثلاثة؟

و أما الدفع فهو: و إن ظهر من قوله: «إن قضية البلاغة...» الخ لكنه أعاده توضيحا، و حاصله: أن نفي الحكم بلسان نفي الحقيقة و الموضوع أبلغ في الكلام من نفي نفس الحكم ابتداء، فقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» غير قوله: «لا صلاة كاملة في غير المسجد»، ففي الأول: تكون الطبيعة منفية، و في الثاني: أثرها و هو الحكم.

و الأول أوفق بالبلاغة.

(3) أي: نفي الحكم حقيقة كما هو مختار المصنف مغاير لنفي الحكم ابتداء كما هو مختار الشيخ، أو نفي الصفة كذلك كما عن الفاضل التوني و غيره.

(4) الأول: كتقدير «غير المتدارك»، و الثاني: كجعل كلمة «ضرر» بمعنى: الحكم بعلاقة السببية كما مرت الإشارة إليه.

و الصواب «كما» بدل «مما» لعدم كون «مما» خبرا لقوله: «و نفي الحقيقة»، و إنما خبره «غير نفي»، و به تم الكلام، و لعله من سهو الناسخ؛ كما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 511».

(5) أي: بسبب كون نفي الحقيقة ادعاء أقرب إلى البلاغة من نفي الحكم أو الصفة.

و غرضه: الإشارة إلى ضعف إرادة غير نفي الحقيقة من المعاني المتقدمة من نفي الحكم

بعد (1) إرادة نفي الحكم الضرري (2) أو الضرر الغير المتدارك (3)، أو إرادة النهي من النفي جدا، ضرورة (4): بشاعة استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب (5) من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه (6).

=====

الضرري كما أفاده الشيخ «قدس سره»، و الضرر غير المتدارك كما نسب إلى الفاضل التوني «رحمه الله»، وإرادة النهي من النفي كما اختاره شيخ الشريعة الأصفهاني وغيره (1).

و الوجه في ضعفها هو: أقربية نفي الحقيقة ادعاء إلى المعنى الحقيقي من سائر المعاني، فيتعين حمل «لا ضرر» عليه؛ إذ الأقربية توجب ظهور الكلام فيه، و بعد إرادة غيره من المعاني المزبورة؛ لخلوها عن قرينة توجب حمله عليها.

(1) بضم الباء فاعل «انقدح»، و «جدا» قيد له.

(2) و هو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(3) و هو المجاز في التقدير المعبر عنه بنفي الصفة التي هي غير المتدارك.

يعني: أن المنفي هو الضرر غير المتدارك و هو المنسوب إلى الفاضل التوني «رحمه الله». «أو إرادة النهي من النفي» كما اختاره بعض كشيخ الشريعة الأصفهاني «قدس سره» في رسالته المعمولة في قاعدة الضرر.

(4) تعليل لقوله: «بعد» و محصله: أن استعمال الضرر في سبب خاص من أسبابه - و هو الحكم الشرعي كلزوم البيع الغبني، مع عدم انحصار السبب فيه و وجود أسباب تكوينية له كالضرر الناشئ من استعمال الماء في الوضوء مثلا، و غير ذلك كما هو مرجع كلام الشيخ «قدس سره» - مستتبع لوجهين:

الأول: استعمال الضرر في سببه، و هو الحكم مجازا.

و الثاني: أن الضرر عام يشمل الضرر الناشئ عن الحكم وغيره، فإرادة الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام وإرادة الخاص منه بلا موجب و قرينة، و هذا من الاستعمالات المستتكرة.

(5) و هو الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر كما عرفت، و لازمه عدم تعرضه لحكم الضرر الناشئ من أسبابه التكوينية و الأفعال الخارجية، و ضمير «أسبابه» راجع على «الضرر».

(6) أي: من الضرر، هذا هو المجاز في الحذف و قد تقدم توضيحه و «خصوص»

ص: 65

و مثله (1) لو أريد ذلك (2) بنحو التقييد، فإنه (3) وإن لم يكن ببعيد إلا إنه بلا دلالة عليه غير سديد.

وإرادة النهي (4) من النفي وإن كان ليس...

=====

عطف على «خصوص».

(1) أي: ومثل استعمال الضرر في الحكم مجازا بعلاقة السببية، وفي الضرر غير المتدارك مجازا في الحذف في البشاعة لو أريد الحكم، أو الضرر غير المتدارك من «لا-ضرر» بنحو الحقيقة؛ بأن يراد ذلك بنحو التقييد أي: تعدد الدال والمدلول، ففي الأول يقال: «لا حكم ضرريا»، وفي الثاني: «لا ضرر غير متدارك».

فالفرق بين قوله: «و مثله» وقوله: «ضرورة: بشاعة» هو: أن الاستعمال في باب التقييد حقيقي، وفي قوله: «بشاعة» مجازي مع وحدة المراد في كليهما؛ إذ الملحوظ في كل منهما ليس مجرد ذات الضرر؛ بل الضرر المقيّد بكونه ناشئا من الحكم فقط، أو خصوص الضرر غير المتدارك.

(2) أي: استعمال الضرر مجازا في الحكم أو غير المتدارك منه كما مر آنفا.

(3) أي: التقييد وإن لم يكن ببعيد؛ لشيوعه في الاستعمالات المتعارفة؛ لكنه منوط بقريظة، وبدونها لا يصح المصير إليه. و ضميرا «أنه»، عليه «راجعان على التقييد»، «وغير سديد» خبر «أنه».

(4) هذا إشارة إلى تضعيف إرادة النهي و الزجر من «لا» النافية؛ بأن يراد من «لا ضرر» حرمة الإضرار مطلقا بالنفس وبالغير كحرمة إهانة المؤمن. و شرب الخمر و السرقة، وغير ذلك من المحرمات، فوزان «لا ضرر» و زان فلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (1) و «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (2) و «لا غش بين المسلمين» (3) و نحو ذلك.

و محصل تضعيف المصنف «قدس سره» له: أن إرادة النهي من النفي وإن لم تكن بعزيزة؛ لكن موردها هو «لا» النافية الداخلة على الفعل، كقوله تعالى: لا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (4)، و لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (5) وغير ذلك من الآيات و الروايات.

ص: 66

1- البقرة: 197.

2- نهج البلاغة 42: 165/41، أمالي الصدوق: 452.

3- سنن الدارمي 2: 248، مسند الشهاب 1: 351/228.

4- البقرة: 124.

5- الواقعة: 79.



بعزيز (1)، إلا إنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (2) و عدم (3) إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد (4) يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد (5) إمكان حمله على نفيها و أما إرادة النهي من هذا التركيب - يعني «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس - فلم تعهد في الاستعمالات المتعارفة، فإن «لا» النهي من خواص الفعل، فاستعمال «لا» الموضوع لنفي الجنس في النهي غير معهود في الاستعمالات المتداولة، فكيف يحمل النفي في المقام على النهي؟

=====

(1) يعني: في «لا» الداخلة على الأفعال كما تقدم آنفا.

(2) و هو ما دخل فيه «لا» على اسم الجنس كقوله: «لا-رجل»، و كيف يصح إرادة النهي من النفي في بعض الموارد مثل: «لا ربا بين الوالد و الولد»، و «لا سرف في الوضوء» و غير ذلك مما أريد به الجواز من هذا التركيب.

(3) توضيحه: أن تعين أحد المعاني المجازية - بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي لوجود الضرر تكويننا الموجب لكذب النفي الحقيقي - منوط بقيام قرينة معينة لأحد المجازات، و لا يكفي في تعين أحدها مجرد تعذر المعنى الحقيقي. و لعله تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ «قدس سره» في الرسائل (1)، حيث قال فيها: «فاعلم أن المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى: أن الشارع لم يشعركما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أو وضعيا». «دروس في الرسائل، ج 4، ص 227».

و قريب منه ما في رسالته المستقلة المعمولة في قاعدة الضرر، فإنه ربما يظهر منه تعين إرادة المعنى المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

و المصنف «قدس سره» أورد عليه: بأن مجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي لا يكفي في إرادة المعنى الذي اختاره الشيخ، كما لا يكفي في إرادة غيره من المعاني المجازية؛ بل يحتاج تعين واحد منها إلى قرينة معينة كما لا يخفى.

(4) خبر «و عدم...» الخ، و هذا هو التعريض الذي أشرنا إليه. و ضمير «منها» راجع على ما ذكره من المعاني المجازية.

(5) غرضه: أن القرينة على تعين أحد المعاني المجازية - و هو حمله على نفي الحقيقة ادعاء - موجودة، و هي ما تقدم منه من أقربيته إلى البلاغة من سائر المعاني. و ضمير «حملة» راجع على «نفي»، و ضمير «نفيها» إلى الحقيقة.

ص: 67

ادعاء؛ بل كان (1) هو الغالب في موارد استعماله.

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر (2) هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها (3)،

=====

(1) هذه قرينة أخرى على حمله على نفي الحقيقة ادعاء، وهي الغلبة بحسب الاستعمال، ففي الحمل على هذا المعنى قرينتان:

إحدهما: أقرينته إلى البلاغة من سائر المعاني المجازية المتقدمة.

ثانيتها: غلبة إرادة نفي الحقيقة ادعاء بحسب الاستعمالات.

فهاتان القرينتان تعينان إرادة هذا المعنى، ومع هاتين القرينتين لا يبقى مجال للحمل على غير نفي الحقيقة ادعاء. والضمير المستتر في «كان» الذي هو اسمه راجع على «حمله»، يعني: بل كان حمله على نفي الحقيقة ادعاء هو الغالب في موارد استعمال مثل هذا التركيب، فقوله: «بعد إمكان» ناظر إلى إمكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادعاء.

وقوله: «بل هو الغالب» ناظر إلى وقوعه في الاستعمالات المتعارفة.

(2) لا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لما بين المراد من «لا ضرر» وأنه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع والحقيقة ادعاء؛ أراد أن يبين الحكم الذي ينفي بقاعدة الضرر، فقال: إن المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الأولي كلزوم البيع وجوب الصوم وإباحة السفر وغير ذلك، أو المتوهم بثبوته لموضوع بعنوانه الأولي، كبعض ما اعتقده أهل الجاهلية وارتكبه من جواز قتل البنات، وعدم توريثهن، ونكاح الشغار، فلو قال الشارع: «لا قتل للبنات» فمراده: رفع ما توهموه من جواز قتلهن.

وبالجملة: فنفي الحكم يقتضي ثبوته حقيقة أو توهما حتى يصح ورود النفي عليه بلسان نفي موضوعه، فالصوم مثلا إذا صار مضرا ارتفع حكمه بقاعدة الضرر.

وعليه: فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الذي طرأ عليه الضرر. وهذا من غير فرق بين نفي الضرر حقيقة بأن يراد بالضرر نفس الحكم كما اختاره الشيخ؛ وبين نفيه ادعاء الذي مرجعه إلى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما هو مذهب المصنف لأن مرجع الوجهين إلى نفي الحكم، سواء كان ابتداء، أم بنفي موضوعه، فلزوم البيع الغبني مثلا منفي على التقديرين.

(3) أي: عناوين الأفعال الثابتة لها ذاتا كالصلاة والحج والبيع، وغير ذلك من العناوين الأولية، ولا يبعد أن يكون المراد بالأفعال: كل ما يتعلق به الحكم الشرعي وجوديا كان كالوضوء، والبيع أم عدميا كالصوم وتروك الإحرام، ولو قال: «الثابت لكل شيء بعنوانه الأولي» كان أحسن.

أو المتوهم (1) ثبوته لها كذلك في حال (2) الضرر لا الثابت (3) له بعنوانه، لوضوح (4):

أنه العلة للنفي.

و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يثبتته ويقتضيه (5).

و من هنا (6) لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه و أدلة الأحكام و تقدم...

=====

(1) عطف على «الثابت»، يعني: إن المنفي بقاعدة الضرر هو الحكم الثابت للأفعال أو الحكم المتوهم ثبوته لها كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات كما مرّ آنفاً. و ضمير «ثبوته» راجع على الحكم، و ضمير «لها» إلى الأفعال، و المشار إليه في «كذلك» قوله: «بعنوانها».

(2) متعلق ب «نفيه»، يعني: أن الحكم الذي أريد نفيه في حال الضرر... الخ.

(3) يعني: لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاة و الخمس و الجهاد، فإن موضوع الوجوب في هذه الأمور ضرر مالي و هو الزكاة و الخمس، و نفسي و هو الجهاد، و الحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعدة الضرر؛ لأن الضرر الموضوع لحكم كسائر الموضوعات مقتضى لحكمه، و المقتضى للشيء لا يكون رافعا له، فيمتنع أن يكون الضرر نافيا لحكمه الذي شرع له بعنوانه. و ضميرا «له، بعنوانه» راجعان على الضرر.

(4) تعليل لكون المنفي بقاعدة الضرر خصوص الحكم الثابت للعنوان الأولي الشامل لإطلاقه لصورة إيجابه الضرر كوجوب الوضوء و لزوم البيع، فإن مقتضى إطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقا حتى في حال الضرر، دون الحكم الثابت لعنوان الضرر.

و قد عرفت تقريب هذا التعليل بقولنا: «لأن الضرر الموضوع لحكم...» الخ، فلا يمكن أن يكون المنفي بقاعدة الضرر الحكم الثابت لعنوان الضرر؛ لأنه موضوع لحكمه، و من المعلوم: أن الموضوع كالعلة، فكما أن العلة تقتضي وجود المعلول، فكذلك الموضوع، فإنه يقتضي الحكم، فلا يعقل أن يكون رافعا له لا متناع اقتضاء شيء لطرفي النقيض.

(5) لما مر من: أن الموضوع لما فيه من ملاك التشريع للحكم كإقتضاء العلة لوجود المعلوم، و ضمير «أنه» راجع على الضرر، و ضمير «حكمه» راجع على «الموضوع»، و ضمائر «ينفيه، يثبتته، يقتضيه» راجعة على «حكمه».

## نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية

(6) أي: و من أن المنفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعنوانها الأولية، و من أن الضرر علة لنفيه «لا يلاحظ النسبة...» الخ.

و هذا إشارة إلى الجهة الثالثة من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة الضرر. و هي نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة الأحكام.



أدلته (1) على أدلتها (2)، مع أنها (3) عموم من وجه، حيث (4) إنه يوفق بينهما عرفاً بأن ولا يخفى: أن في هذه الجهة يبحث تارة: عن نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية، وأخرى: عن نسبتها مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر.

=====

وثالثة: عن نسبتها مع دليل خصوص الضرر من العناوين الثانوية، وهذا هو المسمى بتعارض الضارين.

فهنا مباحث:

الأول: في نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية.

و محصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في ذلك: أن دليل نفي الضرر يقدم على دليل الحكم الأولي؛ لأن العرف المتبع نظره في استظهار المعاني من الألفاظ يوفق بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي بحمل الأول على الفعلي، والثاني على الاقتضائي.

وبعبارة أخرى: يرى العرف أن العنوان الثانوي - وهو الضرر - رافع لفعلية الحكم الأولي الذي كان قبل عروض الضرر فعلياً، ومع هذا التوفيق العرفي لا تلاحظ النسبة - وهي العموم من وجه - بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي حتى يجب الرجوع في المجمع الذي هو مورد تعارضهما إلى قواعد التعارض أو الأصل العملي، فلا يقال: إن دليل وجوب الوضوء مثلاً يشمل الوضوء الضروري وغيره، ودليل نفي الضرر يشمل الوضوء وغيره كالصوم والحج والبيع وغيرها، ففي الوضوء الضروري يتعارض الدليلان، فيرجع فيه إلى أحكام التعارض، بل يقال: إن المرجع فيه دليل نفي الضرر، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري، ولا يرجع فيه إلى دليل وجوب الوضوء.

(1) أي: تقدم أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام، و«تقدم» عطف على «لا يلاحظ».

(2) أي: أدلة الأحكام.

(3) يعني: مع أن النسبة بين أدلة نفي الضرر وأدلة الأحكام الأولية عموم من وجه، وقد قرر في محله: أن حكم العامين من وجه هو الرجوع إلى قواعد التعارض أو الأصل العملي؛ لكن لا تلاحظ هذه النسبة بينهما؛ بل يقدم دليل نفي الضرر للتوفيق العرفي المزبور. فقلوه: «مع» قيد لقلوه: «لا تلاحظ النسبة».

(4) الظاهر: أنه تعليل لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين مع كونها عموماً من وجه، و محصله: أن التوفيق العرفي بين الدليلين منع عن ملاحظة النسبة التي بينهما وهي

الثابت (1) للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من (2) عنوان الضرر بأدلته كما هو (3) الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة (4) أو النافية لحكم العموم من وجه، وعليه: فلعل الأولى تقديمه على عدم ملاحظة النسبة بأن يقال: و من هنا يوفق بينهما عرفا... إلى قوله: من عنوان الضرر بأدلته، ولذا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه و أدلة الأحكام... إلى قوله: مع أنها عموم من وجه»، و الوجه في التقديم: على التوفيق العرفي بين الدليلين؛ لعدم ملاحظة النسبة بينهما، و الظاهر: أن نظرهم في هذا التوفيق إلى حفظ موضوعية كلا العنوانين للحكم، فإن موضوعية العنوان الأولي للحكم مطلقة شاملة لجميع الحالات التي منها العنوان الثانوي، و الأخذ بإطلاقها يسقط العنوان الثانوي عن الموضوعية رأسا، فالجمع بينهما بالاقتضائية و الفعلية يوجب بقاء موضوعيتهما معا و يكون جمعا بين الدليلين في مقام الإثبات و هو متبع ما لم ينهض دليل على أهمية ملائكة الحكم الثابت للعنوان الأولي، و تبعية فعلية الحكم له في كل حال حتى حال عروض العنوان الثانوي، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع على «أدلة نفيه و أدلة الأحكام».

=====

(1) أي: بأن الحكم الثابت للعناوين الأولية اقتضائي، و الضرر العارض عليها رافع لفعلية ذلك الحكم الثابت للعنوان الأولي.

(2) بيان ل «ما» الموصول الذي هو فاعل «يمنع»، و «فعلا» قيد ل «يمنع»، و ضمير «عنه» راجع على «الثابت»، و ضمير «عليها» إلى «العناوين»، يعني: يمنع عنوان الضرر الذي يعرض العناوين الأولية عن فعلية الحكم الثابت لها، و «بأدلته» متعلق ب «يمنع»، يعني: يمنع عنوان الضرر بأدلته فعلية الحكم الثابت للعناوين الأولية.

(3) يعني: أن التوفيق العرفي بحكم العناوين الأولية على الاقتضائي، و حكم عنوان الضرر على الفعلي مطرد في كل عنوان ثانوي مع عنوان أولي، و لا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانوية.

و عليه: فيقدم دليل الحرج و النذر و العهد و اليمين و غيرها من العناوين الثانوية أيضا على أدلة أحكام العناوين الأولية، مع كون النسبة بينهما أيضا عموما من وجه.

(4) كأدلة الشرط و النذر و اليمين، و غيرها من الأدلة الرافعة لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، فإذا شرط في ضمن عقد لازم فعل صلاة الليل مثلا، أو نذر ذلك أو حلف عليه، فإنها تقدم على أدلة استحباب صلاة الليل، و يحكم بفعلية وجوب فعلها بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط و النذر و اليمين، و يحمل استحبابها على الاقتضائي.

الأفعال (1) بعناوينها الثانوية و الأدلة (2) المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية (3).

نعم (4)؛ ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس (5) بنحو الاقتضاء؛ بل بنحو العلية التامة (6).

=====

(1) كأدلة رفع الحرج و الخطأ و النسيان، نظير الوضوء فيما إذا توقف شراء مائه على بذل مال كثير يوجب وقوعه في الحرج، فإن فعلية وجوب الوضوء حينئذ يرتفع بدليل نفي الحرج، و يحمل وجوبه على الاقتضائي.

(2) عطف على «سائر»، و ضميرا «لحكمها، بعناوينها» راجعان على «الأفعال».

(3) كوجوب الصوم و الحج و نحوهما من الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية، فإنها ترتفع فعليتها بالأدلة النافية لها بالعناوين الثانوية كالإكراه و الخطأ و النسيان و الحرج و غيرها، و تحمل على الحكم الاقتضائي.

(4) استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفي بين دليلي الحكم الأولي و الثانوي؛ بحمل الأول على الاقتضائي و الثاني على الفعلي.

و محصل هذا الاستدراك: أنه قد يعكس الأمر و يقدم دليل الحكم الأولي على الثانوي فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولي مجعولا، بنحو يكون علة تامة للفعلية لا مقتضيا لها حتى يمكن رفع فعليته، و حمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه مطلقا، سواء كان هو الضرر أم غيره، كوجوب إنقاذ نبيٍّ أو وصيٍّ، فإن هذا الوجوب فعلي مطلقا و إن كان موجبا للضرر أو الحرج على الغير، فلا يحمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله و دليل حكم العنوان الثانوي كالضرر و غيره.

(5) يعني: ليس مجعولا بنحو الاقتضاء حتى يكون موردا للتوفيق العرفي المزبور؛ بل هو مجعول بنحو يكون علة تامة للفعلية.

وقوله: «أن الحكم» نائب فاعل ل «أحرز»، و المراد بالوجه المعتبر: الدليل المعتبر.

(6) كحرمة نكاح المحارم، و وجوب الدفاع عن النفس و عن بيضة الإسلام، و ارتكاب خلاف الواقع عن عذر لا ينافي علية الحكم و بقائه، غاية الأمر: أن المكلف معذور في مخالفته و لا يعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهة لا يرفع حرمة الواقعية.

و المراد بالعلية التامة: عدم ارتفاع الحكم الواقعي بطرء عنوان ثانوي من الضرر و الإكراه و الاضطراب و غيرها عليه؛ لا عدم المعذورية في مخالفته لطرء عذر من الأعذار الموجبة للأمن من العقوبة، فإن المعذورية لا تنافي بقاء الحكم الواقعي كما مر في نكاح المحارم شبهة، فإن حرمة الواقعية لا ترتفع بالشبهة، بل الشبهة تمنع عن استحقاق العقوبة

و بالجمله (1): الحكم الثابت بعنوان أولي تارة: يكون بنحو الفعلية مطلقا (2)، أو بالإضافة (3) إلى عارض دون عارض، بدلالة (4) لا يجوز الإغماض عنها بسبب (5) دليل حكم العارض المخالف له فيقدم (6) دليل ذلك العنوان (7) على دليله.

=====

على ارتكاب الحرام الواقعي؛ كما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 522».

(1) هذا حاصل ما ذكره في قوله: «نعم» وما قبله، و ملخصه: أن الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأولي إن دل على فعلية الحكم مطلقا - بحيث لا ترتفع فعليته بشيء من العناوين الثانوية من الضرر وغيره كالمثال المتقدم وهو وجوب حفظ النبي و الوصي «صلوات الله عليهما»، أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية - وجب تقديمه في الصورة الأولى على كل عنوان ثانوي يطرأ عليه؛ لأن المفروض: كون علة تامة للفعلية. وفي الصورة الثانية على بعض العناوين الثانوية كوجوب الوضوء، فإنه مقدم على دليل الضرر إن لم يكن المال المبذول بإزاء ماء الوضوء مجحفا و موجبا لوقوعه في الحرج و إن كان مجحفا و حرجيا، فليل نفي الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء؛ للتوفيق العرفي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذ على الاقتضائي.

و إن دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق و العلية التامة فسيأتي حكمه.

(2) يعني: بالنسبة إلى جميع العوارض و هي العناوين الثانوية كما مر آنفا.

(3) عطف على «مطلقا»، و قد تقدم المراد بقوله: «إلى عارض دون عارض»، و مثاله بقولنا: «أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية و جب تقديمه في الصورة الأولى...» الخ.

(4) متعلق ب «يكون»، يعني: أن دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الأولي تارة:

تكون بنحو تأبي عن حملها على الاقتضائي كما إذا كانت دلالة بالنصوصية، فيقدم حينئذ دليل الحكم الأولي على دليل الحكم الثانوي؛ لتقدم النص على الظاهر، و ضمير «عنها» راجع على الدلالة.

(5) متعلق ب «الإغماض»، يعني: لا يجوز الإغماض عن دلالة دليل الحكم الأولي بسبب دليل حكم العنوان الثانوي المخالف للحكم الأولي؛ لما فرض من عدم جواز الإغماض عن دلالة بالنصوصية مثلا.

(6) هذا نتيجة فعلية الحكم الأولي مطلقا، إذ لازم دلالة دليله - بحيث لا يجوز الإغماض عنها - هو تقدمه على دليل العنوان الثانوي.

(7) يعني: أن العنوان الأولي يقدم على دليل العنوان الثانوي، و ضمير «دليله» راجع على «حكم العارض».



و أخرى (1): يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي، و أن العارض مانع فعلي، هذا (2) و لو لم نقل بحكومة دليله على دليله (3)، لعدم (4) ثبوت نظره إلى مدلوله.

=====

(1) عطف على «تارة»، و هذا هو الشق الثاني الذي أشرنا إليه بقولنا: «و إن دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق و العلية التامة...» الخ.

و توضيحه: أن دليل حكم الفعل بعنوانه الأولي إن كانت دلالة على فعلية الحكم بمثابة لا تأتي عن التصرف فيها بحمل الحكم على الاقتضائي؛ كما إذا كانت دلالة بالعموم أو الإطلاق و جب الإغماض عن دلالة بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، و حمل الحكم الأولي على الاقتضائي؛ إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة على أن الحكم الأولي ليست فعليته بنحو العلية التامة حتى يأتي عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي؛ بل يقبل التصرف، فيحمل على الاقتضائي، و يجعل العنوان الثانوي مانعا فعليا عن فعليته، حيث إن دلالة دليل الحكم بالعنوان الأولي تكون بالإطلاق، و هو ظاهر في شموله لجميع الحالات و العناوين الثانوية و دلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد إطلاق فعليته، و حمله على الاقتضائي، و لا عكس إذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعليا أصلا، فيلغو تشريعه.

قوله: «عرفا» قيد ل «لزم»، و ضمير «عنها» راجع على «دلالة»، و ضمير «بسببه» إلى «دليل حكم العارض».

و قوله: «لو كانت هناك دلالة» أي: دلالة على العلية.

قوله: «حيث» تعليل للزوم الإغماض، و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة...» الخ. و ضمير «أنه» راجع على «الحكم الثابت».

(2) أي: تقديم دليل العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأولي ثابت؛ و إن لم نقل بحكومة دليله على دليل حكم العنوان الأولي.

و غرضه: أن التقديم المزبور مسلم إما للحكومة كما هو مختار الشيخ «قدس سره»، و إما للتوفيق العرفي إن لم يتم حديث الحكومة.

(3) أي: دليل حكم العنوان الأولي، و الضمير الأول راجع على «العارض».

و قوله: «و لو لم نقل» تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من الحكومة كما سيأتي تفصيله.

(4) هذا تعليل لعدم حكومة دليل نفي الضرر على أدلة أحكام العناوين الأولية.

كما قيل (1).

ثم انقدح بذلك (2): حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر و دليل نفي توضيحه: أن الشيخ «قدس سره» قائل بحكومة دليل قاعدة الضرر على أدلة أحكام العناوين الأولية، قال في الرسائل: «ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري؛ كأدلة لزوم العقود و سلطنة الناس على أموالهم... إلى أن قال: و المراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

=====

فالأول: مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب، أو بشهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه «لا صلاة إلا بطهور»، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل: «لا صلاة إلا بطهور» وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة.

و الثاني: مثل الأمثلة المذكورة - يعني بها حكومة مثل أدلة نفي الضرر و الحرج و رفع الخطأ و النسيان و نفي السهو عن كثير السهو و نفي السبيل على المحسنين، إلى غير ذلك - بالنسبة إلى الأحكام الأولية». انتهى. «دروس في الرسائل، ج 4، ص 232».

و محصل إشكال المصنف «قدس سره» على هذه الحكومة كما أوضحه في حاشية الرسائل هو: عدم انطباق ضابط الحكومة بنظر الشيخ على قاعدة الضرر، حيث إنه يعتبر في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم و شارحا له. و ليس دليل نفي الضرر كذلك؛ لعدم نظر له إلى أدلة الأحكام الأولية؛ بل هو في عرضها، نظير: فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَ نحوها، و لازم عدم انطباق ضابط الحكومة هنا ملاحظة مرجحات باب التعارض.

(1) القائل: هو الشيخ «قدس سره»، و قد تقدمت عبارته، و ضمير «نظره» راجع على دليل العارض، و ضمير «مدلوله»، إلى دليل الحكم الأولي.

### نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الثانوية

(2) أي: بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر و أدلة الأحكام الأولية بحمل الأول على الفعلية و الثاني على الاقتضاء ظهر حال توارد دليلي العناوين الثانويين، و أن التوفيق العرفي لا يجري فيهما؛ بل لهما حكم آخر و هو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما.

و هذا إشارة إلى المبحث الثاني، و هو نسبة دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر كالحرج و النذر و اليمين و الشرط؛ كما إذا كان حفر بئرا أو بالوعة في ملكه

ص: 75

الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو (1) لم يكن من باب تراحم المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى.

=====

مضرا بجاره وتركه كان حرجا على نفسه، وكما إذا كان شرب التتن مضرا بحاله وتركه عسرا عليه، وكما إذا نذر الصلاة في المسجد المعين مثلا و كان أداؤها فيه مستلزما للضرر، فحينئذ: يقع التهافت بين أدلة النذر والضرر والحرج وكل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدهما على الفعلي والآخر على الاقتضائي لتساويها في الفعلية والاقتضاء، وكونها من قبيل الواحد لعرضيتها وعدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي.

ويعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملة المتعارضين إن كان المقتضي للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزية منهما على الآخر، وعلى تقدير التكافؤ: يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة.

وإن كان المقتضى له في كليهما مطلقا حتى في ظرف الاجتماع كإنقاذ الغريقين المؤمنين - حيث إن الملاك في إنقاذهما حتى حال الاجتماع موجود، وعدم قدرة المكلف على إنقاذهما معا مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون إنقاذ أحدهما حرجيا والآخر ضروريا، لتوقفه على بذل مال كثير مضر بحاله مثلا - عومل معهما معاملة التراحم من تقديم ما هو أهم ملاكا؛ كما إذا كان أحدهما عالما عاملا على الآخر. والتخير مع عدم إحراز أهمية الملاك في أحدهما.

قوله: «فيعامل معهما معاملة المتعارضين» من الترجيح أو التخير أو التوقف والرجوع إلى الأصل العملي. وضمير «معهما» راجع على «دليلي العارضين».

(1) قيد ل «فيعامل» يعني: لو لم يكن توارد دليلي العارضين من باب تراحم المقتضيين وهما ملاكا تشريع الحكمين، فإن كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التراحم، لأنهما حينئذ من صغرياتة، ويكفي في إحراز المقتضي في كليهما إطلاق دليلي العارضين الشامل لجميع الحالات التي منها حال الاجتماع، وهذا الإطلاق متبع إلى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضى في أحدهما حال الاجتماع، فيعامل معهما حينئذ معاملة التعارض.

ولعل قوله: «لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» مع ظهور كل عنوان ثانوي في كونه مقتضيا وذا ملاك للحكم وعدم المجال معه للترديد بقوله: «لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» ناظر إلى أدلة خصوص العناوين الثانوية الواردة مورد الامتنان، حيث

و لا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب (1) لثبوت (2) المقتضى فيهما مع (3) تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم...

=====

إنها لا تجري فيما يلزم من إجرائها خلاف الامتنان، فدليل نفي الضرر لا يشمل المورد الذي يلزم من جريانه فيه الحرج، وكذا دليل الحرج قاصر عن شموله المورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا إطلاق في دليلي هذين العارضين حتى يتمسك به لإثبات المقتضى في مورد الدوران.

وبالجملة: إن كان ترديد المصنف بين التعارض والتزام من جهة استلزام جريانهما لخلاف الامتنان الموجب لقصور المقتضى عن الشمول لموارد الدوران فله وجه، فتدبر؛ كما في «منتهى الدراية، ج 6، ص 529».

قوله: «وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى» أي: وإن كانا من باب التزام المقتضيين قدم ما هو الأقوى ملاكا على غيره؛ لأنه المرجح في باب التزام، والأولى من صاحبه في التأثير كمصلحة إنقاذ العالم الورع التي أهم من مصلحة إنقاذ المؤمن الجاهل، وأهمية الملاك مرجحة توجب التقدم وإن كان دليل الآخر بحسب الجهات المعبرة في الحجية أولى؛ وذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزام، فالترجيح بالسند ونحوه لا يجري في باب التزام.

و المراد من قوله: «أولى» هو الأولى من حيث الدليلية.

(1) يعني: باب التزام، وغرضه من قوله: «و لا- يبعد»: التعرض لمقام الإثبات بعد احتمال كل من التعارض والتزام ثبوتا، وقال: إن غلبة ثبوت المقتضى في توارد العارضين أي: العنوانين الثانويين توجب اندراجهما في باب التزام و جريان أحكامه عليهما.

(2) تعليل للغلبة المزبورة، و حاصله: أن ثبوت المقتضى في العارضين غالبا في حال تواردهما دليل على كونهما من صغريات كبرى التزام، دون التعارض الذي يكون المقتضى فيه في أحد الدليلين لا كليهما والضمير المستتر في «يكون» الذي هو اسمه راجع على «توارد».

(3) متعلق ب «لثبوت»، و ضميرا «فيهما، تواردهما» راجعان على «العارضين».

و غرضه: أن المقتضى في كل من العارضين في حال تواردهما على مورد ثابت - كثبوتيه فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر و ثبوتيه فيهما حال التوارد - أوجب اندراجهما في باب التزام. و قوله: «لا من باب» عطف على «ذاك الباب».

ثبوته (1) إلا في أحدهما كما لا يخفى.

هذا (2) حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر (3).

و أما (4) لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمّل القول فيه: أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد (5) أو اثنين (6)، فلا مسرح إلا لاختيار...

=====

(1) أي: المقتضى، وهذا تعليل للمنفى وهو التعارض، و ضمير «أحدهما» راجع على «العارضين».

و الحاصل: أن ثبوت المقتضى في العنوانين الثانويين حال تواردهما على مورد واحد يدرجهما في باب التزاحم، دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضى إلا في أحدهما.

(2) يعني: أن ما ذكرناه إلى الآن كان راجعا إلى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولي و الثانوي غير عنوان الضرر من التوفيق العرفي في الأول، و إجراء حكم التزاحم أو التعارض في الثاني.

و أما تعارض عنوان الضرر مع مثله، فسيأتي الكلام فيه.

(3) أي: عنوان ثانوي آخر غير عنوان الضرر.

(4) يعني: لو تعارض الضرر مع ضرر آخر. هذا إشارة إلى البحث الثالث و هو ملاحظة نسبة دليل نفي الضرر مع مثله، و يعبر عنه بتعارض الضررين، و هو تارة: يكون بين ضرري شخص واحد، و أخرى: بين ضرري شخصين، و ثالثة: بين ضرر نفسه و غيره، و سيأتي تفصيلها.

و توضيح المتن طبقا لما في منتهى الدراية.

(5) هذا هو القسم الأول، و له صورتان:

إحدهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكروه؛ كما إذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنم من زيد أو ألف دينار منه، سواء كان مالية الثاني أقل من مالية القطيع بكثير أو مساوية لها أو أقل منها.

ثانيها: أن يكونا واردين على نفس المكروه؛ كما إذا أكره الظالم زيدا على دفع أحد شيئين من مال نفسه إليه.

(6) هذا هو القسم الثاني، كما إذا وجه الظالم الضرر على اثنين آخرين غير المكروه المتقدم في الصورتين الأوليين؛ بحيث كان الضرر دائرا بينهما و المكروه خارجا عنهما؛ كما إذا أكره زيد على أن يأخذ للجائر مائة دينار مثلا من عمرو أو بكر من دون خصوصية لأحدهما؛ بحيث يندفع شر الظالم بدفع المبلغ المذكور إليه من أي واحد منهما كان.

أقلهما (1) لو كان وإلا (2) فهو مختار.

و أما (3) لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر و لو و المصنف «قدس سره» جعل جميع هذه الصور من صغريات التزاحم نظرا إلى وجود المقتضي لجريان قاعدة الضرر فيها، فإن كان أحد الضررين أقل من الآخر قدّم ذلك، وإلا تخيّر.

=====

ثم إن المصنف «قدس سره» و إن عبر عن تزاحم الضررين بالتعارض؛ لكن من المعلوم:

أن مراده هو التزاحم؛ لأن حكمه الذي أفاده من «اختيار أقل الضررين لو كان وإلا فالتخيير» هو حكم التزاحم؛ لا التعارض الذي حكمه التساقط و الرجوع إلى عمومات آخر.

(1) أي: أقل الضررين لو كان أحدهما أقل، فإن هذا حكم التزاحم، و أما بناء على كونهما من باب التعارض - كما ذهب إليه الشيخ - فيسقطان معاً عن الاعتبار، و يرجع إلى عمومات آخر كقاعدة السلطنة أو غيرها.

(2) أي: و إن لم يكن أحدهما أقل؛ بأن كانا متساويين فهو مختار عقلا في الأخذ بأيهما شاء كغيره من موارد التزاحم.

(3) «هذا إشارة إلى الصورة الثالثة، و هي: تعارض ضرري شخصين يكون المكروه - بالفتح - أحدهما، كما إذا أكرهه الجائر على أن يدفع إليه مائة دينار مثلا إما من مال نفسه، أو من مال زيد.

و كذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعة في ملكه، و على المالك بترك حفرها فيه، في غير صورة ورود الضرر من الظالم.

و محصل ما أفاده المصنف فيه هو: أن الأظهر عدم وجوب تحمله للضرر عن الغير كما نسب إلى المشهور؛ بل المحكي عن المبسوط و التذكرة نفي الخلاف فيه، و إن كان ضرر صاحبه أكثر؛ إذ لا تجري فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان، فإن جريانها في ضرر الغير يوجب تحمل الضرر عنه، و من المعلوم: أنه لا مئة على تحمل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضى قاعدة السلطنة جواز التصرف في ملكه؛ و إن استلزم الضرر على الغير.

و عليه: فيجوز أن يحفر بئرا أو بالوعة في داره و إن تضرر جاره به. و قد مثل له أيضا:

بما إذا أكره الجائر شخصا على التولي من قبله، حيث إنه بقبوله للولاية يتضرر المسلمون، و بعدم قبوله لها يقع هو في الضرر، فيتعارض الضرران و يرجع إلى قاعدة نفي الحرج، فلا

كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه (1) يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، وإن كان أكثر.

نعم (2)؛ لو كان الضرر متوجها إليه ليس له (3) دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر.

=====

يجب قبول الولاية من الجائر مطلقا، سواء كان الضرران متساويين؛ كما إذا كان الضرر الوارد عليه من ناحية الجائر - على تقدير عدم قبول الولاية - مائة دينار، وكان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضا. أم كانا متفاوتين؛ لفقدان شرط جريان قاعدة نفي الضرر وهو الامتنان مطلقا.

والحاصل: أن المصنف «قدس سره» ذهب إلى أن التعارض في القسمين الأوليين يكون من باب التزاحم، وفي القسم الثالث يكون من باب التعارض.

ثم إن ما أفاده المصنف «قدس سره» هنا من التفكيك بين ضرري شخص و شخصين بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» من معاملة التعارض بينهما وإن كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة (1): إجراء حكم المتزاحمين على تعارض الضررين.

(1) تعليل لعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير الناشئ عن جريان قاعدة نفي الضرر في ضرر الآخر؛ إذ مقتضى نفيه عن الآخر هو: تحمل الضرر عنه.

و محصل التعليل: أن قاعدة الضرر لا تجري في ضرر الغير؛ لأن لازمه تحمل صاحبه عنه وهو خلاف الامتنان، فلا تجري فيه وإن كان ضرره أكثر. و ضميرا «نفيه، لدفعه» راجعان على الضرر، و الضمير المستتر في «وإن كان» راجع على ضرر الآخر.

(2) استدراك على قوله: «فالأظهر عدم لزوم»، و محصله: أن عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير إنما هو فيما إذا كان الضرر دائرا بينهما، و أما إذا كان الضرر متوجها إليه ابتداء:

فلا يجوز له دفعه عن نفسه و توجيهه إلى غيره؛ كما إذا أكره الظالم زيدا على أن يدفع إليه من مال نفسه مائة دينار، و أراد أن يوجه هذا الضرر إلى غيره و يدفعه عن نفسه، أو توجه إليه الضرر بأفة سماوية كالسيل و نحوه، فإنه ليس له دفعه إلى غيره؛ بل عليه تحمل الضرر.

(3) لأنه ظلم على الآخر و هو قبيح و حرام؛ إذ المفروض: عدم توجه الضرر إلى الغير، فتوجيهه إليه إنما هو من ناحية نفسه.

و الحاصل: أن تحمل الضرر ليس لأجل جريان القاعدة في حق الغير حتى يقال

ص: 80

اللهم إلا أن يقال (1): إن نفي الضرر وإن كان للمنة؛ إلا إنه (2) بلحاظ نوع الأمة و اختيار الأقل بلحاظ النوع منه، فتأمل (3).

=====

بمعارضته بالقاعدة الجارية في ضرر نفسه؛ وذلك لعدم توجه الضرر إلى الغير من ناحية الحكم الشرعي حتى يرتفع بقاعدة؛ بل الضرر أولاً وبالذات متوجه إلى نفسه وصاحبه أجنبي عنه. و ضميراً «دفعه، بإيراده» راجعان على الضرر.

و الأولى أن يقال: «فليس له» لكونه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء.

(1) هذا استدراك على قوله: «و لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر».

و غرضه: أنه يمكن أن يقال باندرج دوران الضرر بين شخصين - الذي قلنا فيه: بعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير وإن كان ضرره أكثر؛ إذ لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، بل في تحمل حرج و مشقة - في تعارض ضرري شخص واحد ببيان أن يلاحظ مجموع الأمة بمنزلة شخص واحد، فحينئذ: يتحقق الامتنان برفع أكثر الضررين. و أما إذا لوحظ كل واحد من الأمة بالاستقلال؛ كما كان ذلك مبني قوله: «و لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» فلا وجه لتحمل الضرر عن الغير كما تقدم.

ثم إن ما أفاده من احتمال ملاحظة مجموع الأمة شخصاً واحداً ذكره الشيخ الأنصاري في الرسالة المستقلة؛ لكن المصنف تأمل فيه.

(2) أي: المنة بتأويلها بالامتنان، و ضمير «منه» راجع على «الأمة».

(3) الظاهر: أنه إشارة إلى فساد لحاظ مجموع الأمة شخصاً واحداً بعد وضح:

كون قاعدة الضرر كسائر القواعد الشرعية، و وضوح: كون الأحكام انحلالية؛ بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلفاً.

و عليه: فلا بد من المصير إلى ما ذكره قبل ذلك من أنه لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، هذا.

و تلخص مما أفاده المصنف «قدس سره» في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين: أنه إن كان أحدهما أقل فهو المختار، و إلاً فالحكم التخيير، و في تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير و إن كان كثيراً، و في الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر، و يليه بحث الاستصحاب و تركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.



يتلخص البحث في أمور:

1 - ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، فلا يجري في مثل ما إذا كان لشخص مال على قدر استطاعة الحج على فرض عدم الدين، فإذا شك في وجود الدين ونفى الدين بأصل البراءة يلزم منه ثبوت الاستطاعة الشرعية، فيجب عليه الحج؛ لأن جريان أصل البراءة موجب لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، فلا تجرى البراءة؛ لأن المستفاد من أدلتها: أنها مسوقة للامتنان، وكونها مستلزمة لثبوت حكم آخر ينافي الامتنان، فلا- تجرى البراءة في المثال المذكور، لأن شأن أصل البراءة هو نفي الحكم فقط لا النفي من جهة و الإثبات من جهة أخرى.

وقيل في وجه عدم جريان البراءة إذا كانت مثبتة لحكم شرعي من جهة أخرى: إنها أصل مثبت، والأصل المثبت ليس بحجة.

الشرط الثاني: الذي ذكره الفاضل التوني لأصل البراءة - هو أنه يعتبر في جريانها أن لا يكون موجبا لضرر الغير، كما إذا فتح إنسان قفص الطير الذي هو لإنسان آخر، أو حبس شاته حتى مات ولدها، أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلت، فإن إجراء أصل البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد موجب لضرر صاحب الطير و الشاة و الدابة، فمثل هذا الأصل لا يجري؛ لما عرفت من: أن أصل البراءة يكون للامتنان و كونه موجبا للضرر على الغير ينافي الامتنان.

2 - ردّ المصنف على الشرط الأول: أن موضوع الحكم الشرعي تارة: يكون أمرا ظاهريا أو أعم منه؛ كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضى البراءة العقلية و الإباحة، و عدم الحكم الذي هو مقتضى البراءة الشرعية؛ كما إذا فرض ترتب جواز البيع على كل ما يكون حلالا و لو ظاهرا، فحينئذ: إذا شك في حرمة شرب التتن و نحوه من الشبهات البدوية، و بعد الفحص جرت فيه البراءة الشرعية المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضا؛ إذ المفروض: كون موضوع جواز بيعه حليته و لو ظاهرا، فيترتب عليه جواز البيع؛ إذ لو لم يترتب جواز البيع على هذه الحلية يلزم تخلف الحكم عن موضوعه و هو محال.

و أخرى: يكون موضوع الحكم أمرا واقعيًا؛ كما إذا ترتب الحكم الشرعي على عدم شيء واقعا لا ظاهرا و لا أعم من الواقع و الظاهر؛ كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج

ملكية الزاد والراحلة مع عدم الدين واقعا، فإن إجراء البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج؛ لعدم إحراز موضوعه و هو عدم الدين واقعا بأصالة البراءة عن الدين، فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية - في مثل هذا المثال - إنما هو لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الدين واقعا، حيث إن أصل البراءة لا يحرز الواقع.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أنه لا- محصل للشرط الأول الذي ذكره الفاضل التوني؛ إذ على تقديره لا محيص عن ثبوت الحكم لتحقيق موضوعه بأصل البراءة و هو التقدير الأول الذي يكون موضوع الحكم الشرعي أعم من الظاهر و الواقع.

و على تقدير آخر: لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بأصل البراءة، و هو التقدير الثاني الذي يكون موضوع الحكم فيه أمرا واقعا.

3 - و أما ردّ الشرط الثاني فحاصله: أن المورد إن كان مما يجري فيه قاعدة لا ضرر فلا مجال لجريان أصل البراءة فيه؛ لكون القاعدة دليلا اجتهاديا و البراءة أصلا عمليا، و قد ثبت في محله: عدم جريان الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي لورود الدليل الاجتهادي أو حكومته على الأصل العملي.

و كيف كان؛ فلا مورد لأصل البراءة مطلقا، سواء كانت عقلية أو شرعية لانتفاء موضوعها بالدليل الاجتهادي.

4 - قاعدة لا ضرر و لا ضرار:

و قد جعل المصنف الكلام فيها في جهات:

الأولى: بيان مدركها.

الثانية: بيان شرح مفرداتها مادة و هيئة.

الثالثة: بيان نسبتها مع أدلة الأحكام الأولية:

و أما الجهة الأولى: فقد استدل عليها بأخبار كثيرة؛ و لكن نكتفي بذكر ما هو أشهرها قصة و أصحابها سندا و أكثرها طرقا و أوضحها دلالة، و هي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري. و تفصيل القصة موجود في المتن، و قد ادعى البعض تواترها إجمالا فلا إشكال في مدركها.

و أما الكلام في الجهة الثانية: فتوضيحا يتوقف على شرح مفردات الألفاظ الواقعة في متن الحديث.

فالضرر هو: النقص في المال أو النفس أو العرض أو الطرف، و لكنه لا مطلقا بل

خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، وعليه: فالتقابل بين النفع و الضرر من تقابل العدم و الملكة.

و أما الضرر: فقد استعمل في معان:

أحدها: أن الضرر بمعنى الضرر، فيكون ذكره للتأكيد كما هو مختار المصنف «قدس سره».

ثانيها: أن الضرر فعل الاثني.

ثالثها: أن الضرر هو الجزاء.

و أما كلمة «لا» النافية: فالأصل فيها في مثل تركيب «لا ضرر» و لا رجل هي نفي حقيقة مدخولها حقيقة أو ادعاء بلحاظ نفي آثار تلك الطبيعة تنزيلا لوجودها منزلة العدم عند عدم ترتب الآثار عليها، وقد اختار المصنف نفي حقيقة الضرر ادعاء تنزيلا لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة العدم.

توضيح ذلك: أنه لما تعذرت إرادة المعنى الحقيقي و هو نفي الضرر حقيقة - لكونه كذبا لوجود الضرر في الخارج - دار أمره بين جملة من المعاني منها: إرادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية و المسببية؛ بأن يكون الضرر مستعملا في الحكم بتلك العلاقة، و هو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره»، و يسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة.

و منها: إرادة نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف؛ بأن يقال: إن المنفي هو الضرر غير المتدارك كإتلاف مال الغير بدون ضمان مثلا.

و منها: جعل كلمة «لا» ناهية؛ بأن يراد من «لا ضرر» الزجر عنه و طلب تركه؛ و لكن هذا الحمل بعيد، كما أن حملها على نفي الصفة - و هي غير المتدارك - بعيد.

فيدور الأمر بين المجاز في الكلمة و بين نفي الحقيقة ادعاء، و الظاهر: أنهما يرجعان إلى معنى واحد و هو نفي الحكم، غاية الأمر: نفي الحكم في أحدهما يكون ابتداء، و في الآخر بلسان نفي الموضوع.

5 - و أما النسبة بين قاعدة لا ضرر و بين أدلة الأحكام الأولية: فهي و إن كانت عموما من وجه؛ إلا إنه يقدم لا ضرر عليها للتوفيق العرفي بينه و بينها على ما هو رأي المصنف «قدس سره»؛ بأن يحمل الحكم العنوان الأولي على الاقتضائي، و الحكم المنفي بقاعدة لا ضرر على الفعلي، و كذا يقدم دليل الحرج و النذر و العهد و اليمين و غيرها من العناوين الثانوية أيضا على أدلة أحكام العناوين الأولية، مع كون النسبة بينهما أيضا هي عموم من وجه.

6 - وقد يعكس الأمر بمعنى: أنه يقدم دليل الحكم الأولي على الحكم بالعنوان الثانوي فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولي مجعولا، بنحو يكون علة تامة للفعالية لا مقتضيا لها؛ حتى يمكن رفع فعليته و حمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه؛ كوجوب إتقاد نبي «صلوات الله عليه» أو وصي «عليه السلام»، فإن هذا الوجوب فعلي مطلقا وإن كان موجبا للضرر أو الحرج على الغير. فلا يحمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله و دليل حكم العنوان الثانوي كالضرر و غيره.

7 - و أما حكم تعارض دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر كالحرج و النذر و اليمين و الشرط؛ كما إذا كان حفر بئر أو بالوعة في ملكه مضرا بجاره و تركه كان حرجا على نفسه.

و كما إذا كان شرب التتن مضرا بحاله و تركه عسرا عليه، و كما إذا نذر الصلاة في مسجد معين مثلا، و كان أداؤها فيه مستلزما للضرر، فحينئذ يقع التعارض بين أدلة النذر و الضرر و الحرج، و كل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدها على الفعلي و الآخر على الاقتضائي؛ لتساويها في الفعلية و الاقتضاء، و كونها من قبيل الواحد لعرضيتها و عدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلي و الآخر على الاقتضائي، و يعامل مع دليلي العناوين الثانويين معاملة المتعارضين إن كان المقتضى للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزية بينهما على الآخر، و على فرض التكافؤ يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة.

و إن كان المقتضى له في كليهما مطلقا حتى في ظرف الاجتماع كإتقاد الغربيقين المؤمنين، عومل معهما معاملة التراحم من تقديم ما هو أهم ملاكا؛ كما إذا كان أحدهما عالما و الآخر جاهلا. و التخيير مع عدم إحراز أهمية الملاك في أحدهما.

8 - أما حكم تعارض الضررين: فهو - في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين - الأخذ بأقلهما إن كان أحدهما أقل؛ و إلا فالحكم هو التخيير، و في تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير و إن كان كثيرا. و في الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

9 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - بطلان ما ذكره الفاضل التونسي من الشرطين الآخرين للبراءة.

2 - تمامية قاعدة لا ضرر سندا.

ص: 85

3 - الضرر و الضرار بمعنى واحد، و معناهما هو الضرر في مقابل النفع.

4 - كلمة «لا» النافية بمعنى نفي الحقيقة ادعاء.

5 - و النسبة بين دليل نفي الضرر و بين أدلة الأحكام الأولية هي عموم من وجه، و تقديم لا ضرر على أدلة الأحكام الأولية من باب التوفيق العرفي في بعض الموارد.

6 - قد يعامل مع تعارض لا ضرر مع أدلة العناوين الثانوية معاملة المتعارضين، و قد يعامل معاملة المتزاحمين.

7 - حكم تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين هو: الأخذ بأقل الضررين إن كان، و إلا فالتخير.

8 - و في تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير.

9 - في الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

ص: 86

=====

(1) وقبل الدخول في بيان أدلته ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول: في معنى الاستصحاب لغة واصطلاحاً.

الثاني: في أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثاً عن مسألة أصولية أو فقهية.

الثالث: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.

الرابع: في تقسيم الاستصحاب على أنحاء.

### الكلام في معنى الاستصحاب

وهو في اللغة: عبارة عن أخذ شيء مصاحباً، فمعنى: استصحبته هذا الشيء أي:

أخذته مصاحباً، واستصحبته هذا الشخص أي: اتخذته صاحباً، فإطلاقه على القاعدة المعروفة بالاستصحاب عند الأصوليين إنما هو باعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل، فكأن المستصحب يجعل الشيء المشكوك فيه في صحبته، فإذا شك في بقاء طهارته - وقد كان سابقاً متطهراً - لازم الطهارة وبنى على أنها معه، ومنه قوله الفقهاء في مقام بيان مبطلات الصلاة:

«استصحب أجزاء ما لا يؤكل لحمه مبطل للصلاة»، فيكون هذا الاستصحاب بالمعنى اللغوي.

وأما معناه اصطلاحاً: فقد عرف في كلمات القوم بتعاريف عديدة.

منها: ما في زبدة الأصول للشيخ البهائي «رحمه الله» من أنه «إثبات الحكم في الزمان الثاني تأويلاً على ثبوته في الزمن الأول»، وهو تعريف جيد إلا من ناحية عدم الإشارة فيه إلى ركني الاستصحاب وهما: اليقين السابق والشك اللاحق.

ومنها: ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في رسائله بعنوان أنه تعريف أسدّ وأخصر وهو: «أن الاستصحاب إبقاء ما كان»<sup>(1)</sup>، ويرد عليه أيضاً بعدم الإشارة فيه إلى

ركني الاستصحاب، مضافا إلى: شموله الإبقاء التكويني لما كان، بينما متعلق الإبقاء في الاستصحاب إنما هو الحكم الشرعي التعبدى.

اللهم إلا أن يقال: إن طبيعة البحث قرينة على كونه ناظرا إلى التشريع.

ومنها: ما ذهب إليه المصنف «قدس سره» و هو: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»، وهذا التعريف مما لا بأس به إن أضيف إليه قيد آخر و هو: عدم كون الحكم بالبقاء مستندا إلى دليل خاص، حيث إنه لولاه لكان التعريف شاملا لما إذا كان الإبقاء من جهة قيام دليل خاص عليه.

ومنها: ما اختاره المحقق النائيني «قدس سره» من: «أن الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر، و الجري العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين»<sup>(1)</sup>.

وهذا التعريف مضافا إلى كونه تطويلا- بلا دليل لا يناسب مقام التعريف؛ يرد عليه ما ورد على تعريف المصنف من شموله لما إذا كان عدم انتقاض اليقين السابق مستندا إلى دليل خاص.

فالصحيح هو تعريف المصنف «قدس سره» بإضافة القيد المزبور. أي: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه، من دون قيام دليل خاص عليه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - وهو كون الاستصحاب من المسائل الأصولية أو غيرها - فقد حكم بعض بكونه من المسائل الأصولية يقينا، وفصل بعض آخر بين الاستصحاب في الشبهات الحكمية، و الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، فحكم بأنه من المسائل الأصولية على الأول، و من القواعد الفقهية على الثاني. وهذا ما يظهر من كلام السيد الخوئي «قدس سره» في مصباح الأصول - قسم الاستصحاب - ص 6، حيث قال: ما حاصله: من أنه على القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية و عدم حجيتها في الأحكام الكلية كما هو المختار يرجع البحث عنه إلى البحث عن قاعدة فقهية مستفادة من الأخبار، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة و قاعدة التجاوز، و يعتبر فيه حينئذ اليقين السابق و الشك اللاحق من المقلد، و لا يكفى تحققهما من المجتهد بالنسبة إلى تكليف المقلد.

ص: 88

1- انظر الموسوعة الفقهية الميسرة 2: 411.

نعم؛ اليقين والشك من المجتهد يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تكليف نفسه، لا بالنسبة إلى تكليف المقلد - إلى أن قال - و أما على القول بحجتيه في الأحكام الكلية أيضا: فيكون الاستصحاب حينئذ ذا جهتين، فمن جهة كونه جهة في الأحكام الكلية يكون البحث عنه بحثا عن مسألة أصولية؛ لإمكان وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الأحكام الشرعية كما هو الملاك في كون المسألة أصولية، و حينئذ: يعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الأصولية.

فبعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة إلى حكم شرعي كلي كنجاسة الماء المتمم كراهة و حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال يستصحب هذا الحكم الكلي، ويفتي بنجاسة الماء و حرمة وطء الحائض، و يجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

و من جهة كونه حجة في الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية يكون البحث عنه بحثا عن مسألة فقهية، و لا مانع من اجتماع الجهتين فيه، فإنه يثبت كونه قاعدة أصولية و قاعدة فقهية بدليل واحد و هو قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك»<sup>(1)</sup>، فإن إطلاقه شامل لليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الكلية و اليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الجزئية أو الموضوعات الخارجية، فبدليل واحد يثبت كونه قاعدة أصولية و قاعدة فقهية، و لا مانع منه أصلا.

و أما الأمر الثالث - و هذا الفرق بين الاستصحاب و قاعدة اليقين - فحاصله: أن اليقين و الشك متضادان؛ بل باعتبار خصوصية فيهما متناقضان؛ لأن اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، و الشك يعتبر فيه احتمال الخلاف، و بين هاتين الخصوصيتين تناقض. فلا يمكن اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد.

فلا بد حينئذ من الالتزام بأحد أمرين: إما الالتزام بوحدة زمان الوصفين و تعدد زمان متعلقهما، فيكون موردا للاستصحاب.

و إما الالتزام بوحدة زمان المتعلقين و تعدد زمان الوصفين، فيكون موردا لقاعدة اليقين.

و بعبارة أخرى: أن الشك إذا تعلق ببقاء ما تيقن به فهو الاستصحاب، و إذا تعلق بأصل حدوث ما تيقن به فهو قاعدة اليقين.

ص: 89

---

1- علل الشرائع 2: 361/ب. 8، جزء من ح 1، تهذيب الأحكام 1: 421/جزء من ح 1335، الوسائل 3: 466/جزء من ح 4192.



وفي حجيته إثباتا ونقيا أقوال (1) للأصحاب.

=====

وأما الأمر الرابع: فهو في تقسيم الاستصحاب على أنحاء:

فتارة: يقسم باعتبار المستصحب، فإنه قد يكون حكما شرعيا، وقد يكون غيره، والحكم الشرعي قد يكون تكليفيا، وقد يكون وضعيا.

وكذا قد يكون كليا، وقد يكون جزئيا.

وأخرى: باعتبار منشأ اليقين، فإنه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية، كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجية.

وثالثة: باعتبار منشأ الشك، فإنه قد يكون الشك ناشئا من احتمال طرء المانع مع اليقين بوجود المقتضي، ويسمى بالشك في الرفع، وقد يكون ناشئا من احتمال انقضاء استعداده ذاتا، ويسمى بالشك في المقتضي، وغير ذلك من التقسيمات التي تعرض لها الشيخ «قدس سره»، وقد وقع الخلاف بينهم في حجية الاستصحاب وعدمها مطلقا، والتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره تارة، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره أخرى، وبين الشك في المقتضي والشك في الرفع تالفة.

واختار (1) الشيخ «قدس سره» التفصيل باعتبارين:

الأول: التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع.

والثاني: التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره، فأنكر حجية الاستصحاب في الأول في التفصيلين؛ وإن كان إرجاع التفصيل الثاني إلى الأول ممكنا. وحيث إن في استقصاء هذه التفاصيل تطويلا بلا طائل، فالعمدة هو النظر إلى الأدلة التي أقاموها على حجية الاستصحاب فانتظر ما استدلل به على حجية الاستصحاب من السيرة والإجماع والأخبار وغيرها.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) «قال في أوثق الوسائل: «قيل: تبلغ الأقوال في المسألة نيفا وخمسين»، واقتصر الشيخ كصاحب الفصول «قدس سرهما» على نقل أحد عشر قولاً.

واختار في الفصول التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، وعدّه القول الثاني عشر في المسألة، ولا بأس بالإشارة إلى الأقوال التي تعرض لها الشيخ «قدس سره»:

الأول: الحجية مطلقا، قال في الأوثق: «عزاه الشهيد الثاني (2) إلى أكثر المحققين».

ص: 90



الثاني: عدم الحجية مطلقا، قال في الأوثق: «ذهب إليه السيدان و صاحب المدارك و المعالم».

الثالث: التفصيل بين الوجودي و العدمي. نسب ذلك إلى بعض العامة.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية و الحكم الشرعي بالاعتبار في الثاني دون الأول، قال في الأوثق: «حكاه المحقق الخوانساري عن بعضهم، و قد أنكر المصنف عند التعرض لأدلة الأقوال: وجود قائل بهذا التفصيل».

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره، بالاعتبار في الثاني دون الأول إلا- في عدم النسخ، قال في الأوثق: «اختاره الأخباريون».

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي و غيره، فلا- يعتبر في غير الجزئي، حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانساري؛ لكن الشيخ في مقام بيان أدلة الأقوال قال: «على تقدير وجود القائل به».

وفي الأوثق: «المستفاد منها - أي: من حاشية المحقق الخوانساري - هو التفصيل بين الأمور الخارجية و غيرها، سواء كان حكما جزئيا أم كليا».

السابع: التفصيل بين الأحكام التكليفية و الوضعية، و ما يترتب عليها من التكليف بالاعتبار في الثاني دون الأول. حكاه الشيخ عن الفاضل التوني و سيأتي بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعية.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، بعدم الاعتبار في الأول، حكى عن الغزالي. و لكن تأمل الشيخ عند بيان الأدلة في صحة النسبة.

التاسع: التفصيل بين الشك في المقتضي و الرفع بعدم الاعتبار في الأول، استظهره الشيخ من كلام المحقق في المعارج، و اختاره كصاحب الفصول.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاصه بوجود الغاية لا الرفع.

و قد تعرض الشيخ الأنصاري لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها؛ و لكن المصنف لأجل تحرير الأصول أعرض عن التعرض لها و اقتصر على الاستدلال على مختاره، أعني:

حجية الاستصحاب مطلقا و تفاصيل أربعة:

أولها: التفصيل في الحكم الشرعي بين كونه مستندا إلى حجة شرعية من الكتاب و السنة، و بين كونه مستندا إلى حكم العقل.

ثانيها: التفصيل بين الشك في المقتضي و الرفع، و هو خيرة جمع من المحققين منهم الشيخ الأنصاري «قدس سره».

و لا يخفى: أن عباراتهم (1) في تعريفه وإن كانت شتى؛ إلا إنها (2) تشير إلى ثالثها: التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي.

=====

رابعها: التفصيل بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية، أشار إليه في طي البحث عن اعتبار وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا (1)، وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى.

(1) أشار المصنف «قدس سره» قبل الخوض في أدلة اعتبار الاستصحاب إلى أمور ثلاثة أولها: تعريفه، ثانيها: إثبات كونه مسألة أصولية، ثالثها: اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوك موضوعا ومحمولا: وقوله: «لا يخفى أن عباراتهم» إشارة إلى أول هذه الأمور، و حاصله: أن الاستصحاب عرف في كلمات القوم بتعاريف مختلفة:

منها: ما عن الشيخ البهائي «قدس سره» في الزبدة (2) وقد تقدم ذكر هذا التعريف.

ومنها: ما عن الفاضل التونسي في الوافية من: «أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت، أو غير تلك الحال» (3).

ومنها: ما في القوانين من: «أنه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق» (4).

ومنها: ما في الفصول من: «أنه إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق» (5).

ومنها: ما في كشف الغطاء من: «أنه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله» (6).

ومنها: غير ذلك مما تقدم بعض تلك التعاريف.

و حيث إن شيئا من هذه التعاريف غير سليم من الخلل، عدل المصنف «قدس سره» إلى تحديده بقوله: «وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه».

(2) أي: أن التعاريف الواردة في كتب القوم «تشير...» الخ.

و غرضه: أن اختلاف القوم في تعريف الاستصحاب بتكثير القيود وغير ذلك لم ينشأ

ص: 92

1- منتهى الدراية 7:5-7.

2- ذكره الشيخ في فرائد الأصول 3:9.

3- الوافية في أصول الفقه: 200.

4- انظر حاشية على القوانين: 23.

5- الفصول الغروية: 366.



مفهوم واحد و معنى فارد، و هو الحكم ببقاء حكم (1) أو موضوع ذي حكم (2) شك في بقاءه (3) إما (4) من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية...

=====

عن الاختلاف في حقيقته و مفهومه؛ بل حقيقته واحدة، و الغرض من التعريف: الإشارة إلى ذلك المفهوم الفارد، غاية الأمر: أن الجهات المشيرة إليه مختلفة، فكل واحد من تلك التعريفات يشير إلى ذلك المفهوم الواحد بالجهة المأخوذة في ذلك التعريف.

(1) هذا في الشبهة الحكمية، و قوله: «أو موضوع ذي حكم» إشارة إلى جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، و مقتضى التعبد الاستصحابي في الجميع: جعل الحكم المماثل للحكم المشكوك فيه، أو لحكم الموضوع المشكوك فيه.

(2) أي: سواء كان الحكم تكليفيا بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، أم وضعيا. و أما اعتبار كون المستصحب حكما أو موضوعا ذا حكم: فلأن الاستصحاب من الأصول العملية التي هي وظائف شرعية للشاك في مقام العمل، فإذا لم يكن المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له فلا معنى للتعبد ببقائه.

(3) أي: شك في بقاء الحكم المتيقن أو موضوعه.

(4) غرض المصنف «قدس سره»: إثبات أن ما ذكره من تعريف الاستصحاب جامع لما يعتبر في التعريف؛ و ذلك لأنه يعتبر في تحديد ما يكون من الحجج الشرعية أمور:

الأول: التمام التعريف مع دليل الاعتبار.

و الثاني: اشتغال التعريف على ما يكون دخيلا- في حقيقة المعرف - بالفتح - و مقوما له؛ إذ بدونه لا يكون التعريف وجها و شارحا للمعرف كما هو ظاهر.

الثالث: كون التعريف جامعا للمباني و الأقوال المختلفة حتى يكون مورد النفي و الإثبات واحدا؛ و إلا كان النزاع لفظيا كما سيتضح.

و ما أفاده «قدس سره» بقوله: «إما من جهة...» الخ بيان للأمر الأول، و حاصله: أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحالة السابقة أو النص و الإجماع الآتين، أو الإدراك العقلي الظني بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة - منطبق على تعريف المتن؛ لأن مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

و هذا بخلاف أكثر التعاريف؛ لظهورها في استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، و من المعلوم: أن هذا لا يلتزم مع كون الاستصحاب أصلا عمليا مستندا إلى الأخبار لا الظن. هذا بيان الأمر الأول.

مطلقا (1)، أو في الجملة (2) تعبدا (3)، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا.

وإما (4) من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك (5)، حسبما تأتي الإشارة (6) إلى ذلك مفصلا.

ولا يخفى: أن هذا المعنى (7) هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وأما الأمر الثاني فتوضيحه: أن اليقين السابق والشك اللاحق ركنان في الاستصحاب، وقد لوحظ كل منهما في التعريف، أما الشك في البقاء: فللتصريح به، وأما اليقين بالحدوث: فللدلالة «بقاء حكم أو موضوع» عليه، فالتعريف من هذه الجهة تام.

=====

والمشار إليه في قوله: «ذلك» هو الحكم بالبقاء.

(1) يعني: في جميع الموارد من الشك في المقتضي والرافع، وكون المستصحب حكما أو موضوعا، وكلية أو جزئية، وغير ذلك من التفاصيل المتقدمة.

(2) إشارة إلى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء في بعض الموارد كالعامل به في الشك في الرافع، أو رافعية الموجود خاصة.

(3) يعني: ولو لم يحصل الظن الشخصي ولا النوعي ببقاء الحالة السابقة المتيقنة؛ بأن كان بناؤهم رجاء واحتياطا. وعليه: فكل من قوله: «تعبدا أو للظن به» قيد لبناء العقلاء، يعني: أن بناءهم على إبقاء ما كان إما أن يكون للظن به وإما للتعبد ولو لم يحصل لهم ظن بالبقاء، و على الثاني: يندرج الاستصحاب في الأصول العملية، وعلى الأول: في الأمارات.

و ضميرا «ثبوته، به» راجعان على الحكم المتيقن أو الموضوع ذي حكم.

(4) عطف على «إما من جهة...» الخ. وسيأتي بيانهما عند التعرض للأدلة.

(5) أي: على الحكم بالبقاء مطلقا أو في الجملة.

(6) الأولى تبديلها ب «بيان» ونحوه، إذ لا مناسبة بين الإشارة والتفصيل.

(7) أي: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، وهذا إشارة إلى الأمر الثالث مما يعتبر في التعريف.

و غرضه: أن المعنى الذي يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفي والإثبات - كما هو شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية - هو المعنى المذكور أعني: كون الاستصحاب عبارة عن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه».

و توضيح ما أفاده: أنه لا ريب في كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من

وإثباته (1) مطلقا (2) أو في الجملة، وفي (3) وجه ثبوته على أقوال (4)، ضرورة:...

=====

زمان القدماء؛ بل الأقدمين إلى عصرنا هذا، فأثبته قوم ونفاه آخرون إما مطلقا أو في الجملة كما عرفت في الإشارة إلى الأقوال، و من المعلوم: أن اختلاف الأصحاب فيه معنوي؛ لعدم استحقاق النزاع اللفظي للبحث والنظر، وفي المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما في المتن، دون غيره من التعاريف.

إحدهما: اقتضاء كون النزاع في أصل اعتبار الاستصحاب و عدمه معنويا لتعريفه بما ذكر؛ لتوارد النفي و الإثبات حينئذ على مفهوم وحداني جامع للمباني المتشعبة في المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعي حججته بالتحديد المذكور في المتن، و النافي له ينكر نفس هذا المعنى، و أن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» غير ثابت؛ لعدم الدليل عليه لا من الأخبار و لا العقل و لا سيرة العقلاء، كما أن المفصل يقول بثبوت اعتباره في الشك في الراجع دون الشك في المقتضي، و النزاع على هذا معنوي، بخلاف ما إذا عرف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت بعد ذلك الوقت»، فإنه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت سابقا، و من المعلوم: صيرورة النزاع لفظيا حينئذ؛ إذ المنكر لهذه السيرة قد يقول باعتبار الاستصحاب لكونه حكما لا نفس البناء العملي، فلم يتوارد النفي و الإثبات على أمر واحد حتى يكون النزاع معنويا.

ثانيتها: اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم.

و بيانه: أن القائلين بحججته اختلفوا في الاستدلال عليها، فمنهم من استدل عليها بالأخبار، و منهم من تمسك لها ببناء العقلاء، و منهم من تشبث بالعقل، و منهم من احتج عليها بالإجماع، و المفهوم الجامع الذي يمكن إثباته بكل واحد من هذه الأدلة هو كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم» لصحة أن يقال بثبوت الحكم بالبقاء بالنص أو بالعقل أو بسيرة العقلاء، في قبال النافي المنكر لدلالة النص و غيره عليه، فيتحد مورد النفي و الإثبات، و هذا بخلاف تعريف الفاضل التوني الظاهر في كون الاستصحاب نفس البناء العقلاني بلا حكم في البين، و من المعلوم: أن هذا البناء أجنبي عما إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء، فيصير النزاع حينئذ لفظيا.

(1) هذا الضمير و ضميرا «فيه، نفيه» راجعان على هذا المعنى.

(2) هذا و ما بعده إشارة إلى الأقوال في المسألة، و قد تقدمت.

(3) عطف على «في نفيه»، و هذا إشارة إلى الجهة الثانية المتقدمة بقولنا: «ثانيتها:

اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب...» الخ.

(4) متعلق ب «النزاع و الخلاف».



أنه (1) لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به (2) الناشئ من العلم بثبوتها لما (3) تقابل فيه الأقوال، ولما (4) كان النفي والإثبات واردان على مورد واحد؛ بل موردان (5). و تعريفه (6) بما ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوهم أن لا

=====

(1) الضمير للشأن، وهذا تعليل لقوله: «هو القابل لأن يقع...» يعني: أن الاستصحاب بناء على كونه هو الحكم ببقاء حكم... مجمع للأقوال المختلفة، فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعض وغير ثابت عند آخر وهكذا.

و أما كونه موردا لتقابل الأقوال من جهة الدليل: فلما عرفته آنفا من: أنه إذا لم يكن الاستصحاب بمعنى «الحكم ببقاء حكم...» لم تتقابل الأقوال فيه من ناحية دليل اعتباره؛ إذ المثبت للاستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء غير المثبت له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة؛ لمغايرة الحكم الشرعي بالبقاء لبناء العقلاء.

(2) أي: بالبقاء الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكم أو موضوع ذي حكم.

(3) جواب «لو كان»، و ضمير «بثبوتها» راجع على «حكم أو موضوع ذي حكم».

(4) عطف على «لما تقابل» و مفسر له، و قد تقدم بيانه.

(5) مع أن النزاع في أمر يقتضي معلومية مورد النزاع، و عليه: فلا مناص من اختيار ما ذكره من التعريف دون سائر ما ذكره.

(6) أي: و تعريف الاستصحاب، و المراد بالموصول في «بما ينطبق» تعريف الاستصحاب.

و غرضه من هذا الكلام: الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب بعد إثبات كون تعريفه الصحيح الذي يكون مجمعا للأقوال المتشعبة هو ما تقدم بقوله: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» الخ. فقولته: «و تعريفه بما ينطبق» إشارة إلى وهم و دفع ذكرهما في حاشية الرسائل أيضا في التعليق على تعريف الفاضل التوني للاستصحاب.

و أما الوهم فهو: أن تعريف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه» يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم؛ بل الاستصحاب هو نفس البناء العملي على الحالة السابقة لظهور «التمسك بثبوتها...» في أن الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوته السابق في إيقانه عملا، مع عدم كون الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت، بل ما به التمسك؛ لأن الاستصحاب بناء على حجتيه من باب الظن - كما هو مبنى التعريف المزبور - هو الظن بالبقاء أو الظن بالملازمة بين الثبوت و البقاء، و المناسب له أن يقال: إنه التمسك بما ثبت بمعنى: إبقاء ما ثبت و عدم الانفكاك عنه عملا.

يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه (1) إلا إنه (2) حيث لم يكن بحد (3) ولا برسم؛ بل من قبيل شرح الاسم (4) كما هو الحال في التعريفات غالبا (5) لم يكن له (6) دلالة وعبارة أخرى: حيث إن المستصحب - بالكسر - هو المكلف ففعله إبقاء ما ثبت تعويلا على ثبوته في السابق، وهذا الإبقاء هو الحكم بالبقاء الذي أفاده الماتن، وأما تعريفه بـ «التمسك بثبوت ما ثبت» فظاهر في جعل نفس الثبوت السابق حجة وديلا على ثبوته في اللاحق، وهذا ليس هو الاستصحاب المصطلح، فإن كون الثبوت السابق أمانة على البقاء لا ربط له بفعل المكلف أعني: إبقاء ما ثبت. هذا حاصل الوهم.

=====

و أما الدفع فهو: أن منافاة تعريف الفاضل التوني لما في المتن من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» مبنية على كون هذه التعريفات حقيقة أي: مبنية لمطلب «ما» الحقيقية، و أما بناء على كونها تعريفات لفظية أي: مبنية لمطلب «ما» الشارحة - كما هو كذلك - فلا يرد عليها إشكال أصلا ضرورة: كون مقصود الجميع الإشارة إلى ما هو المعلوم المرتكز عند الكل من الحكم بالبقاء، وليست هذه التعاريف في مقام حقيقة الاستصحاب حتى يكون اختلاف الحدود كاشفا عن اختلاف ماهية المحدود.

و ضمير «بعضها» راجع على الأقوال أي: بعض الأقوال دون جميعها؛ لانطباق تعريف الفاضل التوني وغيره على استناد حجية الاستصحاب إلى الظن، و من المعلوم: أن مثله أجنبي عن تعريفه بالحكم بالبقاء كما عرفت في تقريب الوهم.

(1) أي: الوجه المذكور في التعريف من أنه نفس «التمسك بثبوت ما ثبت...» الخ، أو «كون حكم أو وصف يقيني الحصول...»؛ لعدم كون الاستصحاب - بناء على هذين التعريفين - هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم.

(2) هذا إشارة إلى دفع التوهم، وقد تقدم بقولنا: «و أما الدفع...» الخ. و ضمير «أنه» كالمستتر في «لم يكن» راجع على التعريف.

(3) و هو التعريف بالفصل القريب، و الرسم هو التعريف بالخاصة، فإن كانا مع الجنس القريب فتام و إلا فناقص.

(4) الظاهر: أن مقصوده من شرح الاسم هو التعريف اللفظي، فالعبارة لا تخلو من مسامحة.

(5) تبه على ذلك في مواضع من الكتاب؛ كبحث الواجب المطلق والمشروط والعام والخاص.

(6) أي: لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال. وقوله: «لم يكن» جواب «حيث».

على أنه (1) نفس الوجه، بل للإشارة إليه (2) من هذا الوجه، ولذا (3) لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به (4) إذا لم يكن (5) بالحد أو الرسم بأس (6).

فانقدح (7): أن ذكر تعريفات القوم له و ما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل (8) و تطويل بلا طائل.

ثم لا يخفى (9): أن البحث في حجتيه مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد

=====

(1) أي: أن الاستصحاب نفس الوجه، وهو البناء العملي المذكور في تعريف بعضهم له.

(2) أي: إلى الاستصحاب، يعني: أن غرض من عرفه بالبناء العملي هو تحقق هذا البناء في الاستصحاب، وليس بصدد بيان أن هويته هذا البناء حتى ينافي تعريف المصنف له بأنه هو الحكم بالبقاء.

(3) يعني: و لأجل كون التعريف من قبيل شرح الاسم لا وقع للإشكال على التعريفات بعدم الطرد تارة و عدم العكس أخرى؛ إذ مورد هذه الإشكالات هو التعريف الحقيقي المبيّن لمطلب «ما» الحقيقية دون التعريف اللفظي المبيّن لمطلب «ما» الشارحة.

(4) هذا الضمير و ضمير «فإنه» راجعان على «ما ذكر في تعريفه».

(5) اسمه ضمير مستتر راجع على قوله: «ما ذكر».

(6) اسم «يكن» في قوله: «لم يكن به».

(7) هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقية؛ إذ لا يبقى حينئذ مجال للإشكال عليها طردا أو عكسا، فلا جدوى للمناقشة فيها أصلا. و ضمير «له» راجع على الاستصحاب، و ضمير «فيها» على «تعريفات»، و «ما» الموصول معطوف على «تعريفات».

(8) خبر «أن»، و «تطويل» بالرفع معطوف على «بلا حاصل» هذا تمام الكلام في الأمر الأول، و هو تعريف الاستصحاب.

(9) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي تعرض له قبل بيان الأدلة، و هو إثبات كون الاستصحاب من مسائل علم الأصول لا من مبادئه، و لا قاعدة فقهية، و لا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسألة الأصولية و الفقهية و القاعدة الفقهية إجمالا فنقول:

أما ضابط المسألة الأصولية: فهو ما يكون دخيلا في الاستنباط بنحو دخل الجزء الأخير من العلة التامة، فيخرج ما عدا علم الأصول طرا عن هذا التعريف و إن كان لجملة

من العلوم دخل أيضا في الاستنباط كالعلوم العربية و الرجال وغيرهما؛ لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير؛ بل الدخل الإعدادي على التفصيل المقرر في محله.

و أما ضابط القاعدة الفقهية - كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و عكسها، و «كل شرط مخالف للكتاب و السنة باطل». و «كل حكم ضرري أو حرجي مرفوع»، و «من ملك شيئا ملك الإقرار به» إلى غير ذلك - فهو كالمسألة الأصولية من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها؛ لكنها تمتاز عنها في أن المسألة الأصولية لا تتعلق أولا و بالذات بالعمل كحجية الخبر و الظاهر وغيرهما، بخلاف القاعدة الفقهية، فإنها تتعلق بعمل المكلف بلا واسطة؛ كحكم الفعل الضرري و الحرجي و غير ذلك.

و أما ضابط المسألة الفقهية: فهو أيضا ما يتعلق بالعمل بلا واسطة، و يكون نتيجة للمسألة الأصولية؛ إلا إن أمر تطبيقها بيد العامي، لا المجتهد لأن وظيفة الفقيه الإفتاء بالحكم الكلي، كحرمة شرب الخمر، و وجوب التصدق، و نحوهما، و أما تطبيق عنواني الخمر و التصدق على أفرادهما فهو أجنبي عن وظيفة المجتهد.

و الفرق بين المسألة الفقهية و القاعدة الفقهية أيضا - بعد اشتراكهما في تعلق كل منهما بالعمل بلا واسطة كما مر - هو: أن موضوع المسألة الفقهية نوع واحد كالخمر و الخل و الماء و الحنطة، و غيرها من الطبائع التي هي موضوعات المسائل الفقهية.

بخلاف القاعدة الفقهية، فإن موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديدة كعنوان الضرر و الحرج، و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإن الضرر و الحرج مثلا يندرج تحتها الصلاة و الوضوء و الصوم و البيع و غيرها، و كذا «ما يضمن» لاندراج جميع العقود المعاوضية تحته، من دون فرق في ذلك بين كون محمولها حكما واقعا أوليا؛ كقاعدة «ما يضمن»، و بين كونه حكما واقعا ثانويا؛ كقاعدتي الضرر و الحرج و نحوهما، و بين كونه حكما ظاهريا؛ كقاعدتي الفراغ و التجاوز و أصالة الصحة و غيرها.

إذا عرفت ضوابط القاعدة الفقهية و المسألة الأصولية و الفقهية فاعلم: أن الاستصحاب يجري تارة: في الحكم الأصولي؛ كاستصحاب حجية العام بعد الفحص عن المخصص، و استصحاب عدم وجود المعارض.

و أخرى: في الحكم الكلي الفرعي؛ كنجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه و حرمة العصير الزبيبي إذا غلى و اشتد قبل ذهاب ثلثيه إذا شك في حليته و حرمة.

و ثالثة: في الموضوعات الخارجية؛ كاستصحاب حياة زيد أو عدالته مثلا و كالجاري

=====

في الأحكام الجزئية؛ كاستصحاب نجاسة ثوبه ببول بعد غسله مرة في الكثير للشك في اعتبار التعدد حتى في الغسل به.

أما الجاري في الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية: فليس مسألة أصولية، و يقتضيه قول المصنف في تعريف علم الأصول في أول الكتاب: «و مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية».

و أما الجاري في القسمين الأولين: فحاصل ما أفاده «قدس سره» فيهما هو: أن الاستصحاب من المسائل الأصولية، سواء كان من الأصول العملية التي هي وظيفة الشاك، و يكون الشك موضوعها، أم من الأدلة الظنية.

أما على الأول: فلانطباق ضابط المسألة الأصولية عليه؛ إذ يقال: «إن نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره بنفسه أو بعلاج مما شك في بقاءه، و كل ما شك في بقاءه فهو باق، فينتج بقاء نجاسة الماء المزبور»، و الحكم بنجاسته في هذه الصورة حكم كلي فرعي يتعلق بالعمل، فالاستصحاب حينئذ قاعدة مهدت لاستنباط الأحكام الفرعية، و كل ما كان كذلك فهو مسألة أصولية.

و أما الاستصحاب الجاري في المسألة الأصولية كالحجية: فكونه من مسائل علم الأصول أظهر؛ إذ ليس مجراه حكما فرعيا حتى يتوهم كونه من القواعد الفقهية.

و أما على الثاني - و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء على ما علم ثبوته سابقا - فلأن البحث عن حججته بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث و البقاء عند العقلاء و عدمه، و على تقدير ثبوته: فهل هذا البناء منهم حجة أم لا؟

و كذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمة، فإنه يبحث فيه تارة: عن وجود هذا الظن و أخرى: عن حججته، و من المعلوم: أن البحث عن دليلية الظن بالبقاء كالبحث عن حجية غيره من سائر الظنون أصولي لا فقهي؛ لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطة كالبحث عن حجية خبر الواحد.

(1) و كل ما كان كذلك فهو مسألة أصولية؛ لما تقدم في تعريف علم الأصول بأنه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، فالاستصحاب الجاري في الموضوعات الجزئية كحياة المفقود و عدالة زيد، و كذا الجاري في الأحكام الجزئية كحلية هذا المائع أو طهارة هذا الثوب ليس مسألة أصولية؛ بل هو من الأحكام الفرعية كقاعدتي الفراغ و التجاوز.

وليس مفادها (1) حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف (2)؟ وربما لا

=====

(1) الظاهر رجوع الضمير إلى الاستصحاب، فالأولى تذكيره، وكذا ضمير «فيها»، ويحتمل قويا رجوعهما إلى «حجيته»، أو إلى المسألة الأصولية، وهذا إشارة إلى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعي كما في القوانين (1) و غيره (2): بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة كوجوب الصلاة والحج وغيرهما.

ومقصود المصنف من هذه العبارة: بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل الفرعية؛ لأن الحكم الفرعي - على هذا - لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة، وليس الاستصحاب كذلك؛ لأن حقيقة الاستصحاب «الحكم ببقاء ما علم سابقا من حكم أو موضوع»، سواء كان دليله النقل من النص أو الإجماع أم العقل، و من المعلوم: أن «الحكم ببقاء» يعم الحكم الفرعي كالوجوب، والوضعي كحجية رأي الميت بقاء، فلو كان مفاد الاستصحاب حكما فرعيا لما جرى في الأحكام الأصولية كالحجية.

وإن شئت فقل: إن الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، من غير فرق بين كون الجعل الشرعي تأسيسيا كما إذا كان دليله النص أو الإجماع، وبين كونه إمضائيا كما إذا كان دليله العقل، أو بناء العقلاء، فإنه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن الحكم بنجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه مثلا. و ضمير «إليه» راجع على العمل.

(2) غرضه: إقامة الشاهد على أصولية المسألة يعني: كيف لا يكون الاستصحاب مسألة أصولية؟ والحال أنه قد يكون مجراه خصوص المسألة الأصولية؟ كاستصحاب حجية رأي الميت على ما يستدل به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت، فلو لم يكن الاستصحاب مسألة أصولية لما جرى في الحجية التي هي حكم أصولي، والظاهر: أن كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» في الأمر الثالث الذي عقده للبحث عن أصولية المسألة، بناء على كلا القولين من كونه أمانة ظنية وأصلا عمليا، قال: «إن مسألة الاستصحاب - على القول بكونه من الأحكام العقلية - مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء»، إلى أن قال: «و أما بناء على القول بكونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل

ص: 101

1- قوانين الأصول: 5.

2- هداية المسترشدين 1: 60، الفصول الغروية: 3، تعليقة على معالم الأصول 1: 66.

يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصوليا كالحجية مثلا، هذا (1) لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا (2).

و أما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من الأصولية غموض؛ لأن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة و ليس التكلم فيه تكلما في أحوال السنة... و المسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك...». نعم؛ يندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب، كما تندرج المسألة الأصولية أحيانا تحت أدلة نفي الحرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج».

=====

ثم اختار هو «قدس سره» ضابطا آخر للمسألة الأصولية يندرج معه الاستصحاب في علم الأصول، و هو ما لا حظ للمقلد في إجرائها في موردها، هذا ما أفاده الشيخ.

و أما المصنف: فلمخالفته القوم في تعريف علم الأصول و في موضوعه - بما تقدم منه في أول الكتاب - عدل عما أفاده الشيخ إلى ما في المتن، حيث استدل على كون الاستصحاب مسألة أصولية بقوله: «حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة... و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة...».

و لعل غرضه من قوله: «كيف؟ و ربما...» منع مقايسة الاستصحاب بقاعدة نفي الحرج الجارية في مثل وجوب الفحص عن المعارض و هو حكم أصولي، فإن جريانها فيه لا يخرجها عن القواعد الفقهية و لا يدرجها في علم الأصول، فالاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي قاعدة فقهية أيضا.

وجه منع المقايسة: بطلان المقيس عليه، و ذلك لأن وجوب الفحص عن المعارض ليس حكما أصوليا حتى يقال: بأن نفيه بقاعدة الحرج لا يوجب كونها مسألة أصولية، يتجه النقص حينئذ؛ لوضوح: كون وجوب الفحص حكما فرعيا متعلقا بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجر قاعدة نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي عليه.

و هذا بخلاف الحجية التي هي حكم أصولي محض، فإن جريان الاستصحاب في الحجية شاهد على كونه مسألة أصولية لا فقهية، و لا يقاس بقاعدة نفي الحرج هذا.

(1) أي: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسألة أصولية.

(2) من كونه أصلا عمليا، و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع شك في بقائه.

ملاحظة ثبوته (1) فلا إشكال (2) في كونه مسألة أصولية.

و كيف كان (3)؛ فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه (4): اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء و الشك في بقاءه، و لا يكاد (5) يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد

=====

(1) أي: ثبوت ما علم ثبوته، و المراد به و بقوله: «ثبوته» قبل ذلك: هو ما يقابل البقاء.

(2) جواب «و أما لو كان»، و قد عرفت توضيحه بما تقدم و هو قوله: «و أما على الثاني و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء»، و ضميرا «ثبوته، به» راجعان على «ما علم» من الحكم أو الموضوع، و ضمير «كونه» راجع على الاستصحاب.

(3) يعني: سواء كان الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية.

و هذا إشارة إلى الأمر الثالث الذي تعرض له المصنف قبل الخوض في الاستدلال، و هو بيان ركني الاستصحاب بناء على كونه أصلا عمليا مستندا إلى الأخبار الآتية. و قد تعرض له الشيخ «قدس سره» في الأمر الخامس فقال: «إن المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا... و الثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه...»(1).

(4) من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»، فإن المستفاد منه اعتبار أمرين فيه:

أحدهما: اليقين بثبوت شيء، و هو يستفاد من قوله: «شك في بقاءه»؛ إذ الشك في البقاء يدل على الفراغ عن حدوثه.

ثانيهما: الشك في البقاء و هو مصرح به في التعريف.

(5) حاصله: أن الشك في البقاء - الذي هو أحد ركني الاستصحاب - متقوم باتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة موضوعا و محمولا؛ إذ مع عدم اتحادهما لا يكون من الشك في البقاء؛ بل من الشك في الحدوث، ضرورة: أن البقاء هو الوجود الاستمراري للموجود السابق، و من المعلوم: إناطة صدقه بالاتحاد المزبور.

و من هنا يظهر: أن المراد بالاتحاد: هو الاتحاد الوجودي بأن يكون الموجود اللاحق عين السابق عرفا حتى تتحقق الوحدة، فلو كان الموجود السابق و اللاحق متحدين ماهية و متعددين وجودا - كما إذا فرض عمر و مقارنا لانعدام زيد - لم يكن الموجود السابق و اللاحق واحدا؛ بل متعددا مع اتحادهما في الإنسانية.

ص: 103



القضية المشكوكة و المتيقنة بحسب الموضوع و المحمول (1)، و هذا (2) مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة.

=====

ثم إن محمول القضية قد يكون من المحمولات الأولية كالوجود و العدم و غيرهما، كقولنا: «زيد عادل أو شجاع»، و على التقديرين: يكون المحمول تارة: وجوديا، و أخرى:

عدميا، فالصور أربع، و لا فرق في شرطية اتحاد القضيتين المتيقنة و المشكوكة بين هذه الصور.

و الحاصل: أنه لا-إشكال في اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة و المشكوكة موضوعا و محمولا- في جريان الاستصحاب، سواء كان المستصحب من الموضوعات الخارجية كحياة زيد و رطوبة الثوب و غير ذلك، أم من الأحكام الشرعية كوجوب صلاة الجمعة و نجاسة الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره بغير الاتصال بالعاصم من الكرّ أو الجاري.

(1) كما عرفت في الأمثلة المتقدمة، فمثل: «زيد عادل» قضية متيقنة فيما مضى كأمس و مشكوكة فعلا.

(2) يعني: أن اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة مما لا غبار عليه في استصحاب غالب الموضوعات من القارة و التدريجية.

أما القارة - و هي التي تجتمع أجزاؤها في سلسلة الزمان من الجواهر كالحيوان و النبات، و الأعراض كالسواد و البياض، و العلم و العدالة و الفسق، و الغنى و الفقر، و الحدث و الخبث، و حياة زيد و غير ذلك من الأمور الخارجية، فإن موضوعاتها أعني: النفس و البدن و ماهية زيد التي يعرض عليها الوجود تارة و العدم أخرى - فيمكن للعرف إحرازه، فلا مانع من استصحاب العدالة و الطهارة و الحياة و غيرها في الأمور القارة.

و أما غير القارة من الأمور التدريجية - كالزمان و بعض الزمانيات؛ كالماء النابع من العين و الدم الخارج من عرق خاص - فإنه و إن أشكل فيها بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتصرم و التجدد؛ لكن الحق جريان الاستصحاب فيها كما أفاده المصنف في التنبيه الرابع و في حاشيته على الرسائل، فإنها و إن لم تكن مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود لتصرمها، إلا إن وحدتها حقيقة لا تتلثم بذلك ما دامت الأجزاء متصلة لم يتخلل العدم بينها، فلذا يجوز استصحاب الليل و النهار و جريان الماء من منبعه و غير ذلك.

نعم؛ لا يجري الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية التي لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفا، كما إذا كان الماء أكثر من خمسين شبرا مثلا و هو أزيد من الكر على مذهب المشهور، فأخذ منه مقدار يشك العرف معه في بقاء الموضوع و هو الكر البالغ

و أما الأحكام الشرعية سواء كان مدرکہا العقل (1) أم النقل (2) فيشكل حصوله (3) فيها؛ لأنه (4) لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء ثلاثا وأربعين شبرا إلا ثمن شبر، فإنه لا يمكن الإشارة إلى ما بقى من الماء بأن يقال:

=====

«كان هذا كرا والآن كما كان»؛ لفرض أن الكرا كان الماء قبل نقص مقدار منه. وكذا الكلام في استصحاب القلة إذا أضيف إلى الماء مقدار يحتمل بلوغه حد الكثرة، ونظيرهما استصحاب الاستطاعة المالية في أول عامها إذا كان المال وافيا بمؤونة الحج ثم صرف مقدارا منه بحيث يشك في وفاء الباقي بها، فإنه لا يجري استصحاب الموضوع أعني: الاستطاعة.

التقييد بقوله: «في الجملة» لإخراج ما إذا شك العرف في بقاء الموضوع واثلام وحدته، وقد عرفته بقولنا: «نعم؛ لا- يجري الاستصحاب...».

(1) كحكم العقل بقبح الكذب الضار بالمؤمن الذي هو مستند حرمة الشرعية.

(2) كالكتاب والسنة اللذين يستند إليهما أكثر الأحكام الشرعية. وكيف كان؛ فغرضه من قوله: «و أما الأحكام الشرعية»: أن الشرط المزبور - أعني: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة - يشكل إحرازه في استصحاب الأحكام الشرعية.

وحاصل وجه الإشكال: أن الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير النسخ - لا ينشأ إلا من جهة زوال وصف من أوصاف الموضوع مما يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه من دخل في الموضوع، ومع رجوع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم، مثلا:

إذا ثبتت النجاسة للماء المتغير بوصف التغير، ووجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الإمام «عليه السلام»، ثم زال تغير الماء بنفسه أو بعلاج، وكذا إذا غاب الإمام «عليه السلام»، فإن الشك في بقاء النجاسة ووجوب صلاة الجمعة حينئذ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع؛ لاحتمال دخل التغير والحضور في موضوع النجاسة والوجوب، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، هذا.

ولا يخفى: أن ما أفاده المصنف بقوله: «و أما الأحكام الشرعية...» الخ. إشارة إلى أحد تفاصيل الاستصحاب أعني: التفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية والموضوعات الجزئية، وحكاة الشيخ عن الأمين الاسترابادي، وسيأتي نقل كلامه.

(3) أي: حصول اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في الأحكام الشرعية.

(4) تعليل لقوله: فيشكل، وقد عرفت تقريره، قال الأمين الاسترابادي فيما حكاه عنه

موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه (1) مما احتمل دخله (2) فيه (3) حدوثا (4) أو بقاء؛ وإلا (5) لا يختلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى...

=====

الشيخ «قدس سره» ما لفظه: «إن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق و التحقيق راجعة على أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته تجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة و حدوث تقيضها فيه، و من المعلوم: أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحابا راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، و من المعلوم عند الحكيم: أن هذا المعنى غير معتبر شرعا...».

و استدلل الفاضل النراقي على هذا القول بوجه آخر سيأتي التعرض له في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

(1) يعني: بسبب تغير بعض الأوصاف التي يكون الموضوع واجدا لها، فضمير «هو» راجع على الموضوع، و ضمير «عليه» إلى «ما» الموصول المراد به أوصاف الموضوع.

(2) الضمير راجع على الموصول في «مما» المراد به الوصف الزائل يعني: من الصفات التي يحتمل دخلها في الموضوع.

(3) يعني: أنه قد يكون احتمال دخل الشيء الزائل في مرحلة الحدوث فقط؛ كاحتمال كون التغير دخيلا في موضوع الحكم بالنجاسة حدوثا فقط، فلا ترتفع النجاسة بزوال التغير بنفسه، بل تبقى بحالها.

(4) وقد يكون احتمال دخله في مرحلة البقاء؛ كما إذا احتمل دخل عدم فسخ الصبي الذي عقد له الولي في بقاء العقد بعد بلوغه ورشده، فإذا فسخه بعد البلوغ لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد؛ لاحتمال دخل عدم فسخ المعقود له في بقاء العقد، فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ.

(5) أي: وإن لم يكن الشك في الحكم ناشئا من الشك في بقاء الموضوع بل كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذ في بقاء الحكم؛ لعدم تخلفه عن موضوعه، ضرورة: أن الموضوع كالعلة له، فكما لا يتخلف المعلول عن العلة فكذلك لا يتخلف الحكم عن الموضوع.

نعم؛ يتصور التخلف بنحو البداء، كما إذا جعل حكما لموضوع إلى الأبد باعتقاد اشتماله على مصلحة دائمية، و بعد مضي زمان ظهر له كون مصلحته موقته، فيرتفع

المستحيل (1) في حقه تعالى، ولذا (2) كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا.

و يندفع هذا الإشكال (3): بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما وإن كان مما لا الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، وهذا هو البدء المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ في الأحكام الشرعية دفعا لا رفعا، والمراد بالدفع: أن الحكم من أول الأمر كان محدودا بهذا الحد، وتأخر بيان أمده لمصلحة، لا أن الحكم شرع إلى الأبد ثم نسخ في هذا الزمان، فإنه مستحيل في حقه «سبحانه و تعالى»؛ لاستلزامه الجهل وعدم إحاطته بجهات الحسن والقبح. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

=====

فليس النسخ رفعا لأمر ثابت بل دفعا أي: إظهارا لعدم تشريع الحكم إلا مؤقتا؛ لعدم المقتضى لتشريعته إلى الأبد.

فصار المتحصل: أن منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي الفرعي منحصرا في اختلاف بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف؛ كما عرفت في الأمثلة المذكورة، ومعه لا يمكن إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة. هذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعية.

(1) وهو: أن يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه. وأما البدء بالمعنى الممكن أعني: الإبداء والإظهار فلا مانع منه.

(2) أي: ولكون البدء - بمعنى الظهور والعلم بالشيء - مستحيلا في حقه تعالى كان نسخ الحكم الشرعي بمعنى الدفع لا الرفع كما عرفت.

(3) أي: إشكال عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة في الأحكام الكلية.

وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن وحدة الموضوع وإن كانت مما لا بد منه في الاستصحاب؛ إلا إن المدار في الاتحاد المزبور هو النظر العرفي لا-العقلي، ولا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتي تحقيقه في الخاتمة إن شاء الله تعالى، ومع حكم العرف باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة - وصدق الإبقاء والنقض على إثبات الحكم ونفيه مع اختلاف بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في إحراز وحدة القضيتين في استصحاب الأحكام إذا احتل بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوما له؛ بل من حالاته وعوارضه وإن كان بنظر الدقي العقلي دخيلا في الموضوع كما لا يخفى، ففي مثال وجوب صلاة الجمعة: لا يكون حضور الإمام «عليه السلام» مقوما له بنظر العرف؛ بل من حالاته. وكذا موضوع حكم الشارع بالانفعال وهو ذات الماء الذي طرأ عليه التغير، فلا مانع من استصحاب الأحكام الكلية.

محيص عنه في جريانه (1)؛ إلا إنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه (2) وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه، و كان بعض ما عليه الموضوع من (3) الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته (4) - وإن كان واقعا من قيوده و مقوماته (5) - كان (6) جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل (7) طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها (8) بمكان (9) من الإمكان، ثم إن هذا الجواب قد تكرر في كلمات الشيخ، فقال هنا في جوابه الحلّي من كلام الأمين الاستربادي ما لفظه: «بأن اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين و نقضه بالشك عليه أمر راجع على العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ».

=====

و ضمير «بحسبهما» راجع على الموضوع و المحمول أي: بحسب الموضوع و المحمول.

(1) أي: جريان الاستصحاب، و ضمير «عنه» راجع على الموصول في «مما» المراد به الاتحاد.

(2) أي: تحقق الاتحاد بنظر العرف، و ضمير «أنه» للشأن.

(3) بيان للموصول في «ما عليه»، و ضمير «معها» راجع على «الخصوصيات»، و ضمير «له» إلى «الموضوع».

(4) أي: حالات الموضوع، و من المعلوم: أن شأن الحال عدم ارتفاع الموضوع بارتفاعه.

(5) الضميران راجعان على الموضوع، و من الواضح: أن ما يكون مقوما عقلا للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع.

(6) جواب «لما كان»، و قد عرفت توضيحه.

(7) تعليل للشك، يعني: أن منشأ الشك في الأحكام هو انتفاء بعض حالات الموضوع، و ضمير «فيها» راجع على الأحكام.

(8) هذا الضمير و ضميرا «فيها، حالاتها» راجعة على الموضوعات، و من المعلوم: أن شأن المقوم هو انتفاء الموضوع بانتفائه كالعادل و المجتهد، فإذا زالت العدالة و ملكة الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهادة و جواز التقليد؛ لتقوم موضوعهما بالعدالة و الاجتهاد.

(9) خبر «كان»، يعني: لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذ.

ضرورة (1): صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تبعدا، أو لكونه (2) مظنوناً ولو نوعاً، أو (3) دعوى: دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً بلا تفاوت (4) في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

=====

(1) تعليل لكفاية الاتحاد عرفاً؛ وذلك لأن المدار في صحة جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، ومن المعلوم: صدقه على الاتحاد العرفي، سواء كان اعتباره ببناء العقلاء أم الظن أم النص أم الإجماع، فلا وجه لتوهم اختصاص كون الموضوع عرفياً بما إذا كان دليل الاعتبار النصوص؛ بدعوى: كون الأخبار مسوقة بلحاظ الموضوع العرفي، لأنها ملقاة إلى العرف، فالمتبع في تشخيص الموضوع وصدق الشك في البقاء هو نظر العرف.

وجه فساد التوهم: صحة دعوى كون التزام العقلاء وكذا الإجماع والظن بلحاظ الموضوع العرفي أيضاً.

إلا أن يقال: إن لثبوت الدليل من الإجماع وبناء العقلاء تقتضي لزوم الاقتصار على القدر المتيقن؛ إذ لا إطلاق له كالنص حتى يؤخذ به.

(2) عطف على قوله: «تبعدا»، وضمير «لكونه» راجع على «البقاء».

(3) عطف على «دعوى بناء العقلاء». وقوله: «أو قيام» عطف على «دلالة النص».

### جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل

(4) متعلق بـ «صحة إمكان دعوى بناء العقلاء»، يعني: بلا تفاوت في بنائهم على البقاء «بين كون دليل الحكم نقلاً...» الخ. وهذا إشارة إلى تفصيل آخر في حجية الاستصحاب ابتكره الشيخ «قدس سره»، وهو التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى الأدلة النقلية؛ كالكتاب والسنة كأغلب كالتكاليف، والمستند إلى الحكم العقلي؛ كحسن العدل وردّ الوديعة والصدق النافع، وقبح الظلم والكذب الضار بالمؤمن، ونحوها بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني، واعتراض عليه المصنف هنا وفي الحاشية، قال الشيخ في الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ما لفظه: «نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم...»

والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب...

وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي...».

والمستفاد منه: أن المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل أمران:

أحدهما: عدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة مع اشتراط الاستصحاب به، بيانه: أنه - بناء على القول بالتحسين و التقييح العقليين أي: درك العقل العملي بأن هذا مما ينبغي فعله و ذلك مما ينبغي تركه مع الغض عن خطاب الشارع، و بناء على ثبوت الملازمة بين حكمي العقل و الشرع - فإذا أدرك العقل حسن ردّ الوديعة و قبح الكذب الضار بنفس محترمة ترتب عليه حكم الشارع بوجوب الردّ و حرمة الكذب بما هما موضوعان لحكم العقل، و من المعلوم: أن إدراكه للحسن و القبح لا يتطرق إليه الإهمال و الإجمال؛ لأنه إن أحرز جميع القيود الدخيلة في مناط التحسين أو التقييح استقل بالحكم به، و إن لم يحرزه لم يستقل به؛ إذ القيود في القضايا العقلية بأجمعها من الجهات التقييدية الراجعة على نفس موضوع الحكم الذي هو فعل المكلف، فإذا زالت بعض الأوصاف كانتفاء الضرر عن الكذب، أو استلزام ردّ الأمانة للخوف انتفى حكم العقل قطعاً، ينتفي بتبعه أيضاً تحريم الشارع في الأوّل و إيجابه في الثاني، ضرورة: كون الموضوع للحرمة في القضية المتيقنة «الكذب المضر»، و الموضوع في المشكوكة هو مطلق الكذب لانتفاء قيد الإضرار حسب الفرض، و من المعلوم: امتناع استصحاب حرمة الكذب المضر - في الشبهة الحكمية - لإثبات حرمة مطلق الكذب؛ لاحتمال دخل وصف الإضرار في موضوع الحكم الشرعي، و بمجرد هذا الاحتمال لا يحرز وحدة الموضوع.

ثانيهما: اختلال ركن الاستصحاب، و هو الشك في البقاء، قال الشيخ «قدس سره»:

«ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى إن الضار من حيث إنه ضار حرام، و معلوم: أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً...».

و توضيحه: أن تقييح العقل للصدق المضر ليس لموضوعية خصوص عنوان «الصدق المضر» لحكمه بالقبح؛ بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الإضرار بالغير، و لا شك في هذه الكبرى الكلية كي يجري فيها الاستصحاب، و إنما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كلية، و بزوال وصف الضرر لا يحكم على ذات الصدق بالقبح، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً؛ لاقتضاء الملازمة بين حكمي العقل

أما الأول (1): فواضح. وأما الثاني (2): فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند و الشرع للقطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند إلى الإدراك العقلي حتى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا الدليل و لا العقل، لفرض: أن كل عنوان تعلق به تحسين العقل أو تقيحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي، و حيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع ارتفع الحكم الشرعي المستند إليه أيضا، فلا شك في بقائه كي يستصحب.

=====

هذا كله في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

و أما الأحكام الشرعية المستندة إلى الأدلة النقلية: فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف، و احتمال وجود مناط آخر للحكم لم يطلع عليه العقل جرى الاستصحاب فيها؛ كما إذا حكم الشارع بحرمة الكذب المضر، و لم يعلم أن المناط هو الإضرار أو نفس الكذب - بما أنه إخبار غير مطابق للواقع - و زال الضرر أو شك في زواله، فإنه يجري استصحاب الحرمة في الشبهتين الحكمية و الموضوعية.

هذا محصل ما استفاد من كلام الشيخ، و حيث إن المصنف ناقش في كلا الوجهين كما سيظهر فلذا أوضحنا المقصود مقدمة لتعليقه عليه؛ كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 40-42».

(1) و هو المستند إلى النقل، و وجه وضوحه: أن تشخيص وحدة الموضوع في القضيتين في هذه الأحكام يكون بيد العرف قطعا، لأنه المخاطب بها.

(2) و هو المستند إلى القضايا العقلية، و هذا شروع في مناقشة الوجه الأول مما أفاده الشيخ «قدس سره»، أعني: شبهة عدم إحراز وحدة الموضوع.

و بيانه: أنه إذا حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير عدوانا و وجوب ردّ الأمانة، ثم عرض الاضطرار أو الخوف من الردّ، و احتمال دخله في مناط التحسين و التقيح انتفى حكم العقل قطعا؛ لعدم إدراكه فعلا، حيث إنه لم يحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه؛ لكن ارتفاع حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند إليه كحرمة التصرف و وجوب الردّ المذكورين، و ذلك لأنه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما من قاعدة الملازمة يشك في بقاء وجوب ردّ الوديعة المستلزم للخوف و حرمة التصرف المستلزمة للاضطرار، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع، فإن كان المناط في وحدة الموضوع النظر الدقي العقلي تمّ ما أفاده الشيخ؛ لكن يلزمه المنع من حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية و الموضوعية في الأحكام المستندة إلى الأدلة النقلية



طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه (1) مما لا يرى مقومًا له (2) كان (3) مشكوك البقاء عرفا (4)؛ لاحتمال (5) عدم دخله فيه واقعا و إن كان لا حكم للعقل بدونه أيضا؛ كما إذا ورد: «يحرم الصدق الضار»، واحتمل مدخلية هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرته لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع، وهذا مما لا يلتزم به.

=====

وإن كان المناط صدق الوحدة بالنظر العرفي كما هو مختار الشيخ «قدس سره» أيضا فلا بد من التفصيل بين الأوصاف، فإن كان الوصف الزائل مقوما للموضوع أو مما يحتمل مقوميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكة العدالة في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلد المجتهد العادل» - فبزواله لا مجال للاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين لو لم نقل بإحراز عدمها.

وإن كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم: جرى الاستصحاب كما هو الحال في مثل: «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات.

وحيث إن الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل معدودة عرفا من الحالات المتبادلة على الذات، فاللازم القول بحجية الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام.

وضمير «به» راجع على العقل أي: المستكشف بالعقل بعد تسليم قاعدة الملازمة.

(1) أي: موضوع الحكم الشرعي، وضمير «دخله» راجع على «ما احتمال» المراد به الوصف الزائل، وذلك كالتغير في تقيّد الموضوع - أعني: ذات الماء - به، وكذا الحال في وصف الضرر بالنسبة إلى حرمة الصدق المضر فإنه مما يحتمل في الموضوع؛ لكنه ليس مقوما له.

(2) يعني: مما لا يرى بنظر العرف مقومًا للموضوع؛ وإن كان مقوما له بالنظر الدقي؛ إذ لو لا دخله للغا أخذه.

(3) خبر «فلأن الحكم»، وكان الأولى تبديله ب «يصير».

و غرضه: أن المعيار في جريان الاستصحاب - وهو كون الشيء مشكوك البقاء عرفا - حاصل هنا فيجري بلا مانع.

(4) وحيث إن المدار على وحدة موضوع القضيتين عرفا لا عقلا فلا بد من الالتزام باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

(5) تعليل لقوله: «كان مشكوك البقاء»، وضميرا «دخله، بدونه» راجعان على الموصول في «مما» المراد به الوصف الزائل، وضمير «فيه» راجع على الموضوع.

إن قلت: كيف هذا (2) مع الملازمة بين الحكمين؟

قلت: ذلك (3) لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام

=====

(1) قيد ل «لا حكم». يعني: أن حكم العقل مرتفع قطعا عند زوال وصف موضوعه أو قيده، إما لإحراز دخله بالخصوص في الملاك، وإما لأن إحراز العقل لوجود الملاك يكون في ظرف وجود ذلك الشيء من باب القدر المتيقن وإن لم يكن دخيلا واقعا في المناط، بخلاف حكم الشرع، فإنه لا قطع بعدمه فيجري فيه الاستصحاب، وضمير «بدونه» راجع على «ما احتمل دخله».

(2) يعني: كيف هذا أي: التفكيك بين حكمي العقل والشرع بجعل الأول مقطوع الانتفاء عند زوال بعض القيود، والثاني مشكوك البقاء و محكوما بالإبقاء تعبدا؟

وحاصل هذا الإشكال: أن الملازمة بين الحكمين تقتضي وحدة موضوعيهما وعدم أوسعية أحدهما من الآخر؛ إذ المفروض: استكشاف خطاب الشارع من قاعدة الملازمة، فكما ينتفي حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعي المستند إليه، وإجراء الاستصحاب فيه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحدة القضيتين موضوعا ومحمولا.

(3) أي: التفكيك، وهذا الجواب كما يتخلص به عن إشكال التفكيك بين حكمي العقل والشرع كذلك يندفع به الوجه الثاني المتقدم في توضيح كلام الشيخ أعني: انتفاء ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء.

وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة، وهي بيان أمرين:

الأول: إن للحكم العقلي مرتبتين وهما الشأنية والفعلية، والمراد بالأولى: هو المناط الواقعي للحكم من المصلحة أو المفسدة الكامنة في الأفعال التي لم يطلع عليها العقل، وبالثانية: إدراك العقل له فعلا الموجب لتحسين أمره وتبحيح آخره، وهذا الحكم الفعلي موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعتبرة فيه، ومع اختلال بعض الشرائط والقيود الدخيلة في إدراك الحسن والقبح يكون انتفاء ذلك الإدراك قطعيا، وهذا بخلاف حكمه الشأني، فإنه حكم تقديري معلق على الإحاطة بالملاكات النفس الأمرية، وهي قد تختلف مع المناطات المعلومة التي تكون منشأ لإدراكه الفعلي للحسن والقبح.

الثاني: أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي إنما يتبع حكمه الشأني في مقام

الثبوت (1)، فعدم (2) استقلال العقل إلا في حال (3) غير ملازم لعدم حكم الشرع إلا الثبوت، يعني أنا ما هو ملاك حكم العقلي واقعا هو بنفسه ملاك حكم الشرع، ويتبع حكمه الفعلي في مقام الإثبات، يعني: في مرحلة استكشاف خطاب الشارع لا بد من فعلية إدراك العقل.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الملازمة بين حكمي العقل و الشرع لا تنافي أوسعياً موضوع حكم الشرع من موضوع حكم العقل؛ لعدم كون التلازم في مرحلة الثبوت، ضرورة: عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلي واقعا و في نفس الأمر كي يتحد موضوعهما حقيقة؛ بل الملازمة إنما تكون في مقام الكشف و الإثبات و العلم بخطاب الشارع، بمعنى: أن الدليل على الحكم الشرعي هو العقل، كما قد يكون غيره من النص و الإجماع.

و عليه: فالحكم العقلي واسطة في الإثبات و العلم بالحكم الشرعي، لا في الثبوت و أصل وجوده حتى ينتفي بانتفائه، و من المعلوم: أن التبعية في مقام الإثبات لا تلازم التبعية في مقام الثبوت.

نعم؛ الملازمة الثبوتية تكون بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي الشأني، لكن الكلام في تبعيته لحكمه الفعلي، لأنه موضوع قاعدة الملازمة و إذا زال بعض ما يحتمل دخله في موضوع حكم العقل انتفى حكمه، لكن يشك في ارتفاع حكم الشارع؛ لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بد من ملاحظة أن الوصف المتبدل هل يكون مقوّمًا أم حالاً على التفصيل المتقدم بقولنا: «لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي...». و بهذا التقريب كما لا- يتعدد الموضوع بنظر العرف كذلك يحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي، فيستصحب لاجتماع أركان الاستصحاب.

(1) يعني: دوران الحكم الشرعي مدار الحكم العقلي الفعلي وجوداً فقط؛ بحيث لو أحرز العقل العلة التامة للحسن أو القبح حكم بأنه مما ينبغي فعله أو تركه، و لا يدور مداره عدماً أيضاً؛ إذ لا يدل على انحصار عليته للحكم الشرعي، فلا يصدق قولنا: «لو لم يكن للعقل حكم لم يكن للشرع حكم أيضاً»؛ لعدم الدليل على هذا التلازم؛ بل الدليل على خلافه، إذ ربما لا يكون للعقل حكم فعلي؛ لقصوره عن إدراك المناطات الواقعية، كما هو الحال في غالب الأحكام الثابتة بالأدلة النقلية، و الشارع لا اطلاع على تلك الملاكات ينشئ أحكاماً على طبقها.

(2) هذا متفرع على كون التلازم في مقام العلم و الإثبات لا الثبوت.

(3) و هو حال اجتماع الخصوصيات الدخيلة في حكمه، كما في قبح الكذب

في تلك الحال (1)؛ وذلك (2) لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان (3) على حاله في كلتا الحالتين (4)، وإن لم يدركه (5) إلا في إحداهما؛ لاحتمال (6) عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال (7) أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً...

=====

الضار بالغير غير النافع للكاذب.

- (1) وهي حال احتمال الشرائط، لإمكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه العقل دخيلاً في حكمه. وقوله: «غير ملازم» خبر «فعدم».
  - (2) بيان لعدم الملازمة، وكون موضوع الحكم الشرعي أوسع مما يراه العقل.
  - (3) خبر «أن يكون ما هو»، و«من المصلحة» بيان ل«ما هو». ولو أبدل «كان على حاله» ب«ثابتاً» كان أخصراً؛ لصيرورة العبارة هكذا: «لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع... ثابتاً في كلتا الحالتين».
  - (4) يعني: حالتي بقاء ذلك الوصف وارتفاعه.
  - (5) أي: وإن لم يدرك العقل الملاك إلا في إحدى الحالتين وهي حالة وجود الوصف، فوجود الوصف دخيل في العلم بالملاك لا في أصل وجوده.
  - (6) تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين وإن لم يدركه العقل إلا في إحدى الحالتين التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخلها فيه ثبوتاً، فالملاك في كلتا الحالتين موجود، وضمير «فيه» في الموضعين، وضمير «معها» راجع على الملاك.
  - (7) عطف على «احتمال عدم» يعني: أو لاحتمال أن يكون مع ذلك الملاك ملاك آخر، بلا دخل لتلك الحالة الزائدة فيه أصلاً، وإن كان لتلك الحالة دخل في اطلاع العقل على الملاك واستكشافه له. وهذا وجه ثان لاستصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، والفرق بين الوجهين: أنه على الأول: يطرد ملاك واحد في الحالتين، وعلى الثاني: يوجد ملاكاً يختص أحدهما بحال وجود الوصف، ويشترك الآخر بين حالتي وجوده وعدمه.
- ومن المعلوم: أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأول - ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي، وهو كاف في جريان الاستصحاب لوجود مناطه وهو الشك في البقاء.
- فإن قلت: تصحيح إجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثاني غير سديد، إذ مع فرض انتفاء الملاك في الفعل الواحد للوصف، واحتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف

وإن كان لها (1) دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

و بالجمله (2): حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا لا ما هو مناط حكمه فعلا، و موضوع حكمه كذلك (3) مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فربّ يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعددا، و لا يجري في مثله الاستصحاب؛ لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، و هو الشك في حدوث فرد للكلّي مقارنة لارتفاع فرد الموجود سابقا، و من المعلوم: أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل.

=====

قلت: ليس المقصود إجراء الاستصحاب في ملاك الحكم و مناطه الدائر بين الزائل و الحادث؛ بل الغرض استصحاب الحكم الشرعي الشخصي الذي يستند حدوثه إلى مناط و بقاؤه إلى مناط آخر، و من المعلوم: أن تبدل الملاك لا يقتضي تبدل نفس الحكم؛ كوجوب إكرام زيد لكونه عالما، و بعد زوال علمه - لمرض مثلا - لكونه هاشميا، و نظيره في التكوينيات تبدل عمود الخيمة بمثله الحافظ للهيئات الموجودة الشخصية، فإنه لا يوجب تغيرا في تلك الهيئة الوجدانية.

و النتيجة: أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاعل للوصف يوجب احتمال بقاء حكمه الشرعي، فيستصحب لاجتماع أركانه من اليقين بحدوث الجعل و الشك في الارتفاع.

(1) أي: لتلك الحالة كالإضرار في حرمة الكذب و قبحه، فإنه دخيل في موضوع حكم العقل بالقبح، و غير دخيل في المفسدة الواقعية التي لم يطلع عليها العقل.

(2) هذا حاصل ما أفاده في الإيراد على كلام الشيخ «قدس سره»، و حاصله - كما عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعي لحكم العقل الشأني؛ بحيث لو التفت إليه لحكم به فعليا، و ليس حكم الشرع تابعا لحكم العقل فعلا لأجل إحرازه مناط حكمه؛ إذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملاك حكم العقل.

(3) أي: فعلا.

و غرضه: ردّ ما تقدم من الشيخ من أن الأحكام العقلية كلها مفصلة من حيث المناط و لا إهمال فيها، و يدور أمرها بين وجودها قطعا و عدمها كذلك، فلا يتطرق الشك فيها كي تستصحب.

و حاصل الرد: أن للعقل حكمن أحدهما شأني و الآخر فعلي، فإن كان الغرض

خصوصية لها دخل في استقلاله (1) مع احتمال بقاء ملاكه (2) واقعا، و معه (3) يحتمل بقاء حكم الشرع جدا؛ لدورانه (4) معه وجودا و  
عدما. فافهم و تأمل جيدا.

ثم إنه لا- يخفى (5): اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا و عدم حجيته كذلك (6)، و التفصيل بين الموضوعات و  
الأحكام، أو بين ما كان الشك في الرفع و ما كان في المقتضي إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة (7) على (8) أقوال إنكار الإهمال في  
حكمه الفعلي فهو كلام متين؛ لأنه إذا أحاط بمناط حكمه حكم و إلا- فلا- يحكم، لكن زوال الوصف إنما يوجب انتفاء الحكم العقلي  
الفعلي الكاشف عن الخطاب الشرعي، و لا يقتضي انتفاء الملاك الواقعي المنبعث عنه الحكم الشرعي.

ص: 117

شئى لا يهمنى نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها (1)، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها (2) و هو (3) الحجية مطلقا على نحو يظهر بطلان سائرهما (4)، فقد استدل عليه (5) بوجه: الوجه الأول (6): بناء العقلاء من الإنسان بل ذوي الشعور من

=====

(1) فإنه إطالة بغير طائل.

(2) أي: من هذه الأقوال.

(3) أي: هو القول الأول أعني «الحجية مطلقا».

(4) فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالبحث عن أدلتها وردّها؛ لكنه «قدس سره» تعرض لتفصيل الشيخ الأنصاري بين الشك في المقتضي و الرافع، و للتفصيل بين الوضع و التكليف.

(5) أي: على المختار و هو حجية الاستصحاب مطلقا.

### أدلة حجية الاستصحاب

### الوجه الاول استقرار بناء العقلاء

(6) المراد ببناء العقلاء و سيرتهم: هو عملهم في قبال الإجماع القولی، غاية الأمر:

أن السيرة تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متدينون بدين و متشبثون بشريعة؛ كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاة، و اكتفائهم بالعقد الفعلي استنادا إلى تدينهم بدين، و اعتبار هذه السيرة منوط بالإمضاء. و البناء يطلق أيضا على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعي كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور.

و يقابل هذين البناءين ما يطلق عليه فهم العرف كافتضاء فهمهم بما هم عرف في تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ؛ كبنائهم على اعتبار الظواهر و أصالة الحقيقة و نحوهما.

و كيف كان؛ فالاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين:

أما الأولى - فمحصّلها: استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان، بمعنى:

كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقائه من مرتكزات العقلاء في جميع أمورهم و شئونهم، فالشك المسبوق باليقين و غير المسبوق به ليسا على حدّ سواء عندهم؛ لعدم اعتنائهم باحتمال تبدل ذلك المعلوم السابق بغيره، بخلاف ما إذا لم تكن الحالة السابقة محرزة، فإنهم يرجعون إلى أمور أخرى كالاحتياط العقلي و نحوه.

بل يمكن دعوى: عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء؛ لأنه دأب كل ذوي الشعور و من جليات جميع النفوس؛ لما يرى من رجوع

الحيوانات إلى أوكارها بعد تركها.

ص: 118



كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، و حيث (1) لم يردع عنه الشارع كان ماضيا.

وفيه أولا: منع استقرار بنائهم على ذلك (2)...

=====

و أما الثانية - فبيانها: أن هذا البناء حجة شرعا؛ لعدم ردع الشارع عنه، و هذا المقدار كاف في الإمضاء.

و عليه: فمقتضى هذا الدليل حجية الاستصحاب مطلقا من باب الأصل لا الأمانة؛ لأن اعتباره لأجل الظن بالبقاء هو مقتضى الوجه الثاني الآتي.

قال الشيخ الأنصاري في عداد أدلة اعتبار الاستصحاب مطلقا: «و منها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم كما ادعاه العلامة في النهاية و أكثر من تأخر عنه، و زاد بعضهم: أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم...» (1).

(1) هذا إشارة إلى وجه حجية بناء العقلاء؛ إذ من المعلوم: عدم كون بنائهم بنفسه حجة، و إنما يتوقف اعتباره على إمضاء الشارع، و هذا الإمضاء قد يستكشف بالدليل اللفظي، و قد يستكشف بعدم الردع بشرط إمكانه و عدم مانع عنه من تقيده و غيرها في البين، و ضمير «عنه» راجع على بناء العقلاء.

(2) أي: على العمل على طبق الحالة السابقة. ثم إن المصنف «قدس سره» أورد على التمسك ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب بوجهين؛ على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 57»:

الأول: ما يرجع إلى منع المقدمة الأولى، يعني: أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعبدا، و كفاية نفس الوجود السابق بما هو متيقن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشك، مع أنه ممنوع؛ إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازا؛ بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي و هو أحد أمور ثلاثة، فقد يكون منشؤه الاحتياط كما إذا كان له ابن في بلد آخر، و جرت عادة الأب على الإنفاق عليه و سدّ حاجاته المالية، فإنه لو شك الوالد في حياة ابنه أرسل إليه الأموال رجاء و احتياطا حذرا من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقاءه حيا.

و قد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظن به، و ذلك كالتاجر الذي يرسل البضائع إلى تاجر في بلد آخر، فإنه وإن لم يتفحص عن بقاءه كل مرة، و لكنه مطمئن بحياته، و لذا يرسلها إليه بحيث لو علم بموت جماعة من أهل ذلك البلد و احتمال كون وكيله

ص: 119

تعبدًا (1)؛ بل إما رجاء و احتياطًا، أو اطمئنانًا بالبقاء أو ظنًا به و لو نوعًا (2)...

=====

منهم لم يرسل الأموال الخطيرة إليه قطعًا؛ لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء و قد يكون منشؤه الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان؛ كما إذا غيّر مسكنه و غفل عنه، فإنه قد يسلك الطريق إلى داره الأولى. و هذا في الحيوانات أظهر لأجل عاداتها الحاصلة من تكرار الفعل السابق، و مع تبدل عاداتها لا ترجع إلى محلها الأول إلا لأجل الغفلة.

وعليه: فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبدًا بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقائه كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمة الثانية، أعني: تحقق شرط الاعتبار، و حاصله: أن حجية هذا البناء العقلائي - كسائر موارد كبنائهم على العمل بخبر الثقة - منوطة بالإمضاء و لو بعدم الردع، لكنه ممنوع؛ إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدلة:

الأولى: ما دل بالعموم على ردعه، و عدم اعتباره كالأيات و الروايات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)» و هي شاملة للمقام؛ إذ المفروض: زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة، و غاية ما يمكن دعواه: وجود الظن باستمرارها، و من المعلوم: أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهي عن اتباعه.

الثانية: ما دل من الكتاب و السنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة كما هو مذهب الأصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب الأخباريين، فإن إطلاق أدلة البراءة يشمل ما إذا كان الشك في ثبوت التكليف مسبقًا بالعلم به و غير مسبق بالعلم به، فمثل: «رفع ما لا يعلمون» ينفي ظاهراً و جوب صلاة الجمعة المعلوم و جوبها حال حضور الإمام المعصوم «عليه السلام» و بسط يده، و المشكوك بقاؤه حال الغيبة لاحتمال كون حضوره «عليه السلام» مقومًا لوجوبها.

و كذا أدلة الاحتياط الآمرة بالوقوف عند الشبهة، فإنها بإطلاقها تقتضي الأخذ بالحائطة للدين، سواء كان الشك مسبقًا بالعلم بالتكليف أم لم يكن.

و قد تحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق - على تقدير تحققه - يكون مردوعاً عنه، فلا عبرة به لإثبات حجية الاستصحاب.

(1) لما عرفت من: عدم ابتناء عمل العقلاء على التعبد.

(2) أي: الظن بالبقاء الحاصل للنوع و إن لم يحصل لهذا الشخص بالخصوص،

ص: 120

أو غفلة (1) كما هو (2) الحال في سائر الحيوانات دائما وفي الإنسان أحيانا.

و ثانيا: سلمنا ذلك (3) لكنه لم يعلم أن الشارع به (4) راض، وهو عنده ماض، ويكفي في الردع عن مثله (5): ما (6) دل من الكتاب و السنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا (7) وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إفضائه، فتأمل جيدا (8).

=====

و حيث إن المدار على الظن الشخصي، فلذا أتى ب «لو» لبيان الفرد الخفي من الظن المعمول به.

(1) بمعنى: عدم التفاتهم إلى العلم السابق و الشك اللاحق، فيكون عملهم بالحالة السابقة غفلة و من دون التفات.

(2) أي: العمل على الحالة السابقة غفلة حال غير الإنسان من الحيوانات دائما لاختصاص صفتي العلم و الشك بالإنسان، فلا يستند عمل غير الإنسان بالحالة السابقة إلى الاستصحاب؛ بل إلى العادة الحاصلة من تكرار الفعل ما لم تتبدل بعادة أخرى، و مع التبدل لا يرجع الحيوان إلى محله السابق إلا مع الغفلة، بخلاف الإنسان، فإنه قد يكون للغفلة، و قد يكون لغيرها، و لذا قال «قدس سره»: «وفي الإنسان أحيانا».

(3) أي: سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة... و هذا ثاني إيراد المصنف على الدليل المزبور، و قد تقدم بقولنا: «الثاني: ما يرجع على المقدمة الثانية...».

(4) هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان على بناء العقلاء.

(5) التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهي عن اتباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق و غيره من الموارد كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة؛ إلا أن يجاب عنه بخروجه تخصصا لا تخصيصا.

(6) فاعل «يكفي»، و هذا إشارة إلى أول طائفة تدل على المنع. و قوله: «و ما دل» معطوف عليه و إشارة إلى الطائفة الثانية المانعة عن العمل بهذا البناء العقلاني.

(7) هذا متفرع على عدم العلم بامضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة.

(8) و لا تتوهم: أن مردوعية السيرة بالآيات الناهية عن متابعة غير العلم دورية لعين ما تقدم في بحث حجية خبر الواحد فيقال في المقام: إن رادعية الآيات عن السيرة على العمل بالاستصحاب متوقفة على عمومها لها، و عمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، و عدم التخصيص متوقف على عدم حجية بناء العقلاء؛ إذ لو

كان حجة لخصص العموم، فإثبات عدم حجية بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجية بنائهم، و هو الدور. فلا فارق بين المقام و مسألة حجية الخبر.

لأنه يقال: إن هذا التوهم توهم فاسد، للفرق بين المقامين؛ إذ في بحث الخبر بعد تقرير الدور من الطرفين أثبت المصنف اعتبار السيرة التي كانت على حجية الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، و خصص به الآيات الناهية. و هذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على الحالة السابقة؛ لفرض: عدم ثبوت حجية الاستصحاب بعد، فكيف تخصص الآيات الرادعة بالسيرة التي لم يثبت اعتبارها شرعا؟ و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة بحث الدليل الأول من الأدلة على حجية الاستصحاب و هو بناء العقلاء:

1 - المراد من بناء العقلاء و سيرتهم: هو عملهم في قبال الإجماع القولي، و الاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين:

أما المقدمة الأولى: فمحصلها استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان - بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقائه - من مرتكزات العقلاء في جميع أمورهم؛ بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء لأنه دأب كل ذوي الشعور؛ لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أو كارها بعد تركها.

و أما المقدمة الثانية: فلأن هذا البناء حجة شرعا لعدم ردع الشارع عنه و هذا المقدار كاف في الإمضاء.

إيراد المصنف على هذا البناء بوجهين:

2 - الوجه الأول: ما يرجع إلى منع المقدمة الأولى؛ إذ ليس المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعبدا؛ إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازا؛ بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي و هو أحد أمور ثلاثة:

1 - بأن يكون منشؤه الاحتياط؛ كإرسال الأموال إلى الولد في بلد آخر رجاء و احتياطا خوفا من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير كونه حيا.

2 - أن يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء؛ كإرسال التاجر البضائع إلى تاجر في بلد آخر.

الوجه الثاني (1): أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.

=====

3 - أن يكون منشؤه الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان؛ كما إذا غير مسكنه و غفل عنه، فإنه قد يذهب إلى داره الأولى غفلة.

وعليه: فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبداً بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقائه؛ كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

3 - الوجه الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمة الثانية، أعني: تحقق شرط الاعتبار؛ إذ من شرائط حجية بناء العقلاء هو: إمضاء الشارع ولو بعدم الردع لكنه ممنوع؛ إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدلة:

الأولى: هي الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير علم كقوله تعالى: **وَلَا تُقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1)**، و من المعلوم: أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهي عن اتباعه، فهي شاملة للمقام إذ المفروض: زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة.

الثانية: ما دل من الكتاب والسنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة، كما هو مذهب الأصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب الأخباريين.

فالمتحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تحققه يكون مردوعاً عنه، فلا عبرة به لإثبات حجية الاستصحاب.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم صحة الاستدلال ببناء العقلاء على حجية الاستصحاب.

## **الدليل اى الوجه الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن**

### **إشارة**

الدليل اى الوجه الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن (1) و حاصل هذا الوجه العقلي على حجية الاستصحاب: أن الثبوت السابق مفيد للظن به في اللاحق.

إما بدعوى: أن مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه يوجب الظن بالبقاء.

أو دعوى: أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوت، و إليه استند شارح المختصر الحاجبي فقال: معنى استصحاب الحال: أن الحكم الفلاني قد كان و لم يظن عدمه، و كل ما كذلك فهو مظنون بالبقاء.

**و قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه الثاني بوجوه:**

الوجه الأول: ما يرجع على الدعوى الأولى فقط و حاصله: منع عليّة مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء، ضرورة: أن الممكن كما يحتاج في

حدوئه إلى مؤثر كذلك يحتاج

ص: 123

---

1- الإسراء: 36.

وفيه (1): منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا (2) ولا نوعا فإنه لا وجه له (3) أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو (4) غير معلوم، ولو سلم (5): فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

=====

في بقاءه أيضا إلى المؤثر؛ إذ وجه الحاجة إلى العلة المحدثة هو الإمكان، وهو موجود بالنسبة إلى البقاء أيضا؛ وذلك لعدم خروج الممكن بحدوثه ووجوده عن الإمكان الذاتي، وإن صار واجبا بالغير. وحينئذ لا يحصل الظن بالبقاء بمجرد الثبوت السابق بل البقاء يحتاج إلى مؤثر، فلا يحصل الظن به إلا بالظن بوجود مؤثر في بقاءه، والمفروض:

عدم الظن بوجود المؤثر بالنسبة إلى بقاءه.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و هو غير معلوم»، يعني: كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم؛ إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه؛ لأن ما ثبت جاز أن يدوم وأن لا يدوم، فالحكم بالدوام مع احتمال عدم الدوام وتساوي الاحتمالين ليس إلا ترجيحا من غير مرجح وهو باطل عقلا. وهذا الوجه كالوجه الثالث الآتي راجع على إبطال الدعوى الثانية.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و لو سلم» وحاصله: أنه - بعد تسليم الغلبة المذكورة - لا دليل على اعتبارها؛ بل نهض على عدم اعتبارها عموم الكتاب والسنة الناهية عن اتباع غير العلم؛ كما تقدم في بيان الردع عن السيرة العقلانية.

(1) أي: الإشكال في هذا الوجه الثاني، وقد تقدم إيراد المصنف بالوجه الثلاثة على هذا الوجه الثاني، فلا حاجة إلى التكرار.

(2) أي: الظن الشخصي في قبال الظن النوعي.

(3) أي: لا وجه لاقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء. وضمير «أنه» للشأن.

(4) يعني: وكون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم. وهذا إشارة إلى الوجه الثاني كما عرفت.

(5) هذا إشارة إلى الوجه الثالث، وضمير «اعتباره» راجع على الظن بالبقاء، يعني:

حيث لا دليل على حجية هذا الظن بالخصوص فهو باق تحت عموم الأدلة الناهية عن اتباع غير العلم.

وبالجملة: فالجواب الأول: ناظر إلى عدم تسليم الغلبة، والثاني: إلى عدم اعتبارها بعد تسليمها؛ لعدم دليل على اعتبارها، والثالث: إلى الدليل العام على اعتبار هذه الغلبة؛

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا- وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح (1). (1). انتهى. وقد نقل (2) عن غيره أيضاً.

=====

للمعلومات النهائية عن العمل بغير العلم.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - حجية الاستصحاب من باب الظن إما بدعوى: أن مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه موجب للظن بالبقاء، أو دعوى: أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوته.

2 - إيراد المصنف على هذا الوجه:

أولاً: منع علية مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء.

و ثانياً: عدم ثبوت كون الغالب فيما ثبت أن يدوم إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه.

و ثالثاً: لا دليل على اعتبار هذه الغلبة على فرض تسليمها؛ بل نهض الدليل على عدم اعتبارها، وهو عموم الكتاب و السنة النهائية عن العمل بغير العلم.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية الاستدلال بهذا الوجه الثاني على حجية الاستصحاب.

### **الدليل اى الوجه الثالث: الإجماع**

الدليل اى الوجه الثالث: الإجماع (2) يعني: البناء على الحالة السابقة، مع تساوي الوجود و العدم بالنسبة إلى الممكن لا يكون إلا لأجل حجية الاستصحاب؛ إذ لو لم يكن حجة لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح، و هو باطل عقلاً.

(2) الناقل هو: الشيخ الأنصاري (1) «قدس سره»، نقل الإجماع عن صاحب النهاية و صاحب المعالم و الفاضل الجواد؛ لكن في المعالم نسبتة إلى الأكثر، و هو ينافي تصريح المحقق «الإطباق عليه»، و العلامة «الاتفاق عليه». و ضمير «غيره» راجع على المبادئ.



1- مبادئ الأصول: 251، ونقله الشيخ في فرائد الأصول 3:53.

2- فرائد الأصول 3:53.

وفيه (1): أن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الإشكال و لو مع الاتفاق، فضلا (2) عما إذا لم يكن و كان (3) مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقا أو في الجملة، ونقله موهون جدا لذلك (4)، و لو

=====

(1) وقد ردّ المصنف الإجماع بما حاصله: أن الإجماع إما محصل وإما منقول، وكل منهما لا يخلو عن إشكال.

ويرد على الأول وجهان:

الأول: أن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام» في المسألة التي لها مدارك مختلفة في غاية الصعوبة؛ حتى مع الاتفاق فضلا عما إذا كانت هي محل الخلاف؛ لأن حجية الاستصحاب عند القائلين بها مستندة إلى مبان مختلفة مذكورة في كلامهم، و الإجماع كذلك ليس كاشفا عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، وبعضهم إلى بعضها الآخر، فيكون الإجماع حينئذ مدركيا، و لا أقل من احتمال مدركيته، و من المعلوم: أنه لا عبرة به؛ إذ العبرة بالمدرک.

ووجه عدم كشفه عن رأي المعصوم «عليه السلام» - الذي هو مناط حجية الإجماع - واضح، إذ يمكن أن يكون المتشبه في اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء مثلا منكرا له؛ بناء على عدم تمامية مستنده المزبور، لعدم تمامية سائر الأدلة أيضا في نظره.

الثاني: أن دعوى الإجماع باطلة من أساسها؛ لكثرة الأقوال في المسألة، و مع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلا.

ويرد على الثاني أيضا - وجهان:

الأول: أن الإجماع المنقول ليس حجة في خصوص المقام، لكون نقله موهونا بخلاف المعظم.

الثاني: أن الإجماع ليس حجة في نفسه كما ثبت في محله.

(2) هذا إشارة الإشكال الثاني على تقدير كون الإجماع المدعى محصلا. و الضمير المستتر في «يكن» راجع على «الاتفاق».

(3) يعني: و كان عدم الاتفاق مع الخلاف من المعظم.

(4) أي: لخلاف المعظم، و هذا أول الإشكالين المتقدم بقولنا: «الأول أن الإجماع المنقول ليس حجة في خصوص المقام...» الخ.

قيل (1) بحجتيته لولا ذلك (2).

### الوجه الرابع: و هو العمدة في الباب، الأخبار المستفيضة (3)

#### صحيحة الزرارة الاولى

منها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام (4) و هو على وضوء، أ يوجب الخفقة (5) و الخفتان عليه الوضوء (6)؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين و لا- ينام القلب و الأذن، و إذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرك (7) في جنبه شيء و هو لا يعلم،

=====

(1) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على الإجماع المنقول، و هو عدم حجية الإجماع في نفسه.

(2) يعني: لولا الإشكال في تحصيل الإجماع مع اختلاف المباني في حجية الاستصحاب، و يمكن الإشكال في الإجماع في خصوص المقام: بأن ما حكاه المحقق في المعارج هو إطباق العلماء على البراءة الأصلية، و أنها ليست غير الاستصحاب، فكان دعوى الإجماع على الاستصحاب حدسية من جهة انطباق البراءة الأصلية عليه؛ لكونه إحدى صغرياتها، فإذا تحقق تعددهما انهدم أساس الإجماع على الاستصحاب.

و البحث ملخص فلا حاجة إلى التلخيص.

و كيف كان؛ فظاهر كلام المصنف «قدس سره» هو: عدم حجية الإجماع في المقام، فلا يتم الاستدلال به على حجية الاستصحاب.

الدليل الرابع: الأخبار المستفيضة

(3) و هي الأخبار الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر.

(4) أي: يأخذه النوم.

(5) الحركة حركة الرأس بسبب النعاس، يقال: خفق برأسه خفقة أو خفتين: إذا أخذت حركة من النعاس برأسه، فمال برأسه دون سائر جسده.

(6) يفهم من هذا السؤال: أنه سؤال عن الشبهة المفهومية بمعنى: أن مفهوم النوم مشتبه عند زرارة، بحيث لا يعلم أنه يشمل الخفقة و الخفتين أم لا.

(7) ماض مجهول من باب التفعيل، و هو سؤال عن الشبهة المفهومية. و الكلام في هذه الصحيحة تارة: يقع في سندها، و أخرى: في دلالتها.

وأما الكلام فيه من حيث السند: فلا إشكال فيه لكون روايتها من الأجلة. ولا يضرها الإضممار وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن الإضممار من مثل زرارة يكون بمنزلة الإظهار، فلا يوجب القدح في اعتبار الرواية؛ إذ مثل زرارة لا يسأل غير المعصوم «عليه السلام»؛ لأن نقل الرواية عن غير

ص: 127

المعصوم «عليه السلام» للغير من دون نصب قرينة على تعيين المسئول عنه خيانة لا تصدر عن مثل زرارة، فيكون الإضمار من دون نصب قرينة على تعيين المسئول عنه دليلاً على كون المسئول عنه هو المعصوم «عليه السلام» (1).

و الوجه الثاني: أن هذه الرواية رويت مسندة إلى الإمام الباقر «عليه السلام»، على ما ذكره السيد الطباطبائي في الفوائد، و الفاضل النراقي على ما ذكره الشيخ «قدس سره» في تنبيهات الاستصحاب و غيرهما من الأفاضل، و من البعيد أن مثل السيد و أمثاله نقلها مسندة، و لم يعثر على أصل من الأصول (2). هذا تمام الكلام في سند الرواية.

و أما دلالة الرواية فتتوقف على ذكرها و هذا نصها:

قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، إذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء»، قلت: فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك و لكنه ينقضه بيقين آخر».

و قبل تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة ينبغي بيان تعيين مورد السؤال فيها فنقول:

إنه لا شك في أن الصحيحة تتضمن سؤالين، السؤال الأول: «أ توجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء»؟

السؤال الثاني: «فإن حرّك على جنبه شيء و هو لا يعلم»؟ و من الواضح أن السؤال الثاني كان سؤالاً عن شبهة موضوعية، و هي أنه هل يمكن الاستدلال بعدم الالتفات عند تحريك شيء على جنبه و هو لا يعلم أنه قد نام؟ فأجاب الإمام «عليه السلام» بقوله: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

و أما تعيين مقام السؤال الأول ففيه احتمالات:

الأول: أن الشبهة في مورد الرواية كانت مفهومية لا- بمعنى أن الراوي كان غير عارف بمفهوم النوم إجمالاً؛ بل كان يعرفه لكن كان غير عارف بحدّه الدقيق حتى يطبقه على موارد الشبهة، و كان الشك في تحقق النوم بالخفقة و الخفتين ناشئاً عن عدم التعرف على مفهومه الدقيق الجامع.

ص: 128

1- مصباح الأصول 3:13.

2- مصباح الأصول 3:13.

قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بَيِّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر»(1).

=====

الثاني: كان السؤال عن الناقض وأنه هل هو المرتبة الكاملة من النوم، أو تكفي المرتبة الضعيفة مع العلم بمفهوم النوم وأن له مراتب قويا ما تعطل به القوى الثلاث - العين، والأذن، والقلب - وضعيفها ما تعطل به العين، أو هي مع السمع ولكن القلب يدرك ولا يتعطل.

الثالث: كان السؤال عن ناقضية الخفقة والخفتين مع العلم بأنها ليست داخلية في النوم؛ لكنه يحتمل أن تكون بنفسها ناقضة وإن لم تكن نوماً. وهذا الاحتمال الثالث مردود؛ لأن النواقض محدودة، وبعيد عن زرارة أن لا يعرفها، ويحتمل كون الخفقة برأسها ناقضة وإن لم تكن داخلية تحت النوم.

فتعيّن أحد المعنيين الأول والثاني، فعلى الأول: الشبهة حكمية مفهومية، وعلى الثاني:

حكمية محضة وهو الظاهر، بقرينة أن الإمام «عليه السلام» قام بتبيين مراتب النوم، وصرّح بأن نوم العين والأذن مع التصديق بأنه من مراتبه لا يكفي، وإنما الناقض هو المرتبة الكاملة منه أي: إذا نام الجميع.

هذا تمام الكلام في بيان تعيين مورد السؤال في هذه الصحيحة.

وأما تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب: فيتوقف على مقدمة وهي: بيان الجزاء لقوله: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه». أو لقوله: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم». والأول هو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل الشرط «وإلا» أي: وإن لم يستيقن أنه قد نام. والثاني هو مختار صاحب الكفاية حيث جعل الشرط «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم».

وفي الجزاء على كلا الاحتمالين في الشرط احتمالات:

الاحتمال الأول: أن الجزاء محذوف مستفاد من قوله: «لا» في جواب «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» أي: لا يجب الوضوء «حتى يستيقن أنه قد نام». هذا على تقرير صاحب الكفاية الاستدلال بها على حجية الاستصحاب؛ ولكن تقرير الشيخ الأنصاري الاستدلال بها على حجية الاستصحاب يكون مخالفاً لتقرير صاحب الكفاية.

وحاصل ما أفاده الشيخ في تقرير الاستدلال بها على حجية الاستصحاب هو: أن

ص: 129

الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «وإلا» و جوابه - وهو لا يجب عليه الوضوء - محذوف وقوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجواب المحذوف وأقيم مقامه، وقيام العلة مقام الجزاء كثير في القرآن. ثم ذكر جملة من الآيات لقيام العلة مقام الجزاء فيها. راجع «دروس في الرسائل، ج 4، ص 354».

فيكون معنى الرواية: أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء عن الوضوء، و جعل العلة نفس اليقين - لا اليقين بالوضوء - يكون قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك» - بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة. ثم أشار إلى الاحتمالين الآخرين في الجواب حيث قال ما مفاده: إنه لا يكون جواب الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»:

«فإنه على يقين من وضوئه»، و لا قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين» الخ، و كان ذكر قوله: «على يقين» الخ توطئة و تمهيد له حتى يلزم محذوران:

الأول: لا يستفاد منها إلا عدم جواز النقص على نحو التعبد في باب الوضوء فقط، حيث إنه يكون خلاف الظاهر منه.

الثاني: يلزم الفصل بالواو بين الشرط و الجزاء، و هو لا يصح على قانون اللغة العربية.

فالحاصل: أنه لا يصح أن يكون الجزاء قوله: «لا ينقض اليقين» الخ، و كان قوله:

«على يقين» الخ، تمهيدا له لما ذكر من الإشكاليين.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب على ما قرره الشيخ «قدس سره».

ولكن صاحب الكفاية قرر الاستدلال بنحو آخر و هو: أن الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإن حرّك...» الخ، و جوابه عبارة عن لفظ «لا». و قوله «فإنه على يقين» تعليل للجواب بالأمر الارتكازي الغير المختص بباب الوضوء، يعني: أن السائل لما سأل عن وجوب إعادة الوضوء أجاب الإمام «عليه السلام»: بأنه لا يجب. ثم علل الإمام عدم الوجوب بأن المورد داخل في قضية ارتكازية شرعية على عدم نقض اليقين بالشك و هي قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك».

و كيف كان؛ فإن التعليل لما كان بأمر ارتكازي و هو: أن اليقين ذو صلابة و لا ينقضه شيء ذو رخوة كالشك صحّ للعرف انتزاع قاعدة كلية من المورد و هو أن الشك كالقطن لا يمكن له أن ينقض اليقين الذي هو كالحجر.

و على ذلك فما هو الدخيل في التعليل هو نفس اليقين و الشك لا اليقين بالوضوء و الشك فيه، و لو كان الأمر كما توهم لكان للإمام «عليه السلام» التنبيه عليه.

فالنتيجة هي: صحة الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب لا في باب الوضوء فقط.

فلا يكون جواب الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين...» الخ، و لا قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك...» الخ، و جعل قوله: «فإنه على يقين...» تمهيدا للجواب حتى لا يكون دليلا على اعتبار الاستصحاب في جميع الأبواب بنحو الكلية؛ بل يكون حكما تعبديا و نهيا عن نقض اليقين بالشك في باب الوضوء فقط، حيث إن جعل الجواب قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» يكون على خلاف الظاهر منه؛ لأن كلمة «فإنه على يقين» ظاهرة في التعليل، فجعل الجملة الاسمية الخبرية - يعني قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» بمعنى الإنشاء و الأمر بالمضي على اليقين و البناء عليه بحسب العمل حال الشك - تعسف، كما أن جعل الجواب عبارة عن قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين...» الخ، و جعل قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين...» الخ. تمهيدا للجواب - لا أنه علة قامت مقام الجزاء - أيضا يكون على خلاف الظاهر منه؛ بل لا وجه له بعد عدم صحة الفصل بالواو بين الشرط و الجزاء على قانون العربية، إلا إن الظاهر من الصحيحة: ما سلك إليه الشيخ «قدس سره».

و أما كلام صاحب الكفاية فلا يخلو عن المناقشة:

أولا: من جهة أنه إن كان الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإن حرّك...» الخ.

يتعين أن يكون جوابه لفظة «لا» على حسب الصناعة العرفية، و لا يحتمل أن يكون الجواب قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين...» الخ، و لا قوله: «و لا ينقض اليقين...» الخ، لأنه خلاف الظاهر منه عرفا؛ بل لا يصح لاستلزامه الفصل بالواو بين الشرط و الجزاء.

و ثانيا: مرّ أنه منع بناء العقلاء، فكيف قال في المقام: بأن التعليل يكون بالأمر الارتكازي العقلاني الغير المختص بباب الوضوء؟ فلا يخلو كلامه عن التناقض.

و كيف كان؛ سواء جعل الشرط قوله: «فإن حرّك...» الخ، و جوابه لفظة «لا»، و جعل قوله: «فإنه على يقين» تعليلا للجواب - كما يقول صاحب الكفاية - أو جعل الشرط قوله: «و إلا» و كان الجواب محذوفا، و جعل قوله: «فإنه على يقين» علة له،



و هذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا إن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمورها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام «عليه السلام»، لا سيما مع هذا الاهتمام (1).

و تقريب الاستدلال بها (2): أنه لا-ريب في ظهور قوله «عليه السلام»: «وإلا فإنه على يقين...» إلى آخره عرفا (3) في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك (4) فيه، فكانت الرواية دليلا على اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد لظهور التعليل في بيان الأمر الارتكازي، وأنه لا يجوز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه؛ لأنه يكون من مصاديق الكبرى الكلية الارتكازية من عدم جواز نقض اليقين على الوجه الكلي بالشك فيه. هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: اهتمام زرارة، المستكشف من تصديقه للسؤال عن شقوق المسألة من تحديد مفهوم النوم الناقض و الأمانة عليه.

(2) أي: تقريب الاستدلال بالصحيحة و مورده فيها هو قوله «عليه السلام»: «وإلا فإنه على يقين»؛ إذ هو بمنزلة قوله: «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، لأنه كان متيقنا بالوضوء»، وهذا هو الاستصحاب، حيث إن جملة «فإنه على يقين» اسمية فهي ظاهرة في تحقق اليقين فعلا، أي: في زمان تحقق الشك، غاية الأمر: أن اليقين تعلق بالحدوث، و الشك بالبقاء.

فالمكلف متيقن في حال عروض الخفقة و الخفقتين بتحقق الوضوء سابقا، و شك في انتقاضه بعروض النعاس عليه.

و محصل الكلام في المقام: أن النهي عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ليس لخصوصية في الوضوء؛ بل لكونه من صغريات القضية الكلية الارتكازية على ما هو ظاهر التعليل بقوله: «فإنه على يقين» من كونه بأمر ارتكازي؛ لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الوضوء بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتجه التعليل به، و على هذا فالصحيحة دليل على حجية الاستصحاب مطلقا من دون اختصاصها بباب دون باب.

(3) هذا، و «في النهي» متعلقان ب «ظهور» يعني: أنه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف و هو «فلا يجب الوضوء»؛ و علتة و هو «فإنه على يقين من وضوئه».

(4) متعلق ب «نقض»، و ضمير «فيه» راجع على «شيء».

و أنه (1) «عليه السلام» بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد (2) من قوله «عليه السلام»: «لا» في جواب «فإن حرك في جنبه...» إلى آخره، و هو (3) اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب.

و احتمال (4) أن يكون الجزاء هو قوله: «فإنه على يقين...» إلى آخره غير

=====

(1) معطوف على «النهي».

(2) صفة ل «الجزاء» و الجزاء المستفاد من قوله «عليه السلام»: «لا» هو «لا يوجب الموضوع».

(3) الضمير راجع على الموصول في «ما هو» يعني: أن علة عدم وجوب الموضوع عند عروض الخفقة و الخفتين هو: أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضية الارتكازية من البناء على ما كان و عدم نقض اليقين إلاّ بمثله.

و بالجملة: فقوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المحذوف، و هو قوله: «فلا تجب إعادة الموضوع». و الغرض من هذا التعليل هو: إدراج اليقين بالوضوء و الشك فيه تحت القضية الكلية غير المختصة بباب دون باب.

و بيانه: أنه يعتبر في تعليل حكم بشيء أن تكون العلة المنصوصة قضية كلية مرتكزة في ذهن المخاطب، و يكون الغرض من التعليل التنبيه على صغروية المعلل لعموم تلك العلة؛ كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر»، أو قال الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان فإنه حامض»، فإن المفهوم من نحو هذا التعبير استناد النهي عن شرب الخمر و أكل الرمان إلى انطباق عنوان المسكر المفروغ حرمة و عنوان الحامض المضر بحال المريض عليهما، و عليه: فالمناط في حسن التعليل كون العلة كبرى كلية ارتكازية، و المعلل من صغرياتهما.

و على هذا: فتعليل عدم وجوب إعادة الوضوء في الصحيحة بقوله «عليه السلام»:

«فإنه لا- ينقض اليقين بالشك» تعليل بأمر مغروس في أذهان العقلاء؛ لأجل أن اليقين بما أنه كاشف ذاتي عن الواقع مما ينبغي سلوكه، و الشك حيث إنه محض التحير و التردد لا- يجوز البناء عليه؛ لكونه محتمل الضرر، و هذه الكبرى العقلانية المسلمة طبقها الإمام «عليه السلام» على الاستصحاب و إن زال اليقين و تبدل بالشك.

(4) هذا شروع في تقريب دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب و عموم حجته لسائر الأبواب، مع أن ظهورها الأولي بيان قاعدة الاستصحاب في باب الوضوء خاصة بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض.

و محصل ما أفاده هنا: إن الوجوه المحتملة في جزاء الشرط في قوله «عليه السلام»:

«وإلا» ثلاثة:

الأول: ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً، وقيام علته و هي قوله «عليه السلام»:

«فإنه على يقين من وضوئه» مقامه، وأنه مبني استفادة حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

الثاني: كون جزاء الشرط نفس قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين»؛ ليكون اللام في «اليقين» في قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين بالشك» للعهد كي يختص اليقين غير المنقوض بالشك باب الوضوء.

فالجمله خبرية في مقام الإنشاء و هو الأمر بالمضي على اليقين بوضوئه و البناء عليه بحسب العمل، فالمعنى: من شك في وضوئه فليأخذ بيقيه السابق.

و المصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين» جملة خبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه؛ لأن الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العلة؛ بحيث إذا تبدلت القضية الشرطية بالحملية يصير الشرط موضوعاً و الجزاء محمولاً، ففي قولنا: «إن جاء زيد فأكرمه» يصح أن يقال: المجيء علة لوجوب الإكرام. و من المعلوم: عدم انطباق هذا الضابط على المقام؛ لأن معنى قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» و هو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعني: «وإن لم يستيقن أنه قد نام»؛ لوضوح: عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك بالنوم.

و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف «قدس سره» بعدم صحة جعله جزاء إلا بعد انسلاخه عن الخبرية إلى الإنشائية؛ بأن يكون المراد إنشاء و جوب العمل بالحالة السابقة، و البناء على وجود الوضوء السابق من حيث الآثار، غاية الأمر: أن الإنشاء تارة: يكون لسان جعل الحكم كَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ\* و «لا- تشرب الخمر» و نحوهما، و أخرى: يكون بلسان جعل الموضوع كقوله «عليه السلام»: «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(1)</sup> و «أنت متيقن

ص: 134

1- عوالي اللآلي 1: 70/214، سنن الدارمي 2: 44، المستدرک 2: 267، و فيهم «... إلا- إن الله أحل فيه النطق، فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير». و ورد بلفظ: «لا- بأس أن يقضي المناسك على غير وضوء؛ إلا الطواف فإن فيه صلاة». تهذيب الأحكام 5: 509/154، الوسائل 1: 986/374.

بالوضوء» مثلاً فمعنى الجملة حينئذ: «أنه إن لم يستيقن النوم فليبني على وضوئه»، ويكون قوله «عليه السلام»: «ولا- ينقض اليقين بالشك» تأكيداً له. وضابط الجزاء ينطبق حينئذ على المقام؛ لأن التعبد بالبقاء على الحالة السابقة مترتب على اليقين بالوضوء والشك في النوم.

لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغاية؛ لأن حمل الخبر على الإنشاء مخالف للأصل لا يصار إليه إلا بقريته، وهي مفقودة في المقام؛ إذ لا حاجة إلى ذلك بعد الاستغناء عن جعله جزءاً بالمحذوف المدلول عليه بالجملة السابقة وهي قوله «عليه السلام»: «لا» في جواب قول السائل: «فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم».

نعم؛ قد يراد الطلب من الجملة الفعلية الخبرية مثل: «يعيد» إذا كان المتكلم في مقام الإنشاء، وكذا تستعمل الجملة الاسمية لإنشاء المادة، والمحمول كما في ألفاظ العقود والإيقاعات مثل: «أنت طالق، وأنت حر» ونحوهما. وأما مثل: «فإنه على يقين» فحملة على الإنشاء خلاف الظاهر؛ لو لا دعوى أنه غير معهود.

فالمتحصل: أنه لا وجه لاحتمال كون «فإنه على يقين...» جزء الشرط.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله «عليه السلام»: «و لا تنقض اليقين بالشك»، وقد ذكر جملة «فإنه على يقين» توطئة ومقدمة لبيان الجزاء، والمعنى حينئذ: «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم»، ويكون المراد: خصوص اليقين الوضوئي، فيختص بباب الوضوء؛ بل يختص بخصوص الشك في النوم؛ ولا- يعم جميع النواقض لأن اليقين الذي لا- ينقض ولا- ينبغي نقضه هو اليقين الملحق بالشك في النوم لا غيره، فيجري الاستصحاب فيما إذا كان الشك متعلقاً بالنوم لا مطلقاً.

لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه؛ لكونه مخالفاً لما عهد من القواعد العربية من لزوم خلوّ الجزاء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط والاتصال بين الشرط والجزاء؛ لما عرفت من ترتب الثاني على الأول ترتب المعلول على علته، والواو تنافي هذا الترتب، و يشهد له: أن جملة «لا تنقض» في الروايات الآتية جعلت للحكم بالمضي على الحالة السابقة لا نفس الحكم بالمضي.

وبالجملة: فهذا الاحتمال الثالث في غاية الوهن والسقوط. وقد عرفت وهن الاحتمال الثاني أيضاً، فالمتعين هو الاحتمال الأول، وقد تقدم تقريب دلالاته على اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

سديد (1)، فإنه (2) لا- يصح إلا- بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو (3) إلى الغاية بعيد، وأبعد منه: كون (4) الجزاء قوله: «لا يتقضى...» إلى آخره. وقد ذكر: «فإنه على يقين» للتمهيد.

وقد انقذ بما ذكرنا (5): ضعف احتمال اختصاص قضية «لا تنقض...» إلى آخره

=====

(1) خبر لقوله: «(و احتمال)»، وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني، وقد تقدم وجه فساد بقولنا: «(و المصنف أورد عليه بما حاصله... الخ».

(2) أي: فإن كون الجزاء «فإنه على يقين» لا يصح إلا بتأويل الجملة الخبرية بالإنشائية، وقد تقدم بيانه بقولنا: «(و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف:...».

(3) أي: إرادة لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، وقد عرفت وجه البعد بقولنا: «(لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغاية... الخ».

(4) هذا هو الاحتمال الثالث، وقد تقدم بيانه بقولنا: «(الثالث أن يكون الجزاء... الخ»، وقد عرفت وجه الأبعدية بقولنا: «(لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه... الخ».

(5) أي: بما ذكرنا من حمل قوله «(عليه السلام)»: «فإنه على يقين من وضوئه على التعليل وقيامه مقام الجزاء المحذوف، وهذا شروع في بيان معممات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء. وهي أمور ثلاثة و مؤيد واحد.

وقد تقدم أول المعممات مفصلاً من اقتضاء التعليل بالأمر الارتكازي عدم اختصاصه بمورد الرواية وهو الوضوء. وقد أشار إلى المعمم الثاني بقوله: «(مع أنه لا موجب لاحتماله...».

وحاصله: إنه لا وجه لاحتمال اختصاص «(لا تنقض)» في هذه الصحيحة باب الوضوء إلا كون اللام للعهد؛ بأن يكون إشارة إلى اليقين في قوله: «(فإنه على يقين من وضوئه)»، كما هو الحال في قوله تعالى: «أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رُسُلًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (1)، لكن لا- وجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد؛ لأن الظاهر كون اللام للجنس إلا مع قرينة موجبة للحمل على العهد وهي مفقودة هنا.

ومجرد سبق المدخول وهو اليقين في قوله «(عليه السلام)»: «(فإنه على يقين من وضوئه)» لا يكون قرينة على كون اللام للعهد؛ وذلك لكمال الملاءمة مع الجنس موجودة أيضاً، ومعها لا موجب لحمل اللام على العهد.

وقد أشار إلى المعمم الثالث بقوله: «(مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء... الخ»،

ص: 136

و حاصله: منع ظهور «اليقين» في اليقين الوضوئي و لو قيل بكون «فإنه» جزء الشرط، و ذلك لأن هذا الظهور إنما يكون إذا تعلق «من وضوئه» - «اليقين» حتى يكون من قيوده و متعلقاته، و أما إذا كان متعلقا بمجموع الجار و المجرور و هو «على يقين» فلا- يكون «من وضوئه» من قيوده؛ إذ يتعلق حينئذ بما يتعلق به قوله: «على يقين»، و التقدير: «فإنه من طرف وضوئه على يقين»، فيكون «اليقين» مطلقا غير مقيد، كما يقال: إن زيدا من ناحية عدالة عمر و و علمه على يقين، فلا قيد في اليقين.

و عليه: فلو أصرَّ القائل بأن اللام للعهد لم ينفعه ذلك لإثبات اختصاص جملة «و لا ينقض اليقين بالوضوء»؛ لفرض أن المعهود و هو «فإنه على يقين» مهمل الخصوصية حسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشيء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء.

هذا تمام الكلام في المعجمات الثلاث. و أما المؤيد: فقد أشار إليه بقوله: «و يؤيده تعليل الحكم بالمضي...» الخ.

أي: و يؤيد ضعف احتمال الاختصاص لتعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبة مما في المضمرة، ففي الصحيحة الآتية ورد قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا»<sup>(1)</sup>.

و في رواية الخصال عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك»<sup>(2)</sup>.

و في رواية عبد الله ابن سنان الواردة في إعارة الثوب من الذمي عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «فإنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه»<sup>(3)</sup>.

و في موثقة عمار عنه «عليه السلام»: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»<sup>(4)</sup>، و عليه فقد تكررت جملة «و لا ينقض اليقين بالشك» إما بلفظها

ص: 137

1- تهذيب الأحكام 1: 421 / جزء من ح 1335، الاستبصار 1: 183 / جزء من ح 641، الوسائل 3: 466 / جزء من ح 4192.

2- الخصال: 619، جزء من حديث الأربعمائة، باختلاف.

3- تهذيب الأحكام 2: 361، ج ذيل ح 1495، الاستبصار 1: 392 / ذيل ح 1497، الوسائل 3: 521 / ذيل ح 4348.

4- الفقيه 1: 1025/351، الوسائل 8: 10452/212.

باليقين والشك في باب الوضوء جدا (1)، فإنه ينافيه (2) ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعدي قطعاً.

و يؤيده (3): تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً، هذا مع أنه (4) لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في «اليقين» للعهد إشارة إلى اليقين في «فإنه على يقين من وضوئه»، مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل (5) فيه،...

=====

و إما بما يرادفها في الروايات، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها.

ثم إن تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهادة التي ذكرها في حاشية الرسائل - لعله لأجل أن ما ورد بلسان التعليل كما في صحيحة زرارة الآتية يحتمل فيه العهد أيضاً كما في هذه المضمرة، فلا بد من قرينة أخرى لإثباته أن اللام للجنس.

وكيف كان؛ فالمهم إثبات كون التعليل في خصوص هذه المضمرة بأمر ارتكازي وإقامة القرائن على عدم كون اللام للعهد كما سيظهر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدارية.

(1) قيد لقوله: «ضعف احتمال».

(2) أي: الاختصاص، وضمير «فإنه» للشأن وضمير «أنه» راجع على التعليل، وقوله:

«قطعاً» قيد ل «ينافيه».

و غرضه: أن الاختصاص خلاف ظاهر التعليل؛ لظهوره في الارتكازية التي تقتضي اطراد الحكم المعلل وعدم اختصاصه بباب دون باب.

(3) أي: و يؤيد ضعف احتمال الاختصاص لتعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبة مما في المضمرة، وقد تقدم الكلام في هذا التأييد فلا حاجة إلى التكرار.

(4) الضمير للشأن، وضمير «لا احتمال» راجع على «اختصاص»، وهذا إشارة إلى المعمم الثاني، وقد عرفت توضيح ذلك.

(5) و حمل اللام على الجنس في خصوص المقام لا يخلو عن إشكال، وذلك فإن اللام بطبعه وإن كان ظاهراً في الجنس، وأنه الأصل فيه ولكن سبق «فإنه على يقين من وضوئه»، مما يوهن الظهور المذكور هذا أولاً.

و ثانياً: أن هذا الأصل معارض بما اختاره المصنف في بحث ألفاظ العموم بقوله:

«فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن والحسين «عليهما السلام»،

و سبق (1)؛ «فإنه على يقين...» الخ لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا (2)، فافهم (3) مع (4) إنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لقوة احتمال أن يكون «من وضوئه» متعلقا بالظرف (5) لا ب «يقين»، و كان المعني: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، و عليه: لا يكون الأوسط (6) إلا اليقين (7) لا اليقين بالوضوء (8) كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجملة (9): لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين و الشك، و استفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال. فالكلام محفوف بما يصلح للقرينية على كون اللام للعهد، و لا دافع لهذا الاحتمال و معه لا سبيل لإحراز العموم أو الإطلاق و إثبات اعتبار الاستصحاب في جميع الأبواب.

=====

(1) مبتدأ خبره «لا يكون»، و هو دفع دخل مقدر، و قد تقدم بقولنا: «و مجرد سبق الدخول...» الخ، و ضمير «عليه» راجع على العهد.

(2) أي: مع كمال الملاءمة مع العهد.

(3) لعله إشارة إلى أن الملاءمة مع الجنس لا تمنع عن كون اللام للعهد إذا كان مقتضى الصناعة العربية حملة على العهد، فالعمدة في منع العهد ظهور التعليل في إدراج المورد في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب. أو إشارة إلى ما ذكرناه من الإشكال على كون الأصل في اللام هو الجنس؛ لكونه معارضا لما ذهب إليه المصنف من الأصل فيه هو الترتيب لا الجنس و لا العهد.

(4) أي: مع أن «اليقين» في «فإنه على يقين» غير ظاهر... و هذا إشارة إلى وجه المعمم الثالث، و قد تقدم توضيح ذلك فراجع الوجوه الثلاثة للتعميم.

(5) و هو «على يقين، لا المجرور فقط».

(6) و في بعض النسخ «الأصغر» بدل «الأوسط».

(7) فصورة القياس من الشكل الأول هكذا: «كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه، ثم شك في حدث النوم. و كل من كان على يقين و شك لم ينقضه به».

و النتيجة: وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم نقضه مهما كان متعلقه.

(8) لما عرفت من: عدم تعلق «من وضوئه» باليقين حتى يكون اليقين مقيدا بالوضوء؛ بل اليقين مطلق، فلا يختص بباب الوضوء.

(9) هذه خلاصة المعجمات الثلاثة و تأييدها بتطبيق الإمام «عليه السلام» للكبرى على موارد أخرى كالطهارة الخبثية و الشك في الركعات و غيرهما.



خصوصا (1) بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الموضوع أيضا.

ثم لا يخفى (2) حسن إسناد النقص - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين، ولو كان

=====

(1) قد تقدم هذا التأييد بقوله: «ويؤيده تعليل الحكم...»، وقد تقدم توضيحه.

(2) هذا شروع في بيان حجية الاستصحاب في كل من الشك في المقتضي و الرافع وضعف التفصيل بينهما.

و توضيحه: أن من الأقوال في الاستصحاب - كما أشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضي و الرافع بالحجية في الثاني دون الأول، و اختاره جملة من الأعيان قديما و حديثا كالمحقق الخوانساري و صاحب الفصول و الشيخ الأنصاري و المحقق النائيني و غيرهم «قدس الله أسرارهم»، و لما اهتم به الشيخ و غيره تعرض له من تأخر عنه كالمصنف هنا و في حاشية الرسائل، و نذكر قبل المتن بعض كلمات أرباب هذا التفصيل قال صاحب الفصول في الفصول: «و اعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار... حجية الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء و الاستمرار لو لا عروض المانع بقربنة لفظ النقص، فإن المفهوم منه، اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه؛ إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له إذا لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء...» (1) الخ.

وقال الشيخ الأنصاري: «ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح، و أما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس، توضيحه أن حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية...» (2).

و توضيح كلام الشيخ: أن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين إحداها خاصة، و ثانيتهما عامة، أما الخاصة كمضمرة زرارة الواردة في الموضوع، و موثق عمار الوارد في إغارة الثوب الطاهر من الذمي و غيرهما، فموردها الشك في الرافع بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لو لا المزيل.

و أما العامة - مثل خبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «عليه السلام» عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» و غيره - فهي أيضا تدل على القول المختار لوجود المقتضي و فقد المانع.

ص: 140

1- الفصول الغروية: 371.

2- فرائد الأصول 3: 78.

و توضيح ما أفاده الشيخ لإثبات المقتضي للقول بالاختصاص يتوقف على مقدمة وهي: أن معنى النقض الحقيقي هو رفع الهيئة الاتصالية الحسية الحاصلة في الأشياء، وإبانة أجزائها كنقض الحبل والغزل ونحوهما مما يكون له هيئة اتصالية حسية، ومنه قوله تعالى: كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا (1).

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي فلا بد من حمله على أقرب المجازات، و يدور الأمر في المقام بين إرادة أحد معنيين مجازيين:

الأول: رفع اليد عن الشيء الثابت مع وجود المقتضي لبقائه لو لا عروض المزيل كالطهارة و الزوجية الدائمة.

الثاني: رفع اليد عن مطلق اليقين؛ وإن لم يكن في متعلقه استعداد الاستمرار، كاليقين بالزوجية المنقطعة أو بإضاءة السراج إلى ساعتين لقلّة زيتته.

و من المعلوم: أن الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو الأول أعني: الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، فكأنه «عليه السلام» قال: «لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك في بقاءه».

وجه الأقربية: ما تقرر من أن الجملة المشتملة على فعل إذا تعلق به شيء و تعذر الأخذ بمدلول كليهما معا قدم ظهور الفعل على ظهور متعلقة؛ كما إذا قال المولى: «لا- تضرب أحدا»، فإن ظهور الضرب في الضرب المؤلم حاكم على إطلاق «أحد» الشامل للأحياء و الأموات، و تكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص «أحد» بالأحياء، و لا يصير عموم المتعلق قرينة على تعميم الضرب لغير الأحياء.

و في المقام حيث كان إرادة رفع اليد عما من شأنه البقاء أقرب إلى معنى «النقض» الحقيقي، فلذا يتصرف في عموم المتعلق أعني: «اليقين»، و يخصص بما فيه استعداد البقاء، و عليه: فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع.

و تحصل: أن المنقوض في أخبار الاستصحاب لا بد أن يكون مما يقتضي البقاء؛ بحيث يكون الشك في بقاءه مستندا إلى الشك في وجود الرفع كالنوم و سائر النواقض المعهودة للوضوع. هذا توضيح مرام الشيخ «قدس سره».

و أورد عليه المصنف: بالبحث تارة: في مدلول مادة «النقض»، و أخرى: في هيئة «لا تنقض».

ص: 141

و محصل ما أفاده حول المادة: أن النقض الذي هو ضد الإبرام و الأحكام إنما أسند إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم و شيء مستحكم؛ لكونه أقوى مراتب الإدراك، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض، فهو مما يعتقد ببقائه و استمراره، بخلاف الظن، فإنه لا يظن باستمراره؛ بل يظن بزواله.

و بالجملة: فلا حاجة إلى جعل «النقض» مسندا إلى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحة إسناده إليه إلا إذا كان المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء و الدوام؛ لكونه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي؛ بل المسند إليه هو نفس اليقين الذي فيه معنى الإبرام و الاستحكام؛ لما في شرح الإشارات من أن «اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الآخر، و يعتبر فيه أمور ثلاثة: الجزم، المطابقة، و الثبات». و عليه: فلا نظر إلى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام.

و يشهد لكون المصحح للإسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضي للبقاء أمور:

أولها: ظهور القضية في ذلك لإسناد النقض فيها إلى نفس اليقين.

ثانيها: أنه لو كان مصحح إسناد النقض إلى اليقين قابلية المتيقن للبقاء لا إبرام اليقين لصح إسناده إلى الحجر الذي يقتضي ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال: «نقضت الحجر من مكانه» أي: رفعته، مع عدم صحته و ركافته بلا إشكال.

و عليه: فمصحح الإسناد ثبات اليقين و استحكامه لا غيره.

ثالثها: صحة إسناد النقض إلى اليقين مطلقا و إن تعلق بأمر لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، و لذا يصح أن يقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه»، حتى إذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، كما إذا لم يعلم أن النفط الموجود في السراج كان ليترأ واحدا أم نصف ليتر، فعلى الأول: يكون السراج مشتعلا فعلا، و الشك في اشتعاله حينئذ ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح و غيرها، و على الثاني: لا يكون مشتعلا؛ لفناء الوقود.

و عليه: فلا- موجب لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه مقتضى البقاء و الدوام، بدعوى: كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي أعني: الأمر المبرم الحسي، فيتعين إرادته إذا دار الأمر بينه و بين إرادة مطلق رفع اليد عن شيء و لو لعدم المقتضى له. و ذلك لما عرفت من:

صحة إسناد النقض إلى نفس اليقين؛ بل هو المتيقن لأنه ظاهر القضية كما عرفت، و إذا كان الإسناد بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن صحت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك في كل من المقتضى و الرفع.

متعلقا بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار لما (1) يتخيل فيه من (2) الاستحكام، بخلاف الظن فإنه (3) يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك (4)، وإلا (5) لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة (6) مثل:

«نقضت الحجر من مكانه»، و لما (7) صح أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» هذا بعض الكلام في المادة. وأما الهيئة فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى فانتظر.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) تعليل لحسن إسناد النقض إلى اليقين لا المتيقن، و ضمير «منه» راجع على اليقين، وهذا شروع في مناقشة كلام الشيخ «قدس سره»، وقد عرفت توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره».

(2) بيان للموصول في «لما» و ضمير «فيه» راجع على اليقين و استحكامه إنما هو لكونه أجلى أنحاء الإدراكات و أقوى مراتبها.

(3) أي: فإن الظن لأجل تزلزله و عدم ثباته يظن بعدم استحكامه، فلا يصح إسناد النقض إليه و إن كان المظنون مما فيه اقتضاء البقاء لو خلى و طبعه، فلا- يقال: «لا- تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه»؛ إذ لا إبرام في الظن و هو الرجحان التوأم مع احتمال الخلاف حتى يصح إسناد النقض إليه، مع أن المظنون و هو الطهارة مما فيه اقتضاء البقاء.

و ضمير «فإنه» للشأن، و ضميرا «أنه، فيه» راجعان على الظن.

(4) أي: اقتضاء البقاء، و اسم «كان» ضمير راجع على الظن.

(5) أي: و إن لم يكن مصحح النقض ما في اليقين من الإبرام و الاستحكام - بل كان المصحح له ما في المتيقن من اقتضاء الدوام و الاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضى البقاء صحيحا مع عدم صحته. و هذا هو الشاهد الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيها: أنه لو كان مصحح إسناد النقض...» الخ، و الضمير المستتر في «يسند» راجع على النقض.

(6) بل لا- يصح استعماله؛ إذ المراد بنقض الحجر بقريئة «من مكانه» هو نقله إلى مكان آخر، و من المعلوم: عدم ورود النقض بمعنى النقل.. نعم؛ إذا أريد به كسره و إبانة أجزائه فهو صحيح، لكن لا يلائمه قوله: «من مكانه»؛ لأن هذه الكلمة قريئة على إرادة النقل من النقض، و هو غير معهود.

و بالجملة: فإن أريد بنقض الحجر كسره و الفصل بين أجزائه كان بمعنى كسر الحجر، و صحته حينئذ منوطة باستعمال أبناء المحاورة.

(7) عطف على قوله: «لصح»، و هذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا: «ثالثها: صحة إسناد النقض...» الخ.

فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده (1)، مع بدهة صحته و حسنه.

و بالجملة (2): لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته (3) لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب (4) لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء، لقاعدة «إذا تعذرت (5) الحقيقة فأقرب المجازات»، بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر (6) مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة.

فإن قلت (7): نعم؛ ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة،

=====

(1) أي: شك في بقاء الاشتغال من جهة الشك في استعداد السراج له، فقله:

«لشك» متعلق ب «شك في بقاءه».

(2) هذه نتيجة ما أثبتته من الشواهد الثلاثة على كون المسند إليه نفس «اليقين» وأن مصحح الإسناد هو إبرام اليقين و ثباته و استحكامه في نفسه مهما كان متعلقه.

(3) أي: بملاحظة اليقين، وقد أسند النقص إلى العهد و البيعة لما فيهما من ثبات الوصلة، فمنه قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ (1) وَ لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (2) و كذا في نقض البيعة. و ضمير «إليه» راجع على اليقين.

(4) يعني: بعد صحة إسناد النقص إلى نفس اليقين لا موجب لما ذكره الشيخ «قدس سره» من إرادة المتيقن - الذي فيه اقتضاء البقاء - من اليقين. وقد عرفت: أن أساس كلامه «قدس سره» كان على إثبات إسناد النقص إلى المتيقن، و كون خصوص ما فيه استعداد البقاء أقرب إلى معنى النقص. لكنك عرفت أيضا: أنه لا أساس له، و أن مصحح الإسناد هو استحكام اليقين، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام وغيره، و من المعلوم: أن وصف اليقين بما هو اعتقاد جازم لا يفرق فيه بين تعلقه بما يبقى في عمود الزمان و ما لا يبقى، فالمناط هو اليقين بما أنه مرتبة راسخة من العلم غير قابلة للزوال.

(5) تعليل للمنفى و هو قوله: «إرادة كما نقص عليه الشيخ «قدس سره»».

(6) أي: ذلك الأمر المبرم المحسوس.

(7) المستشكل يريد إثبات مقالة الشيخ «قدس سره» من اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع، و عدم حجيته في الشك في المقتضي، و لا يخفى أن

ص: 144

1- الرد: 25.

2- النحل: 91.

هذا الإشكال ليس تنمة لكلام الشيخ وإن كان مرتبطاً بأصل دعواه، وإنما هو إشارة إلى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في الرفع، ذكره المصنف في حاشية الرسائل بقوله: «نعم؛ يمكن تقريب دلالة الأخبار على الاختصاص بالشك في الرفع بوجه أدق وأمتن، وهو: أنه قد عرفت: أن استعمال لفظ النقص فيها إنما هو بلحاظ تعلقه باليقين، وقد عرفت أيضاً: أنه لا يصح النهي عنه بحسبه إلا فيما إذا انحل اليقين حقيقة و اضمحل كما هو في مورد قاعدة اليقين، أو مسامحة كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب...» الخ. حاشية الرسائل، ص 190.

و توضيحه: أنه لا ريب في امتناع تعلق وصفي اليقين والشك بأمر واحد في زمان واحد لكونهما متضادين، فلا بد من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما، فإن اتحد المتعلق و تغاير زمان حصول اليقين والشك - بحيث تعذر اجتماعهما - كان مورد قاعدة اليقين، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد ثم شك يوم السبت في عدالته؛ بنحو انتقض يقينه السابق بسبب سرية الشك إلى العدالة في يوم الجمعة.

وإن تعدد المتعلق و اتحد زمان حصول الوصفين؛ بأن تعلق اليقين بحدوث الشيء و الشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب؛ لاجتماع اليقين والشك زماناً في الاستصحاب؛ لأنه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن صحة إسناد النقص إلى اليقين في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين و هادماً له حقيقة؛ كنقض النوم مثلاً للطهارة، و هذا المعنى إنما يتصور في قاعدة اليقين؛ لسرية الشك فيها إلى اليقين و انمحاء الصورة العلمية عن لوح النفس دون الاستصحاب؛ لبقاء اليقين على حاله، ضرورة: أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمع مع اليقين لا ناقض له حتى يصح النهي عن نقضه به، و حيث إن الشارع الأقدس طبّق هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زرارة من اليقين بالوضوء و الشك في انقضائه بالخفقة و الخفتين، فلا جرم يكون إسناد النقص إلى اليقين بعناية المجاز و هي: أن متعلق اليقين لما كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متيقن البقاء في آن الحدوث، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقة و ببقائه اعتباراً، نظير ثبوت المقبول كالنطفة بثبوت القابل للإنسان، فإن ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض، و اليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقين ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء،

فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما (1) صح إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازاً، بخلاف ما إذا كان (2) هناك، فإنه (3) وإن لم يكن معه أيضاً (4) انتقاض حقيقة؛ إلا (5) إنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن اليقين معه (6)، كأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه.

=====

و المفروض: أن اليقين بالبقاء قد ارتفع و تبدل بالشك و صح بالمسامحة أن يقال: إنه اضمحل، و يصح حينئذ النهي عنه بحسب العمل. و هذا بخلاف الشك في المقتضي؛ لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقة و لا مسامحة.

و الحاصل: أن اليقين في الاستصحاب و إن لم ينقض حقيقة، فالإسناد لا يخلو من مسامحة؛ إلا إنه فرق بين تعلق اليقين بما هو من شأنه البقاء و الدوام و ما ليس كذلك، إذ في الأول يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين حقيقة كما في قاعدة اليقين، بخلاف الثاني؛ إذ لا يصح أن يقال: لو لا الشك في الرفع لكان على يقين في البقاء.

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا و في الحاشية، و قد عرفت: أنه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد إحراز المقتضي و الشك في الرفع؛ كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 102-103».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) جواب «لو لم يكن»، و جملة الشرط و الجواب جواب لقوله: «حيث لا انتقاض». و محصله: أن إسناد النقض في باب الاستصحاب إلى اليقين ليس حقيقياً؛ لبقاء اليقين بالحدوث على حاله، و الإسناد المجازي منوط بكون المتيقن مما يقتضي البقاء و الدوام.

(2) أي: إذا كان اقتضاء البقاء محرزاً في المستصحب.

(3) الضمير للشأن، و ضمير «معه» راجع على اقتضاء البقاء في المتيقن.

(4) أي: كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء و الاستمرار، و «انتقاض» اسم «يكن» و التعبير بالنقض كما في الصحيحة أولى من التعبير بالانتقاض.

(5) استدراك على قوله: «و إن لم يكن»، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «إليه» راجع على اليقين، يعني: أن مصحح الاستعمال المجازي في إسناد النقض إلى اليقين إنما يوجد في خصوص مورد إحراز المقتضي و الشك في الرفع.

(6) أي: مع اقتضاء المتيقن للبقاء، و ضمير «كأنه» راجع على اليقين.

قلت (1): الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين الشك ذاتا وعدم

=====

(1) هذا جواب الإشكال: وقد ذكره في حاشية الرسائل بعد بيان الدليل المتقدم بما لفظه: «لكنك عرفت: أن الظاهر أن وجه إطلاق النقص وإسناده إلى اليقين في مورد الاستصحاب إنما هو بملاحظة اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا، وعدم ملاحظة تعددهما زمانا».

ومحصله: أن الإشكال المتقدم مبني على دخل الزمان في متعلقي اليقين والشك، ضرورة: مغايرة المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان الثاني، فإن عدالة زيد يوم الجمعة - التي هي مورد اليقين - تغاير عدالته في يوم السبت - التي هي مورد الشك - ومن المعلوم:

أن الشك في عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعة حتى يصح إسناد النقص إليه، فلا بد من اعتبار مصحح للإسناد و هو ما تقدم من العناية والمسامحة.

لكن الظاهر إمكان الإسناد بعناية أخرى أقرب إلى أذهان العرف، وهي تجريد الشك و اليقين عن الزمان و لحاظ اتحاد متعلقيهما، يعني إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء، و متعلق الشك من حيث كونه بقاءه، فكأن هذين الوصفين تعلقا بذات واحدة و هي العدالة، و حيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافيا في صحة إسناد النقص إلى اليقين، و لا يبقى مجال تخصيص مفاد الأخبار بالشك في الرفع فقط.

ففي المثال المتقدم يصح أن يقال: «علمت العدالة ثم شك فيها»، فبلحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا يصح إسناد النقص إلى اليقين، و يقال: «انتقض اليقين بعدالة زيد بالشك فيها، سواء كان المتيقن مقتضيا للبقاء أم لا.

فإن قلت: إن إسناد النقص إلى اليقين حيث كان مجازيا على كل حال، فمقتضى قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى» هو حمل «النقص» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء؛ لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من حمله على رفع اليد عن مطلق اليقين؛ وإن تعلق بما ليس في ذاته اقتضاء الدوام، و عليه: يختص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع دون المقتضي، فثبت مدعى الشيخ «قدس سره».

قلت: وإن كان ذلك أقرب ظاهرا؛ إلا إن المدار في الأقربية إلى المعنى الحقيقي هو العرف لا العقل، و اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له اعتبارا لا عرفا، لما عرفت من: كون النقص مسندا إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا يتفاوت في نظرهم بين كون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء، و بين كونه مما لم يكن فيه ذلك، فالأقربية بنظر العقل لا توجب اختصاص حجية



تعددهما زمانا، و هو (1) كاف عرفا في صحة إسناد النقص إليه و استعارته (2) له بلا تفاوت في ذلك (3) أصلا في نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن، و كونه (4) مع المقتضي أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة»، فإن (5) الاعتبار في الأقرب إنما هو بنظر العرف (6). لا الاعتبار، و قد عرفت: عدم التفاوت بحسب نظر أهل، هذا كله في المادة (7).

=====

الاستصحاب بالشك في الرفع، بعد كون المناط في الأقرب نظر العرف المتبع في تشخيص مداليل الخطابات الشرعية كما لا يخفى.

و يشهد له: أن العرف لا يفهم من تشبيه زيد مثلا بالأسد إلا الشجاعة، مع كونه أقرب عقلا إلى الحيوان المفترس هو الواجدية لجميع صفات الأسد، لا خصوص الشجاعة التي هي إحدى صفاته.

(1) أي: اتحاد متعلقي اليقين و الشك ذاتا كاف في صحة إسناد النقص إلى اليقين.

(2) أي: استعارة النقص لليقين، و هو عطف تفسيري على «صحة إسناد». و وجه الاستعارة تشبيه اليقين بالأمر المبرم المستحكم، و إثبات أثره و هو الانقسام للمشبه، فالمقصود من التشبيه: إثبات قابلية اليقين للانتقاض، فيكون نظير «وإذا المنية أنشبت أظفارها».

(3) أي: في صحة إسناد النقص إلى اليقين. و الحاصل: أن تمام المناط في صحة إطلاق النقص على شيء هو إيرامه و اقتضائه للبقاء، سواء كان الشك فيه في المقتضي أم الرفع، و يشهد له صحة إطلاق النقص في مورد انتفاء المقتضي كصحته عند وجود الرفع، فيقال: «التيتم ينتقض عند وجدان الماء»، كما يقال: «ينتقض بالحدث»، بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفا.

(4) مبتدأ خبره «لا يقتضي»، و ضميره راجع على النقص و هو دفع توهم تقدم بيانه بقولنا: «فإن قلت: إن إسناد النقص... قلت: و إن كان ذلك أقرب... الخ».

(5) تعليل لقوله: «لا يقتضي»، و قد تقدم تقريبه في قولنا: «قلت: و إن كان...».

(6) كما عرفت في تشبيه زيد بالأسد، فإن المتبع في صحة الاستعمالات المجازية هو النظر العرفي دون الدقة العقلية.

(7) أي: في مادة النقص، و قد عرفت: أن كلمة «النقص» لا تصلح لأن تكون قرينة على تخصيص الاستصحاب بالشك في الرفع.

هذا تمام الكلام في إيراد المصنف - على الشيخ القائل بالتفصيل بين الشك في

المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجة وبين الشك في الرفع، فيكون حجة - من جهة مادة النقض.

وقد أشار إلى الإشكال على الشيخ «قدس سره» من جهة الهيئة بقوله: «و أما الهيئة» هذا ناظر إلى ما أفاده الشيخ من اقتضاء هيئة «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك في الرفع بإرادة المتيقن من اليقين، و المصنف يمنع هذه الدلالة. و تفصيله - على ما في «منتهاى الدراية، ج 7، ص 107»: أن قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين» و ما هو بمنزلته يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: نقض نفس اليقين كما هو ظاهر القضية.

ثانيها: نقض آثار اليقين و أحكامه الشرعية.

ثالثها: نقض نفس المتيقن.

رابعها: نقض آثار المتيقن و أحكامه.

و على جميع التقادير: لا يمكن أن يراد بالنقض معناه الحقيقي الذي هو فعل اختياري.

أما بالنسبة إلى نفس اليقين: فلوضوح انتقاضه قهرا بعروض الشك، فلا وجود لليقين حتى يصح النهي بنقضه، و من المعلوم: اعتبار كون الفعل المتعلق به الأمر أو النهي مقدورا للعبد، و عدم صحة تعلق التكليف بغير المقدور.

و أما بالنسبة إلى أحكام اليقين: فلأن الحكم تابع لموضوعه وجودا و عدما، فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم أيضا، و إلا يلزم الخلف و المناقضة كما قرر في محله، فإذا فرض كون اليقين موضوعا لأحكام شرعية، فلا محالة تنتفي بانتفائه؛ كارتفاع وجوب التصديق إذا نذر ذلك ما دام متيقنا بحياة زيد، و زال يقينه. مضافا إلى: أن حدوث الأحكام و بقاءها في يد الشارع، فلا معنى لإبقاء العبد أحكام الشرع إلا بحسب العمل، فوجوب البقاء على الحالة السابقة حكم شرعي أمره بيد الشارع، و لكن العمل به و امتثاله من الأفعال الاختيارية للمكلف.

و أما بالنسبة إلى المتيقن كالوضوء و الحياة و غيرها: فلأن بقاء المتيقن في الخارج تابع لعلته المبقية، فإن كانت هي باقية فهو باق، و إلا فلا فإبقاء المتيقن ليس فعلا اختياريا قابلا لتعلق التكليف به، فإذا كان المتيقن هو الوضوء فبقاؤه منوط بعدم طرؤ الناقض واقعا؛ لا بإبقاء المكلف له.

و أما بالنسبة إلى آثار المتيقن؛ كجواز الدخول في الصلاة و غيرها مما يشترط فيه

و أما الهيئة: فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل (1) لا الحقيقة؛ لعدم (2) كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان الطهارة: فلما تقدم في آثار المتيقن من عدم كون الأحكام الشرعية تحت قدرة المكلف واختياره.

=====

وبالجملة: فالنقض الحقيقي غير مراد هنا قطعاً، سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز في الكلمة، أم آثار المتيقن بالإضمار و تقدير «آثاره»؛ بأن يكون قوله «عليه السلام»: «لا- تنقض اليقين» بمنزلة قوله: «لا تنقض آثار المتيقن»، فيكون هنا مجازان أحدهما في الكلمة؛ لأنه استعمل اليقين في المتيقن، والآخر في الحذف وهو تقدير «الآثار» المضاف إلى اليقين الذي أريد به المتيقن.

و إذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل؛ لأنه مما يمكن تعلق النقض به؛ إذ مرجع عدم النقض حينئذ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين، فكأنه قيل: «أبق عملك المطابق لليقين» وهذا المعنى قابل لتعلق الخطاب به؛ لأنه في حال اليقين بالوضوء كان يصلي و يطوف و يمس كتابه المصحف مثلاً، وفي حال الشك يبقى هذه الأعمال.

و لا فرق في إرادة إبقاء العمل من «لا تنقض» بين إرادة المتيقن من «اليقين»، وإرادة آثار اليقين، وإرادة آثار المتيقن منه.

وقد ظهر من هذا البيان: أن الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين بما فيه اقتضاء البقاء و تعلقه بما ليس فيه ذلك؛ لوضوح: صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حد سواء في نظر العرف.

وعليه: فمن حيث الهيئة أيضاً لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع. هذا وقد اتضح أيضاً: عدم الوجه في التصرف في «لا- تنقض» بإرادة المتيقن من اليقين، أو الإضمار بإرادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ، بناء منه على كون النقض محمولاً على معناه الحقيقي لو بنى على أحد هذين التصرفين. وذلك لما عرفت من: عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا يجدي التصرف المزبور في صحة حمل النقض على معناه الحقيقي.

(1) عطف تفسيره للبناء، كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي الذي هو المطلوب في الاستصحاب و سائر الأصول العملية، دون البناء القلبي و الالتزام النفساني.

و ضمير «منها» راجع على «الهيئة» و «بحسب» متعلق ب «الانتقاض».

(2) تعليل لقوله: «فلا محالة يكون...»، و ضمير «بحسبها» راجع على الحقيقة.

متعلقا باليقين كما هو (1) ظاهر القضية، أم بالمتيقن أم بآثار اليقين بناء (2) على التصرف فيها بالتجاوز (3) أو الإضمار (4)، بداهة (5): أنه كما لا- يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين (6) كذلك لا- يتعلق بما كان (7) على يقين منه، أو أحكام (8) اليقين، فلا يكاد (9) يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها،

=====

(1) أي: تعلق النقض باليقين ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين» بحسب الوضع الأدبي؛ يكون اليقين مفعولا ل «لا تنقض».

(2) قيد لكل من «المتيقن، و آثار اليقين»، وهما الاحتمال الثالث و الثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمة، و ضمير «فيها» راجع على القضية.

(3) يعني: المجاز في الكلمة بإرادة المتيقن من اليقين.

(4) بتقدير «الآثار» أي: آثار اليقين، وهذا و ما قبله من التجوز تعريض بكلام الشيخ «قدس سره».

(5) تعليل للتعميم الذي ذكره بقوله: «سواء كان متعلقا باليقين...» الخ.

(6) لانتقاضه قهرا بتبدله بالشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.

(7) و هو المتيقن كالوضوع في الخارج تابع لعنته المبقية له بعدم طرؤ الناقض؛ لا بإبقاء المكلف له.

(8) عطف على «ما» الموصولة، يعني: كذلك لا يتعلق النهي عن النقض بأحكام اليقين؛ لأن الحكم الشرعي المترتب على اليقين ينتفي بزوال اليقين كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه. و لا معنى للنهي عن نقضه حينئذ.

(9) هذه نتيجة ما تقدم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرق فيه بين تعلق اليقين بما من شأنه الدوام و بما ليس كذلك.

وفيه رد على كلام الشيخ «قدس سره»، حيث إنه بعد بيان اختصاص النقض بما إذا كان الشك في الرفع، قال ما لفظه: «ثم لا يتوهم الاحتياج إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه؛ لأن التصرف لازم على كل حال، فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير؛ بل المراد: نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة، أو أحكام اليقين».

فإن ظاهره إمكان إرادة النقض الاختياري إذا كان متعلقا بالمتيقن أو أحكام اليقين، و عدم إمكان إرادته إذا تعلق بنفس اليقين.

لكن قد عرفت عدم إمكان إرادة النقض الاختياري مطلقا و إن تعلق بالمتيقن أو آثار

فلا مجوّز له (1) فضلا عن الملزم (2)، كما توهم.

لا يقال: لا محيص عنه (3)،...

=====

اليقين، فلا مجوز للتقدير أو الإضمار؛ إذ المفروض: أن هذا التصرف لا يوجب حمل النقص على معناه الحقيقي حتى يجوز ارتكابه.

مضافا إلى: منع لزوم التصرف حتى لو صح به حمل النقص على حقيقته، ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف في الصيغة بإرادة النقص العملي. وفي اليقين بإرادة المتيقن أو آثار اليقين، والتصرف في الهيئة أهون من ارتكاب المجاز في اليقين؛ لعدم وجود علاقة تصحح استعمال اليقين في المتيقن.

هذا مع ما عرفت من: أن المناسب للنقص نفس اليقين بما هو أمر مبرم. والمشار إليه «بذلك» هو التجوّز أو الإضمار.

(1) أي: فلا مجوّز للتصرف بالتجوّز أو الإضمار، وضمير «حقيقتها» راجع على الصيغة.

(2) هذا إشكال آخر على الشيخ تقدم بقولنا: «مضافا إلى منع لزوم...».

إلا أن يقال: بعدم ورود هذا الإشكال على الشيخ؛ لأنه قال بعد عبارته المتقدمة:

«و كيف كان؛ فالمراد إما نقض المتيقن، فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين أي: الثابتة للمتيقن من جهة اليقين، والمراد حينئذ: رفع اليد عنها...»، وهو يدل بوضوح على إرادة النقص العملي الذي هو فعل اختياري قابل لورود النقص عليه لا الحقيقي. نعم؛ قد يوهم كلامه الأول إرادة النقص الحقيقي، لكن لا بد من ملاحظة تمام كلامه لاستفادة مراده «زيد في علوّ مقامه».

(3) أي: لا محيص عن التصرف في متعلق النقص وإرادة نقض المتيقن.

وغرض المستشكل: تثبيت ما أفاده الشيخ من إرادة المتيقن من اليقين في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين»، وذلك لأن اليقين في الصحيحة - أعني اليقين بالوضوء - طريقي محض، ضرورة: أن الآثار الشرعية من جواز الدخول في الصلاة وغيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهي الشارع عن النقص، وإنما يصح ذلك في اليقين الموضوعي الذي يترتب عليه شرعا آثار وأحكام، لصحة الحكم ببقاء الأثر المترتب على اليقين بعد زواله.

ولكن المفروض: كون اليقين في مورد الصحيحة طريقيا محضا، وعليه فهذا التصرف لازم لا أنه بلا ملزم.

فإن (14) النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين و آثاره؛ لمنافاته (2) مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم (3) لو كان اليقين ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالي؛ لا ما إذا

=====

(1) تعليل ل «لا محيص» و قد عرفت تقريره بقولنا: «و ذلك لأن اليقين في الصحيحة...» الخ.

(2) أي: لمنافاة النقض بحسب العمل مع مورد الصحيحة، حيث يكون اليقين فيه طريقا محضا إلى الموضوع.

(3) أي: إنما يلزم المنافاة مع المورد. و هذا دفع الإشكال،

و حاصله: أن متعلق النقض و إن كان مفهوم اليقين الذي يقتضي الاستقلالية، إلا إنه يكتسب الآلية و الطريقية من مصاديقه الخارجية.

و بيانه: أن اليقين الخارجي بكل شيء يكون مغفولا عنه؛ بحيث لا يرى المتيقن - بالكسر - إلا نفس المتعلق من دون التفات إلى الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم حقيقة؛ لكن المرئي و هو الصورة الذهنية - لمكان رؤية الخارج له - لا يرى إلا خارجيا، نظير الصورة المنعكسة في المرآة، فإن الرائي يرى نفسه و إن كان المرئي حقيقة هو ظله.

و بالجملة: فمصاديق اليقين كلها طرق و آلات لكشف متعلقاتها، و لما كان وجود الطبيعي عين الأفراد، فلا بد من كون الطبيعي كمصاديقه ليتحد معها و ينطبق عليها، فلا محالة تسري الآلية من المصاديق الخارجية إلى الطبيعي أعني اليقين الذي أسند إليه النقض، فيكتسب اليقين الكلي من أفراده المرآتية و الطريقية، فيكون اليقين الكلي الذي يسند إليه النقض في ظاهر القضية ملحوظا طريقا. و بهذه العناية ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: «لا تنقض المتيقن»، و على هذا فالموضوع هو المتيقن لا اليقين.

و نظير المقام: النص الوارد في وجوب إعادة الصلاة على من استيقن أنه زاد فيها، فإن الموضوع لوجوب إعادة نفس زيادة الركن لا اليقين بها، غاية الأمر: أن اليقين يوجب تنجزه.

و نظيره أيضا في المحاورات العرفية ما يقال: «إذا علمت بمجيء زيد فأكرمه»، مع أن لب مراد المولى إكرام زيد على تقدير المجيء لا على العلم به، و إنما يؤخذ العلم في الخطاب طريقا و مرآة لمتعلقه، و لذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه.

نعم؛ قد يؤخذ اليقين موضوعا للحكم بحيث يكون هو تمام الموضوع أو جزؤه على تفصيل تقدم في مباحث القطع.

كان ملحوظا بنحو المرآتية وبالنظر الآلي كما هو (1) الظاهر في مثل قضية «لا تنقض»، حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام (2) حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان (3) حكما ولحكمه (4) إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، وذلك (5) لسراية الآلية قوله: «لا- ما إذا كان...» الخ عطف على «لو كان»، واسم «كان» ضمير راجع على اليقين.

=====

(1) أي: كون اليقين ملحوظا بنحو المرآتية هو الظاهر من قضية «لا تنقض اليقين»، ولعله لأن الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقية، وهذه الغلبة توجب الظهور في خلاف الموضوعية. أو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، فإنها خطابات ملقاة إلى العرف، وليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين؛ بل ظاهرة في معنى كنائي وهو: جعل حكم مماثل تعبدا إذا كان المستصحب حكما شرعيا، وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعا لحكم شرعي.

و الوجه في هذا الظهور الكنائي: تعذر تعلق هيئة «لا- تنقض» بنفس اليقين لانتفائه قهرا، ولا- بآثار اليقين؛ لأنها أحكام عقلية غير قابلة للجعل التشريعي، ولا نفس المتيقن؛ لأنه إن كان حكما فبقاؤه وارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، وإن كان موضوعا لحكم شرعي فكذلك؛ لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء؛ لا بيد المكلف حتى يبقيه. ويتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل.

(2) الأولى تعديته ب «على» ليصح تعلقه بكل من البناء والعمل؛ لأنه لم يعهد تعدية البناء - بمعنى العمل - بالباء.

(3) يعني: إذا كان المتيقن حكما كما في استصحاب الأحكام كالوجوب.

(4) أي: ولحكم المتيقن إذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالحياة والعدالة والغنى والفقر وغيرها.

ولا يخفى: أن مدلول أخبار الاستصحاب أمر واحد وهو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن السابق تعبدا، ولكن يختلف هذا البناء العملي باختلاف المستصحب، فقد يكون إنشاء حكم مماثل لنفسه إن كان حكما، وقد يكون إنشاء حكم لمثل حكمه إن كان المستصحب موضوعا ذا أثر شرعي، فالاختلاف في مصاديق ذلك المكتى عنه لا في نفس مفاد دليل الاستصحاب.

(5) تعليل لقوله: «كما هو الظاهر»، ودفع لتوهم تقدم بيانه.

من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ (1) في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله (2) فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ (3) فيما له دخل فيه أو تمام الدخل (4)، فافهم (5).

=====

و محصل التوهم: أن الطريقية والاستقلالية من الحالات العارضة على اليقين المصادقي دون المفهومي؛ لوضوح: أن مفهوم اليقين لا يكون مرآة حتى يلاحظ فيه المرآتية، كما أن مفهوم المرآة لا يكون آلة للنظر والإراءة؛ بل مصداقه الخارجي، و من الواضح: أن اليقين في قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين» قد استعمل في المفهومي منه، فكيف يلاحظ مرآة للمتيقن؟ بل لا بد من إرادة الاستقلالي منه، فيتوجه حينئذ إشكال المنافاة مع اليقين بالوضوء الذي هو مورد الرواية؛ إذ لا ريب في إرادة الآلي من هذا اليقين.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «و ذلك لسراية»، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «و لما كان وجود الطبيعي عين الأفراد...» الخ.

(1) أي: يؤخذ اليقين - في موضوع حكم الشارع بحرمة النقص - مثلاً بلحاظ مرآتي، ويكون تمام الموضوع ذات المتيقن، و حيث إنه لم يستعمل هذا اليقين في أفراده التي يكون النظر إليه استقلالياً لكونها جزء موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النظر إلى هذا المفهوم الكلي أيضاً آلياً؛ لسراية أحكام المصاديق إلى الطبيعي.

(2) أي: عدم دخل اليقين في موضوع الحكم؛ لكون الموضوع ذات المتيقن.

(3) هذا عدل لقوله: «يؤخذ» أي: ربما يؤخذ اليقين في موضوع يكون لليقين دخل في الموضوع، فتسري الاستقلالية من مصاديق ذلك اليقين إلى الكلي المأخوذ في لسان الدليل؛ لأن اليقين المستعمل في الأفراد بلحاظ استقلالي يستعمل في المفهوم الكلي أيضاً بلحاظ استقلالي.

(4) إذا لم يكن للواقع المعلوم دخل في الحكم؛ بل كان تمام الموضوع هو اليقين.

(5) لعله إشارة إلى: أن مجرد سراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي، لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآة وطريقاً إلى المتيقن.

نعم؛ يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقية في اليقين المفهومي إذا اقتضت الضرورة لحاظ الآلية فيه. فدعوى ظهور مثل قضية «لا تنقض» في اليقين الطريقي لا تخلو عن الجراف.

و عليه: فلا يمكن المساعدة على ما ذكره الشيخ «قدس سره» من إرادة المتيقن



ثم (1) إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي و موضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف (2) و تأويل، غاية الأمر: تنزيل الموضوع (3) بجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم (4) بجعل مثله، كما أشير إليه آنفا (5) كان (6) قضية «لا تنقض» ظاهرة في بالتصرف المزبور، فتأمل جيدا. و تركنا ما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.

=====

(1) الغرض من هذا الكلام: إثبات عموم الصحيحة لحجية الاستصحاب في كل من الموضوع و الحكم، ببيان: أن اليقين في قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق يشمل اليقين بكل من الموضوع و الحكم، و لم تقم قرينة على إرادة أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق الدليل هو إرادة كل يقين، سواء تعلق بالموضوع أم بالحكم. غاية الأمر: أنه إذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لا تنقض» جعل حكم مماثل لحكمه، و إذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه.

و هذا التعميم يستفاد من التعليل الوارد في الصحيحة، الظاهر في كونه تعليلا بأمر ارتكازي عقلائي لا بأمر تعبدى.

و مورد الرواية و إن كان شبهة موضوعية، حيث إن الشك في انتقاض الطهارة نشأ من احتمال تحقق النوم بالخففة أو الخفتين، بعد العلم بأصل الحكم و هو ناقضية النوم لها، إلا إنه لا يخصص عموم الوارد، كما قرر في محله، فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد كما هو واضح.

فالمتحصل: أن الاستدلال بهذه الصحيحة تام و مدلولها؛ لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام.

(2) يعني: بلا تصرف زائد على ما تقدم من حمل النقص على النقص العملي؛ لتعذر إرادة النقص الحقيقي من «لا تنقض» على كل تقدير كما عرفت آنفا.

(3) كاستصحاب الزوجية إذا شك في ارتفاعها بطلاق و نحوه، فإن مقتضى هذا الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم الزوجية الواقعية كوجوب الإنفاق ظاهرا بالنسبة إلى المرأة المشكوكة زوجيتها، فوجوب الإنفاق حال العلم بالزوجية حكم واقعي، و حال إحرازها بالاستصحاب حكم ظاهري مماثل للواقعي.

(4) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة الثابت زمن حضوره «عليه السلام».

(5) حيث قال: «بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما...» الخ.

(6) جواب «حيث كان»، و هذا بيان عموم حجية الاستصحاب للشبهات الكلية و الموضوعية، و قد عرفت توضيحه.

اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية و الموضوعية، و اختصاص (1) المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها (2)، خصوصا بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل (3) الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل (4).

=====

(1) مبتدأ خبره «لا- يوجب» أي: و اختصاص المورد - و هو ناقضية الخفقة و الخفقتين للوضوء - بالأخيرة و هي الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد كما عرفته آنفا.

(2) أي: تخصيص قضية «لا تنقض» بالشبهة الموضوعية.

(3) تعليل لقوله: «قد أتى»، و ضمير «بها» راجع على القضية الكلية الارتكازية، و ضمير «أنها» إلى قضية «لا تنقض».

(4) لعله إشارة إلى: أن كون المورد من الشبهة الموضوعية مبني على جعل الطهارة من الأمور الخارجية التي كشف عنها الشارع.

و أما بناء على كونها من المجموعات الشرعية: فيكون المورد من الشبهة الحكمية؛ لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحة للشبهات الموضوعية، و جوابه هو: دلالة «لا تنقض اليقين» على ذلك. هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول أولى صحاح زرارة.

و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الكلام في الصحة الأولى من حيث السند و الدلالة: فيقال: إنه لا إشكال فيها من حيث السند؛ و إن كانت مضمرة إلا إن إضمارها لا يقدح في اعتبارها؛ لأن الإضمار من مثل زرارة بمنزلة الإظهار؛ إذ مثل زرارة لا يسأل غير المعصوم «عليه السلام». هذا مضافا إلى كونها مسندة إلى الإمام الباقر «عليه السلام» في كلام جملة من الأعلام.

2 - و أما دلالة الرواية على حجية الاستصحاب فهي أيضا تامة في الجملة.

و تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب: يتوقف على مقدمة و هي: بيان الجزاء لقوله: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه». أو لقوله: «فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم». و الاحتمال الأول هو: مختار الشيخ الأنصاري، حيث جعل الشرط «و إلا» أي: «و إن لم يستيقن أنه قد نام».

والاحتمال الثاني هو: مختار صاحب الكفاية، حيث جعل الشرط «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم».

وفي الجزاء على كلاً- الاحتمالين احتمالات؛ إلا إن الحق أن يكون الجزاء محذوفاً مستفاداً من قوله «عليه السلام»: «لا» أي: لا يجب الوضوء؛ ولكن على تقرير الشيخ قامت العلة - وهو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» - مقام الجزاء، فيكون معنى الرواية:

أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء عليه؛ لأنه كان على يقين من وضوئه في السابق. وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء عن الوضوء، وجعل العلة نفس اليقين لا- اليقين بالوضوء؛ يكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

فالنتيجة هي: صحة الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب لا في باب الوضوء فقط.

3 - وأما احتمال كون الجزاء نفس قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين...» ليكون اللام في «اليقين» في «لا ينقض اليقين بالشك» للعهد؛ كي يختص اليقين غير المنقوض بالشك باب الوضوء مردود: بأن الجملة الخبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه؛ لأن الشرط في الجزاء أن يكون مترتباً على الشرط، وهذا الشرط مفقود في المقام؛ لأن معنى «فإنه على يقين من وضوئه» وهو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعني: «وإن لم يستيقن أنه نام» لوضوح: عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم؛ بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك بالنوم، ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف بعدم صحة جعله جزاء إلا بعد انسلاخه عن الخبرية إلى الإنشائية؛ بأن يكون المراد: إنشاء وجوب العمل بالحالة السابقة، وجعل الجملة الخبرية جملة إنشائية يحتاج إلى قرينة وهي منتفية في المقام مع ما فيه من التكلف.

4 - وجعل الجزاء قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك»، وذكر جملة «فإنه على يقين» توطئة ومقدمة لبيان الجزاء، والمعنى حينئذ: «وإن لم يستيقن أنه قد نام»، «ولا تنقض اليقين بالشك»: مردود؛ لكونه مخالفاً للقواعد العربية من لزوم خلو الجزاء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط والاتصال بين الشرط والجزاء؛ لما عرفت من:

ترتب الثاني على الأول ترتب المعلول على علته، والواو ينافي هذا الترتب.

5 - ردّ المصنف على الشيخ - و من وافقه - القائل بالتفصيل بين الشك في المقتضي و الشك في - الرفع حيث قال بحجية الاستصحاب في الثاني دون الأول.

و استدل الشيخ على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع تارة: بمادة «لا تنقض اليقين بالشك»، و أخرى: بهيئته.

و أما الاستدلال بالمادة: فلأن معنى النقض الحقيقي هو رفع الهيئة الاتصالية الحسيّة الحاصلة في الأشياء و إبانة أجزائها كنقض الحبل و الغزل.

ثم إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي: فلا بد من حمله على أقرب المجازات، و من المعلوم: أن الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو رفع اليد عن الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، و لازم ذلك: حجية الاستصحاب فيما إذا كان الشك من جهة الرفع بعد وجود المقتضي.

و أورد عليه المصنف «قدس سره»: بأن النقض الذي هو ضد الإبرام و الإحكام إنما أسند إلى نفس اليقين، الذي هو أمر مبرم و شيء مستحكم لكونه أقوى مراتب الإدراك، فهو مما يعتقد ببقائه و استمراره، بخلاف الظن فإنه لا يظن باستمراره؛ بل يظن بزواله فيصح إسناد النقض إلى نفس اليقين من دون فرق بين الشك في المقتضي أو الرفع.

و لازم ذلك: حجية الاستصحاب مطلقاً.

6 - و أما استدلال الشيخ بالهيئة على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع دون المقتضي: أن هيئة «لا تنقض اليقين» تقتضي تخصيص عموم اليقين بموارد الشك في الرفع بإرادة المتيقن من اليقين، فتدل الرواية من حيث الهيئة على حجية الاستصحاب فيما إذا كان الشك في الرفع. و المصنف يمنع هذه الدلالة؛ لأن النقض الحقيقي غير مراد قطعاً، سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز في الكلمة، أم آثار المتيقن، أو تقدير آثاره.

و إذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على جميع التقادير: فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل، و مرجع هذا النقض حينئذ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين.

ثم الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين بما فيه اقتضاء البقاء - كما في الشك في الرفع، و بين تعلقه بما ليس فيه ذلك - كما في الشك في المقتضي - لوضوح:

صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حدّ سواء في نظر العرف.

و منها (1): صحيفة أخرى لزرارة قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم...»

=====

وعليه: فمن حيث الهيئة أيضا لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع.

7 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو دلالة هذه الصحيفة على حجية الاستصحاب مطلقا.

(1) أي: ومن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب مطلقا: «صحيفة أخرى لزرارة».

و تقريب الاستدلال بهذه الصحيفة الثانية: يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

الأمر الأول: بيان ما فيها من الفروع بعنوان أسئلة و أجوبة.

الأمر الثاني: بيان ما يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب من تلك الفروع.

و أما الفروع: التي اشتملت الرواية عليها فهي ستة:

الفرع الأول: ما أشار إليه بقوله: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف»، وهو سؤال عن حكم نسيان نجاسة الثوب في الصلاة بعد العلم بها، و أجاب «عليه السلام» بوجوب غسل الثوب وإعادة الصلاة.

الفرع الثاني: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه»، وهو سؤال عن حكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب؛ بأن علم إجمالا بأن النجاسة أصابت ثوبه، و تفحص عنها و لم يظفر بها و صلى ثم رأى تلك النجاسة، و أجاب «عليه السلام» بلزوم غسل الثوب وإعادة الصلاة، فهذا السؤال الثاني سؤال عن حكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب و الصلاة معها، فأجاب «عليه السلام» بوجوب الإعادة، و عدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة و العلم التفصيلي بها بالنسبة إلى وجوب الإعادة.

و قد يشكل على هذه الفقرة من الرواية: بأن مثل زرارة كيف يتصور في حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسة ثوبه، و فرض حصول القطع بعدم نجاسة الثوب بالفحص عنها بعيد، و أبعد منه: عدم منجزية العلم الإجمالي بنظر زرارة؛ لكن يندفع الإشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحة هنا، و أن زرارة افتتح الصلاة بوجه مشروع بأن غفل عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها، فصلى ثم وجدها، و لا دافع لهذا الاحتمال كي يشكل الأمر.

الفرع الثالث: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن ظننت» الخ، و هو سؤال عن حكم رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظن بالإصابة قبلها، بأن علم بطهارة ثوبه ثم ظن بأنه

أصابه دم ونحوه، و تفحص عنه و لم يظفر به و صلى ثم وجده.

فهذا السؤال سؤال عن حكم الظن بالنجاسة و الصلاة معها، و أجاب بوجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية و عدم وجوب الإعادة. أما وجوب الغسل: فلاجل ما رأى فيه بعد الصلاة من النجاسة، و أما عدم وجوب الإعادة: فلاجل استصحاب الطهارة، و كفاية إحراز الطهارة الظاهرية في عدم وجوب الإعادة، و هذا مبني على أن يكون المراد من الشك الشامل للظن المفروض في السؤال.

و تعجب زرارة من حكمه «عليه السلام» بعدم وجوب الإعادة مع اشتراك هذه الفروع الثلاثة في وقوع الصلاة في النجاسة، و لذا سأل عن لم الحكم، فأجابه «عليه السلام» ب: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، و لا- ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة».

الفرع الرابع: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه»، و هو سؤال عن كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، و لم يعلم موضعها تفصيلاً و أراد الصلاة، فأجاب «عليه السلام» بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهارة، فإذا علم بأن موضع النجاسة في طرف اليمين مثلاً لم يحصل العلم بطهارته إلا بغسل تمام ذلك الطرف.

الفرع الخامس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟»، و هو سؤال عن حكم ما إذا شك في نجاسة الثوب فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاة أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص. فهذا السؤال سؤال عن وجوب الفحص و عدمه مع الشك في الإصابة، فأجاب «عليه السلام» بعدم وجوبه؛ بل بعدم وجوب النظر.

و ملخص الجواب: أنه ليس عليك تكليف بالفحص و النظر؛ إلا أن تريد إذهاب الشك عن نفسك فلك النظر، إلا أنه لا يجب عليك السؤال. فالفحص حسن لإزالة الشك الذي وقع في نفسه، و هذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية.

الفرع السادس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة»، و هو سؤال عن حكم رؤية النجاسة أثناء الصلاة، فهذا السؤال سؤال عن حكم رؤية النجاسة و هو في الصلاة.

و أجاب عنه «عليه السلام»: بنقض الصلاة وإعادتها إن كان شاكاً في موضع النجاسة، و البناء على ما أتى به و غسل الثوب و إتمام الصلاة إن لم يكن شاكاً من أول الأمر.

و في هذا الجواب احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله «عليه السلام»: «إذا شككت في موضع منه» الشك البدوي، و محصله: أنه إذا شككت في إصابة النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسة في الأثناء تعيد الصلاة. و على هذا: فالشك في الموضع كناية عن أصل إصابة النجاسة للثوب، و يكون قوله «عليه السلام»: «و إن لم تشك» مفهوماً له، يعني: و أما إذا لم يكن لك شك ثم رأيت فلعلة أصاب الثوب في الأثناء، و يحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، و تغسل الثوب و تأتي بباقي العبادة مع فرض عدم تخلل المنافي.

ثانيهما: أن يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب؛ لكنه يشك في موضع الإصابة و أنه في هذه الناحية أو في تلك، و الحكم بالإعادة حينئذ لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة و عدم مشروعية دخوله فيها، فتجب الإعادة سواء قلنا: بشرطية الطهارة الواقعية أو الإحرازية، أم بمانعية النجاسة المعلومة؛ لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاة بالمانع.

ثم صرح «عليه السلام» بمفهوم الجملة الشرطية و قال: «و إن لم تشك»، و مدلوله: «أنه إذا لم تعلم بالنجاسة و لم تشك في موضع من الثوب لا تعيد»، و ذلك للاستصحاب؛ لأنه يتقن الطهارة قبل الصلاة، و بعد رؤية النجاسة في الأثناء يشك في إصابتها الآن أو وجودها قبل الصلاة؛ بحيث وقعت الأجزاء السابقة في النجس، و مقتضى اليقين السابق و الشك اللاحق: جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة، و عليه: تطهير الثوب للأجزاء الباقية و إتمامها إذا لم يتخلل المنافي. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

و أما الأمر الثاني - و هو ما يمكن الاستدلال به على حجية الاستصحاب - فهو موردان منها: الأول قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

الثاني: قوله «عليه السلام» في ذيل الرواية: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

و إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية

رعاف (1) أو غيره (2) أو شيء من المني، فعلمت (3) أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك (4)، قال: «تعيد الصلاة و تغسله» قلت (5): فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال «عليه السلام»: تغسله و تعيد (6)، قلت (7): فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا، الاستصحاب تام؛ لأن الإمام «عليه السلام» كان في الجواب عن السؤال الثالث في مقام تعليل الحكم - بعدم وجوب الإعادة - بأمر ارتكازي لا بأمر تعبدي حتى يختص اعتبار الاستصحاب بمورد الرواية، وعليه: فهذه الرواية دالة على اعتبار الاستصحاب مطلقا، سواء كان الشك في المقتضي أم الرفع، و سواء كان في الشبهات الحكمية الكلية أم الموضوعية؛ لدلالاتها على جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب أو لحكمه، فلا حاجة إلى الإعادة.

=====

و كذلك يصح الاستدلال على حجية الاستصحاب بالمورد الثاني؛ بل هذه الصحيحة أولى و أوضح دلالة من الصحيحة الأولى لاشتمالها على كلمة «لا ينبغي»، و التصريح بالتعليل في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين...» الخ فالنتيجة هي: أن تكون كلمة «لا ينبغي» مع التعليل المذكور أظهر في الدلالة على كبرى كلية ارتكازية، بعد كون «اللام» في «اليقين» بمعنى الجنس، و هي عدم نقض مطلق اليقين بالشك.

بقي الكلام في توضيح بعض العبارات أو الكلمات.

(1) و هو بضم الراء: الدم الذي يخرج من الأنف يقال: رعف الرجل: إذا خرج الدم من أنفه كما في مجمع البحرين (1).

(2) عطف على «رعاف» و شيء عطف على «دم».

(3) بالتشديد ماض من باب التفعيل بمعنى جعلت له علامة، أي: جعلت على أثره علامة ليعلم بها موضع النجاسة.

(4) أي: بعد الصلاة.

(5) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الثاني الذي تقدم توضيحه.

(6) هذان الموردان من أطراف العلم الإجمالي، و هما خارجان عن محل الكلام. فإن وجوب الغسل و إعادة الصلاة فيهما بمقتضى العلم الإجمالي بوجود النجس في ثوبه.

(7) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الثالث الذي تقدم حكمه.

ص: 163



فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة قلت: لم ذلك (1)؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا.

قلت (2): فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت (3):

فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك. قلت: إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة، قال:

تنقض الصلاة و تعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيت (4)، و إن لم تشك ثم رأيت رطبا، قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» (1).

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى (5): تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا المورد (6)، و لا نعيد.

=====

(1) أي: لما ذا لا تجب إعادة الصلاة؟

(2) إشارة إلى الفرع الرابع، و قد عرفت حكمه.

(3) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الخامس الذي تقدم حكمه.

(4) بحيث تعلم أن الذي رأيت في الصلاة هو ما شككت فيه قبلها.

(5) أي: قد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى: تقريب الاستدلال بالمورد من الصحيحة الثانية و هما - الفرع الثالث و السادس منها - على حجية الاستصحاب، فكما أنه «عليه السلام» في الصحيحة الأولى قد علل عدم وجوب الوضوء باندرج اليقين و الشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء الغير المختصة بباب دون باب، و هو مما يكشف عن إمضاء تلك القضية الكلية، فكذلك في الصحيحة الثانية قد علل عدم وجوب إعادة الصلاة في الفقرة الثالثة و السادسة باندرج اليقين و الشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة، و هو مما يكشف عن إمضاء لها و رضائه بها.

(6) و المورد الأول هو السؤال الثالث أعني: الظن بإصابة النجاسة، و الثاني هو السؤال السادس أعني: رؤية النجاسة في أثناء الصلاة و احتمال وقوعها في الأثناء، و لأجل اشتمال الكلام في المورد المذبورين على اللام الذي هو كالنص في التعليل يصير كالنص في تعليل الحكم بكبرى ارتكازية، بخلاف التعليل في الصحيحة الأولى، و لأنه لاشتماله على الفاء المحتمل كونه جزء الشرط يخرج عن الظهور القوي في التعليل. هذا

1- تهذيب الأحكام 1:1335/428، الاستبصار 1:183/641.

نعم (1)؛ دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة مضافا إلى أن التعبير بـ «ليس ينبغي...» الخ مما يختص بموارد العتاب أظهر في إفادة التعليل بكبرى ارتكازية، ولم يرد مثل هذا التعبير في الصحيحة الأولى.

=====

(1) استدراك على ظهور دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقا، وإثبات قصور الجملة الثالثة - وهي المورد الأول - عن إثبات المقصود.

و توضيح الإشكال و القصور يتوقف على مقدمة وهي: أن في لفظ اليقين - في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» - احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد باليقين هو اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر و الفحص؛ لا اليقين بطهارة الثوب قبل الفحص، بناء على أن يكون قول الراوي: «فلم أر شيئا» كناية عن حصول العلم له بالطهارة بسبب النظر و الفحص، فالشك الحاصل بعد الصلاة يسري إلى اليقين المتحقق بالنظر و الفحص، و بسراية الشك إليه يندرج في قاعدة اليقين و يصير أجنيا عن الاستصحاب.

ثانيهما: أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الإصابة، فيكون قوله: «فلم أر شيئا» كناية عن عدم العلم بالإصابة - لا العلم بالإصابة كما هو مقتضى الاحتمال الأول - و المراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسة بعد ذلك اليقين، فإذا كان عالما بطهارة الثوب قبل الصلاة بساعتين مثلا، ثم ظن بالإصابة في الساعة الثالثة، فتفحص و لم يجد النجاسة و صلى، و بعد الصلاة رأى النجاسة في الثوب، و احتمال وقوعها على الثوب قبل الصلاة، فلا يوجب الظن بالإصابة زوال اليقين السابق على هذا الظن.

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف: أن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مبني على أن يكون المراد باليقين هو اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة - و هو الاحتمال الثاني - لا اليقين بها الحاصل بالنظر و الفحص - الزائل بالشك، كما هو مقتضى الاحتمال الأول؛ إذ لو أريد به هذا اليقين لم ينطبق على الاستصحاب؛ بل على قاعدة اليقين لزواله بسريان الشك إليه، بخلاف اليقين قبل النظر و الفحص، فإنه بعد الصلاة باق أيضا كسائر موارد الاستصحاب.

و المصنف استظهر من قوله: «فلم أر شيئا» هذا الاحتمال، و لعله لأجل عدم استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائما أو غالبا حتى يكون الاستلزام العادي أو الغالبي قرينة على إرادة اليقين الحاصل بسبب الفحص، و عدم الظفر بالنجاسة.

قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر (1)، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده (2) الزائل (3) بالرؤية بعد الصلاة، كان (4) مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل على الرواية (5): بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نعم؛ قد يحصل اليقين بالفحص؛ لكن إرادته منوطة بالقرينة. و عليه: فقوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» ينطبق على الاستصحاب، فالاستدلال به من هذه الجهة تام.

=====

(1) لعدم دلالة «فلم أر شيئاً» على حصول اليقين بعدم الإصابة حتى يكون مقصوده «عليه السلام» من قوله: «لأنك كنت على يقين» هذا اليقين الحاصل بالنظر كي ينطبق على قاعدة اليقين؛ بل المراد هو: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة.

(2) أي: بعد ظن الإصابة، و ضمير «منه» راجع على «اليقين» و «الفحص» عطف على «بالنظر».

(3) صفة ل «اليقين» يعني: اليقين الزائل بالرؤية بعد الصلاة.

(4) جواب «لو كان».

(5) إن الإمام «عليه السلام»: علل عدم وجوب الإعادة بأنها نقض لليقين بالشك، فأشكل الأمر بأنه ليس من نقض اليقين بالشك؛ بل هو نقض اليقين باليقين؛ لأن الإعادة مستندة إلى وجدان النجاسة بعد الصلاة.

و حاصل الجواب: أن إحراز الطهارة - و لو بالاستصحاب - كاف في صحة الصلاة، فلو جرى الاستصحاب كان كافياً في الحكم بصحة الصلاة، فلو أمر بالإعادة كان معناها عدم جريان الاستصحاب، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك و هو منهي عنه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيجري الاستصحاب، و لازم ذلك: صحة الصلاة و عدم وجوب الإعادة.

و قد يقال في توضيح الإشكال المذكور: إن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهي عنه في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك»؛ بل هي نقض اليقين باليقين؛ إذ المفروض: حصول العلم بالنجاسة و وقوع الصلاة فيها، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، فلا ينطبق - قوله «عليه السلام»: - «لا تنقض اليقين بالشك» - على المقام؛ بل المقام مما ينطبق عليه قوله «عليه السلام»: «و انقضه بيقين آخر»، فلا يرتبط المعلل - و هو عدم وجوب الإعادة - بالعلة - و هي حرمة نقض اليقين بالشك -

مع وضوح كون العلة بمنزلة الكبرى للحكم المعلن؛ بحيث يصح تأليف قياس من العلة و المعلن، كما في تعليل حرمة الخمر بكونه مسكرا، لصحة أن يقال: «الخمر مسكر و كل مسكر حرام فالخمر حرام»، و لا يصح تأليف قياس هنا فلا يقال: «الإعادة نقض اليقين بالشك و كل نقض اليقين بالشك حرام فالإعادة حرام»؛ لعدم صدق الصغرى، و ذلك لما عرفت من: عدم كون الإعادة نقضا لليقين بالشك، بل باليقين، و عليه: فلا يصلح «لا تنقض» لتعليل عدم وجوب الإعادة به.

نعم؛ يصح أن يكون قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين» علة لجواز الدخول في الصلاة؛ لأن زرارة كان حال افتتاحها شاكا في الطهارة بعد العلم بها سابقا، فعدم جواز الدخول في الصلاة نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها، فتعليل جواز الدخول في الصلاة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في محله كما لا يخفى.

فالنتيجة هي: سقوط الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال بعبارة أخرى.

و أما الجواب عن هذا الإشكال: فتوضيحه يتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين الطهارة الحديثة و الطهارة الخبثية مع اشتراكهما في الشرطية للصلاة.

و حاصل الفرق: أن الطهارة الحديثة تكون شرطا واقعا للصلاة بخلاف الطهارة الخبثية فإنها شرط علمي لها بمعنى كفاية إحراز الطهارة - و لو بأصل معتبر - في صحة الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف المرید للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبثية، و إما غافل عنها، و على كلا التقديرين: يحكم بصحة صلاته. و أما الصحة على التقدير الأول: فلاجل كون الشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، و المفروض هو: إحرازها و لو بأصل عملي كالاستصحاب أو أصالة الطهارة.

و على الثاني: فلاجل عدم اعتبارها في حقه حال عدم العلم و الالتفات.

و على هذا: فيصح التعليل المزبور، ضرورة: أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضا لليقين بالشك، حيث إنه في حال الصلاة كان شاكا في بقاء الطهارة بعد ما كان متيقنا بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابة النجاسة.

و حيث إن هذا الظن ملحق بالشك حكما لعدم الدليل على اعتباره فهو شاك في بقاء

نقضا لليقين بالطهارة بالشك (1) فيها؛ بل باليقين بارتفاعها (2)، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك (3)؟

نعم (4)؛ إنما يصح أن يعلل به (5) جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال (6): إن الشرط في الصلاة...

=====

الطهارة، و من المعلوم: أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة تكون منافية للاستصحاب المحرز للطهارة، و موجبة لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة: أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاة فاقدة للشرط؛ وإلا فلا وجه لها.

و خلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، و جواز نقضه بالشك اللاحق؛ إذ مع اعتباره و عدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني إحراز الطهارة - موجودا، فالصلاة واجدة للشرط، فلا وجه للإعادة.

و بالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك - بناء على كون الشرط للملغى - إحراز الطهارة في غاية المتانة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في حل هذا الإشكال.

(1) متعلق ب «نقضا». و قوله: «باليقين» أي: بل هو نقض اليقين باليقين. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان على الطهارة.

(3) مع أنه نقض اليقين باليقين، و عليه: يسقط الاستدلال بالرواية.

(4) استدراك على قوله: «فكيف يصح؟». و غرضه: إثبات صحة التعليل بلحاظ جواز الدخول في الصلاة، و قد عرفته بقولنا: «نعم؛ يصح أن يكون قوله «عليه السلام»...» الخ.

(5) أي: بقوله «عليه السلام»: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

(6) لا يخفى: أنه قد تفصّي عن هذا الإشكال بالالتزام بإجزاء الأمر الظاهري، و سيأتي بيانه عند تعرض المصنف له، إلا إنه لعدم صحته اختار «قدس سره» و جهأ آخر لإثبات التعليل أفاده في حاشية الرسائل و أثبته في المتن. و قال في آخر كلامه: «إن الإشكال على فرض تسليمه لا يقدح في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب».

و توضيح ما أفاده في حل الإشكال بقوله: «إن الشرط في الصلاة فعلا» هو: أن الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة، بمعنى: كفاية إحرازها - و لو بأصل معتبر - في صحة الصلاة، و ليست شرطا واقعيًا كالطهارة الحديثة التي تدور صحة الصلاة مدارها وجودا

فعلا (1) حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها و لو بأصل أو قاعدة، لا نفسها (2)، فتكون (3) قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها (4) و لو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها (5).

=====

وعدا، و عليه: فالمكلف المرید للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبئية، و إما غافل عنها، فإن كان غافلا عنها و صلى فصلاته صحيحة؛ لعدم اعتبار هذه الطهارة في حقه كما صرح به في حاشية الرسائل، و إن كان ملتفتا إلى الطهارة الخبئية فالشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، فإن أحرزها الملتفت بعلم أو علمي أو أصل عملي و لو أصالة الطهارة و صلى صحت صلاته و إن انكشف وقوعها في النجس، إذ الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة لا نفسها، و المفروض: تحققه بأحد الوجوه المحرزة. و على هذا: فيصح التعليل المزبور، ضرورة: أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضا لليقين بالشك، حيث إنه في حال الصلاة كان شاكا في بقاء الطهارة بعد ما كان متيقنا بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابة النجاسة، و حيث إن هذا الظن ملحق بالشك حكما - لعدم الدليل على اعتباره - فهو شك في بقاء الطهارة، و من المعلوم: أن الاستصحاب أو جب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة تكون منافية للاستصحاب المحرز للطهارة، و موجبة لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة: أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاة فاقدة للشرط، و إلا فلا وجه لها. و خلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، و جواز نقضه بالشك اللاحق؛ إذ مع اعتباره و عدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني: إحراز الطهارة - موجودا، فالصلاة واجدة للشرط فلا وجه للإعادة. و بالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك بناء على كون الشرط للملتفت إحراز الطهارة في غاية المتانة.

ثم إنه «قدس سره» أشكل على هذا الحل بوجهين، و أجاب عنهما و سيأتي بيانهما.

(1) قيد ل «إن الشرط» و هو في قبال الشرط الاقتضائي المجمعول في حق الغافل، يعني:

أن الشرط الفعلي للملتفت إلى الطهارة هو إحرازها لا الطهارة الواقعية.

(2) يعني: لا نفس الطهارة كي تبطل الصلاة بفقدها، كما تبطل بفقدها الطهارة الحديثة.

(3) هذا متفرع على كون الشرط في حق الملتفت إحراز الطهارة.

(4) لفرض إحراز الطهارة باستصحابها أو بقاعدتها إن لم يكن يقين سابق بالطهارة.

(5) قيد لقوله: «انكشف» و متعلق به، يعني: و لو انكشف بعد الصلاة وقوعها في

كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف (1) عن جواز النقض و عدم حجية الاستصحاب حالها (2)، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

ص: 170



تكن (1) شرطا لم تكن موضوعا لحكم، مع أنه ليس بحكم (2)، و لا- محييص (3) في الاستصحاب عن كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم فإنه يقال (4): إن الطهارة وإن لم تكن شرطا فعلا (5)؛ إلا إنها غير منعزلة عن الشرطية رأسا، بل هي منعزلة عن الشرطية تماما حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها؛ بل هي شرط واقعي اقتضائي أي: فيها مقتضى الشرطية، والداعي إلى الالتزام بكون الطهارة الواقعية شرطا اقتضائيا هو الجمع بين ما دل على اعتبار الطهارة لظهوره في اعتبار الطهارة الواقعية خاصة، وبين ما دل - كهذه الصحيحة - على صحة الصلاة مع فقدانها واقعا فيما إذا جرى فيها الاستصحاب، فإن مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى على الشرطية الاقتضائية، والثانية على الشرطية الفعلية. فالنتيجة هي: أن الطهارة شرط فتكون موضوعا ذا حكم، فيجري فيها الاستصحاب.

=====

وثانيهما: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلا في الشرط؛ وإن لم يكن المستصحب بنفسه شرطا كاستصحاب طهارة الماء الذي يتوضأ به، وإباحة الساتر الذي يصلّى فيه، فإن شرط الصلاة هو الوضوء و الساتر، وأما طهارة الماء وإباحة الساتر فهما قيدان لشرط الصلاة.

وعليه: فإذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة تصير الطهارة قيذا للإحراز الذي هو الشرط، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب في الطهارة.

توضيح بعض العبارات: قوله: «حينئذ» أي: حين كون الشرط إحراز الطهارة لا نفسها.

(1) أي: إذا لم تكن الطهارة شرطا لم تكن موضوعا لحكم، كما أنها ليست بحكم مع أنه يعتبر في المستصحب أن يكون حكما أو موضوعا ذا حكم، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء ما يعتبر فيه.

(2) يعني: أن الطهارة ليست حكما شرعيا أيضا حتى يصح جريان الاستصحاب فيها بلحاظ نفسها، فلا وجه لاستصحابها كما عرفت.

(3) أي: و الحال أن اللازم في التعبد الاستصحابي كون المستصحب حكما أو موضوعا له، لأن ما يكون في حيلة تصرف الشارع بما هو شارع حكمه بقاء الحكم الشرعي السابق أو بقاء موضوعه بلحاظ حكمه، فدلّل الاستصحاب قاصر عن إثبات ما ليس حكما أو موضوعا له؛ لخروجه عن دائرة التعبد.

(4) هذا جواب عن الإشكال، وقد تقدم توضيح ذلك.

(5) هذا إشارة إلى الجواب الأول، كما أن قوله: «مع كفاية...» الخ إشارة إلى الجواب الثاني.

شرط واقعي اقتضائي (1)، كما هو (2) قضية التوفيق بين الإطلاقات (3) و مثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها (4) من قيود الشرط، حيث إنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا.

لا يقال (5): سلمنا ذلك؛ ولكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة...

=====

(1) أي: فيها مقتضى الشرطية حتى في حال الاستصحاب الخطائي، وليست كالأشياء الأجنبية التي لا ترتبط بالصلاة إطلاقا.

(2) أي: ما ذكرنا من أنه شرط اقتضائي؛ وإن لم يكن شرطا فعلا.

(3) نحو قوله: «لا صلاة إلا بطهور». و مثل هذا الخطاب الوارد في هذه الرواية: بأنه لا يعيد.

(4) هذا الضمير و ضمير «إحرازها، بخصوصها» ترجع إلى الطهارة.

و النتيجة: أن المصنف صحح بهذين الجوابين جريان الاستصحاب في نفس الطهارة لأجل إحرازها، و به يتجه انطباق التعليل ب «لأنك كنت على يقين من طهارتك» على المورد.

فالمتحصل: أن الطهارة من قيود الشرط، و كل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب، أما أنها من قيود الشرط: فلأن شرط الصلاة إحراز الطهارة، فالطهارة صارت من قيود الشرط، و أما أن كل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب. فلأن الاستصحاب يجري في الحكم و في كل ما له في الحكم.

و من المعلوم: أن قيود الشرط مما له دخل في الحكم، و لذا يجري استصحاب طهارة الماء المتوضأ به، مع أن الطهارة قيد لشرط الصلاة و هو الوضوء، فالطهارة هنا كذلك «حيث إنه كان إحرازها» أي: الطهارة «بخصوصها لا غيرها شرطا» للصلاة.

(5) هذا ثاني الإشكاليين على شرطية إحراز الطهارة و حاصله: أنه لو سلمنا كون شرط الصلاة للملتفت هو إحراز الطهارة - لأنه مقتضى التوفيق بين الأخبار - لا نفس الطهارة، لكان اللازم أن يعلل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: «لا تجب الإعادة لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة»؛ لا- أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر في أن زرارة كان على طهارة واقعية أحرزها تعبدا بالاستصحاب؛ إذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعية المحرزة بالاستصحاب لإحرازها كما هو واضح.

و بعبارة أخرى: كان من المناسب أن يعلل الإمام «عليه السلام» عدم الإعادة بأنه واجد للشرط الذي هو إحراز الطهارة لا أن يعلل بوجود الطهارة كما هو مقتضى قوله

«عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين... الخ، حيث يكون ظاهرا في أن وجه الصحة نفس الطهارة لا إحرازها.

وبالجملة: فالتعليل بالصغرى أعني: «لأنك كنت على يقين من طهارتك»، والكبرى وهي: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ينتج كون الشرط نفس الطهارة لا إحرازها، ضرورة: أن اليقين في الاستصحاب طريق محض، فالمدار على الواقع الذي تعلق به اليقين، و المفروض: انكشاف خلافه، و لا يبقى مجال لإحراز الشرط بالاستصحاب.

و على مبنى شرطية إحراز الطهارة يكون اليقين بالطهارة موضوعا للحكم؛ كموضوعية اليقين بحياة الولد لوجوب التصديق؛ إذا نذر والده أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بها، و انتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على نفس الحياة؛ لإمكان إحرازها حينئذ بالاستصحاب.

فالمتحصل: أن التعليل بثبوت نفس الطهارة كما هو ظاهر القضية يكشف عن عدم صحة جعل الشرط إحراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعية؛ لكن يعود الإشكال و هو: أنه مع فرض فقدان الطهارة من الخبث كيف حكم الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الإعادة بقوله: «لا تعيد»؟

وقد أجب عن هذا الإشكال: بقوله: «فإنه يقال: نعم»، و محصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 155» - أن ما ذكره المستشكل من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهارة المستصحة، و إن كان صحيحا؟ لكنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف، لا بلحاظ حال الصلاة.

توضيحه: أن في التعليل احتمالين:

أحدهما: أن يكون الإمام «عليه السلام» في مقام تعليل عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ من الصلاة، و المناسب لهذا الفرض هو: التعليل بإحراز الطهارة، يعني: «أنت كنت مع إحراز الطهارة بالاستصحاب»، و لا سبيل حينئذ للتعليل بوجود الطهارة المستصحة؛ إذ المفروض: أن زرارة علم بعد الصلاة بانتفاء الطهارة و وقوع الصلاة في الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «إنك كنت على طهارة مستصحة»، و على هذا يتجه الإشكال المذكور في المتن بقوله: «لا يقال».

ثانيهما: أن يكون الإمام «عليه السلام» في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ الحال التي

حينئذ (1) بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها (2) باستصحابها؛ لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب (3)، مع أن (4) قضية التعليل أن تكون افتتاح زرارة صلاته عليها، فيقول «عليه السلام»: «إنك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك، ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك»، فهو «عليه السلام» علل جواز افتتاح الصلاة مع الجهل بطهارة الثوب بأنه كان على طهارة أحرزها بالاستصحاب.

=====

و يشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ: أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاة لم تكن الإعادة نقضا لليقين بالشك؛ بل باليقين بوقوع الصلاة في النجس.

لكن يبعده أجنبية العلة عن المعلل؛ إذ السؤال إنما هو عن علة عدم وجوب الإعادة لا عن علة جواز الشروع في الصلاة.

إلا أن يقال: إن تعليل جواز الدخول في الصلاة «بأنك كنت على يقين من طهارتك» يراد به: إحراز الطهارة بالاستصحاب تعبيراً عن الإحراز بملزومه وهو الاستصحاب تنبئها على اعتباره، والاقتصار على عدم نقض اليقين بالشك في مقام تعليل عدم وجوب الإعادة دليل على كون لازمه - وهو الإحراز - علة لعدم وجوب الإعادة.

و الإشكال على استصحاب الطهارة مع عدم كونها شرطاً فعلاً مندفع بكفاية كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده؛ وإن كان لا يخلو من التأمل.

وبالجملة: فبهذا التقريب يستقيم تعليل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك؛ إذ المستفاد منه - وهو الإحراز - كما يكون علة لجواز الشروع في الصلاة، كذلك يكون علة لعدم وجوب إعادتها؛ إذ المفروض: أن الإحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاة بالنسبة إلى الجاهل حدوثاً وبقاءً، فلا وجه للإعادة ولو مع انكشاف وقوعها في الثوب المتنجس، وليست الطهارة شرطاً في حق الجاهل؛ وإلا كان اللازم إعادة الصلاة في صورة انكشاف وقوعها في النجس كما لا يخفى.

توضيح بعض العبارات.

(1) أي: حين كون مقتضى التوفيق بين الأخبار شرطية الإحراز لا الطهارة المحرزة.

(2) أي: حال الصلاة، وقوله: «حالها، باستصحابها» ظرفان لقوله: «إحراز الطهارة»، وقوله: «الطهارة المحرزة» عطف على «إحراز».

(3) التي هي مفاد قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك».

(4) أي: و الحال أن مقتضى التعليل وجود الطهارة الواقعية التي أحرزت

العلة له (1) هي نفسها لا إحرازها (2)، ضرورة (3): أن نتيجة قوله: «لأنك كنت على يقين...» إلى آخره أنه على الطهارة لا أنه مستصحبها (4)، كما لا يخفى.

فإنه يقال (5): نعم (6)؛ ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة (7) التنبيه على حجية الاستصحاب، وأنه (8) كان هناك استصحاب، مع (9) بالاستصحاب؛ إذ اليقين في الاستصحاب طريق محض إلى المتيقن.

=====

(1) أي: لعدم وجوب الإعادة.

(2) هذا الضمير وضمير «نفسها» راجعان على الطهارة.

(3) تعليل لقوله: «مع أن قضية التعليل...» الخ وحاصله: أنه بعد ما تقدم من كون اليقين في الاستصحاب آليا لا استقلاليا يكون التعليل مشيرا إلى قياس مؤلف من صغرى وجدانية وهي «إنك ممن تيقن الطهارة وشك فيها»، وكبرى تعبدية وهي: «كل من تيقن الطهارة وشك فيها فهو متطهر»، وينتج «أنك متطهر»، فالعلة في الحقيقة هي وجود الطهارة الواقعية لا استصحابها.

(4) يعني: فرق بين أن يقول «عليه السلام»: «كانت الطهارة حال الصلاة تعبدا بالاستصحاب» كما هو ظاهر الرواية، وبين أن يقول: «كان استصحاب الطهارة في حال الصلاة» الظاهر في كون الشرط إحراز الطهارة لا وجودها.

(5) هذا جواب عن الإشكال الثاني، وقد تقدم توضيحه، فلا حاجة إلى التكرار.

(6) يعني: سلمنا أن مقتضى التعليل كون الشرط الطهارة الواقعية لا إحرازها، ولكن إنما يتم إن كان التعليل بملاحظة حال الفراغ من الصلاة، مع أنه ليس كذلك، وإنما هو بالنظر إلى حال افتتاح الصلاة، وأن زرارة في تلك الحالة واجد للطهارة الخبئية الواقعية ببركة الاستصحاب.

(7) تعليل لقوله: «إنما هو بلحاظ»، وقد عرفته بقولنا: «إلا أن يقال: إن تعليل جواز الدخول في الصلاة...» الخ.

(8) عطف على «حجية»، وقوله: «هناك» أي: قبل انكشاف الحال.

(9) غرضه: أن لحاظ حال الجهل بالطهارة في التعليل يكون لوجهين:

أحدهما: التنبيه على اعتبار الاستصحاب، والآخر أن المجدي في عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الحال هو استصحاب الطهارة وإلا فلا وجه لعدم وجوب الإعادة بعد الانكشاف؛ إذ لا محرز للطهارة حينئذ سواه، والمفروض: انكشاف خلافه، فتجب الإعادة؛ لعدم كونها من نقض اليقين بالشك؛ بل باليقين، فكون الإعادة نقضا لليقين بالشك لا يتصور إلا بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف. وقوله: «ذلك» أي: التعليل.

وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة (1)، وإلا (2) لما كانت الإعادة نقضا (3) كما عرفت في الإشكال (4).

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء (5) كما قيل، ضرورة (6): أن العلة...

=====

(1) إذ الاستناد إلى الطهارة الواقعية لا ينفي وجوب الإعادة؛ بل يقتضي وجوبها، فالمجدي لنفي وجوب الإعادة هو إحراز الطهارة الثابت بذلك الاستصحاب لا نفس الطهارة.

(2) أي: وإن لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الإعادة نقضا لليقين بالشك؛ بل باليقين، لوضوح: أن التعليل بنفس الطهارة لا يقتضي عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف؛ بل مقتضاه وجوب الإعادة لانكشاف خلوق الصلاة عن الشرط، أعني الطهارة الخبئية، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف.

(3) يعني: نقضا لليقين بالشك بل نقضا له باليقين.

(4) بقوله: «ثم إنه أشكل على الرواية: بأن الإعادة...» الخ. هذا تمام تحقيق المصنف فيما اختاره في تطبيق التعليل على قوله: «تغسله ولا تعيد».

(5) هذا أحد الوجوه التي وجه بها التعليل المذكور في الرواية، والمصنف لم يذكر من تلك الوجوه إلا وجهين: أحدهما: ما تقدم من كون التعليل مبنيا على شرطية الإحراز. ثانيهما: ما تعرض له هنا، وقد عزا هذا الوجه إلى شريف العلماء «قدس سره»، وذكر الشيخ بقوله: «و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها».

و حاصله: ابتناء التعليل على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، حيث إنه على هذا المبنى تكون الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب بمنزلة الطهارة الواقعية في ترتب صحة العمل عليها واقعا؛ وإن انكشف خلافها و خطأ الاستصحاب.

(6) تعليل لقوله: «لا يكاد».

و توضيح إشكال المصنف على هذا الوجه هو: أن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر الصحيحة لظهورها؛ بل صراحتها في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك، حيث إن الإعادة تكون نقضا له به؛ لا قاعدة اقتضاء

عليه (1) إنما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها؛ لا لزوم (2) النقض من الإعادة كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال: إن التعليل به (3) إنما هو بملاحظة ضميمته اقتضاء الأمر الظاهري للأمر الظاهري للإجزاء، فلو كان المناط في التعليل أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، ومبنى المكلف على الإعادة لم يوجب ذلك أن يقال له: «إن الإعادة نقض لليقين بالشك»؛ لأنه من نقض اليقين باليقين.

=====

وعليه: فمسألة الإجزاء أجنبية عن المقام.

(1) أي: بناء على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ يكون ذلك مقتضيا للإجزاء وعدم الإعادة.

(2) عطف على «اقتضاء» يعني: أن تعليل الإعادة بكونها نقضا لليقين بالشك أجنبي عن مسألة الإجزاء؛ إذ المقتضي بالفرض هو الأمر الظاهري.

(3) أي: بقوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين...».

و غرضه: توجيه كلام القائل بأن التعليل بلحاظ الإجزاء بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره.

و توضيحه: أن تعليل عدم الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك إن كان بلحاظ ما قبل الانكشاف وقلنا باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فلا محيص عن الالتزام بعدم وجوب الإعادة، ضرورة: أن وجوبها ولو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهارة، وعدم سقوطه، وهو خلاف البناء على قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية.

و العدول عن التعليل بقاعدة الإجزاء إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك للتنبه على ما يكون علة للأمر الظاهري في المقام من أنه الاستصحاب؛ لتولد أمر ظاهري بالصلاة من استصحاب طهارة الثوب، ولما كان التعبد الاستصحابي علة لإنشاء هذا الأمر صح التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعني: الاستصحاب؛ وإلا فالعلة حقيقة لعدم وجوب الإعادة هي قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية، وهي مطوية، فهناك قياس كبراه تلك القاعدة بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، وكل أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، فينتج:

أن الاستصحاب يقتضي الإجزاء».

وعليه: فتعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلا بما هو سبب العلة ومدلول لها كما لا يخفى.

للإجزاء (1)، بتقريب: أن (2) الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف (3) وعدم (4) حرمة شرعا، وإلا (5) للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر (6) له مع اقتضائه شرعا (7) أو عقلا (8)، فتأمل (9).

=====

(1) بأن تكون العلة لعدم وجوب الإعادة مجموع الصغرى - وهي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - والكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(2) يعني: أن القول بوجوب الإعادة يستلزم أن يكون إما لأجل انتفاء الصغرى وهي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف، وإما لأجل انتفاء الكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للإجزاء، والمفروض: اقتضاؤه له.

(3) إذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين، ولذا وجب غسل الثوب.

(4) عطف على «نقض» أي: موجبة لعدم النقض شرعا.

(5) يعني: وإن لم تكن الإعادة لنقض اليقين بالشك؛ بل كان نقض اليقين بالشك حراما، ومع ذلك كانت الإعادة واجبة للزوم أن تكون الإعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وهو خلاف الفرض من اقتضائه له.

وبالجملة: فغرضه أن وجوب الإعادة إما مستند إلى جواز نقض اليقين بالشك، وإما إلى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(6) أي: الظاهري للإجزاء، وضمير «له» راجع على الإجزاء.

(7) كما إذا فرض اشتغال المأتي به على مقدار من المصلحة الداعية إلى التشريع، مع كون الفائت بمقدار الإلزام وممكن التدارك، فإن الإجزاء حينئذ لا بد وأن يكون بحكم الشارع؛ فيكون الإجزاء شرعيا.

(8) كما إذا فرض اشتغال المأتي به على تمام مصلحة المأمور به، أو معظمها؛ ولكن لم يكن الفائت بمقدار الإلزام، أو كان بذلك المقدار ولكن لم يمكن استيفائه، فإن الإجزاء حينئذ يكون عقليا، لسقوط الأمر بارتفاع ملاكته الداعي إلى تشريعه.

وبالجملة: فاقضاء الأمر الظاهري للإجزاء إما شرعي وإما عقلي.

(9) وجه التأمل: ما أفاده في الهامش. وما في بعض الشروح من «أن المصنف ضرب على هذه الحاشية مؤخرا»، كأنه نشأ من خلط هذه بحاشية أخرى على قوله: «ثم أشكل»، حيث ضرب عليها في النسخة المصححة بقلمه بعد طبعتها الأولى.

ويمكن بيان وجه آخر للتأمل، وهو: أن مقتضى تعليل عدم الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بطلان صلاة من علم بالطهارة الخبيثة وصلى عالما بها، ثم انكشف



ولعل ذلك (1) مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري. هذا (2) غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

مع (3) أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالا في بعد الصلاة خلافه، وأن صلاته وقعت في النجس؛ إذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، بخلاف ما إذا كان الشرط الفعلي إحراز الطهارة، لصحة صلاة من علم بعدم النجاسة وصلى ثم انكشف الخلاف، لأنه أحرز الطهارة.

=====

وقيل في وجه التأمل: إن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى.

(1) أي: ولعل ما ذكرناه بقولنا: «اللهم إلا أن يقال...» الخ. هو مراد القائل «بدلالة الرواية...» الخ. وإلا فليس في موضع آخر منها دلالة على ذلك كما لا يخفى.

(2) أي: ما تقدم من كون المعتمد في حق الملتفت إحراز الطهارة من الخبث، ومن أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي بناء على توجيه المصنف له. «غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل».

(3) هذا هو الوجه الثاني الذي أفاد المصنف «قدس سره» في دفع إشكال عدم مناسبة التعليل للحكم المعلل. وحاصله: أنه لو سلم العجز عن تصحيح مطابقة التعليل مع السؤال في الرواية الشريفة، فلا يكاد يوجب ذلك قدحا في دلالتها على الاستصحاب، فإن إشكال عدم مطابقة التعليل مع السؤال هو إشكال لازم على كل حال، سواء كان مفاد الرواية هو قاعدة الاستصحاب بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بطهارة الثوب من قبل ظن الإصابة كما تقدم، أو قاعدة اليقين بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر في الثوب - «و لم ير شيئا» - الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة، وليس هذا الإشكال مختصا بما إذا كان مفاد الرواية قاعدة الاستصحاب و حجيتها كي يكون ذلك قدحا في دلالتها عليها.

فاللازم هو حمل الرواية على ظاهرها الذي هو الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالصحيحة الثانية على حجية الاستصحاب.

خاتمة فيما يستفاد من هذه الصحيحة الثانية: علم أنه يستفاد منها اعتبار قواعد:

منها: قاعدة اليقين إن كان المراد من اليقين بالطهارة في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين» هو اليقين الحاصل بها بالفحص بعد ظن الإصابة؛ إلا إن هذا الاستظهار وهذا المعنى يكون خلاف الظاهر منها، بل الظاهر منها هو اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة.

دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيدا.

=====

ومنها: لزوم الموافقة القطعية في العلم الإجمالي من حكمه «عليه السلام» بغسل تمام الناحية التي علم بوصول النجاسة إليها.

ومنها: عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية من قوله «عليه السلام»: «لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك».

ومنها: أن الطهارة الواقعية ليست شرطا للصلاة ولا النجاسة الواقعية مانعة عنها؛ بل للعلم بالطهارة والنجاسة دخل في الصحة والفساد، كما يستفاد ذلك من قوله «عليه السلام»: «و غسلته ثم بنيت على الصلاة».

ومنها: أن الشك الطارئ يعني: الاستصحاب، ويستدل بها عليه بفقرتين منها، وقد عرفت الاستدلال بهما على حجية الاستصحاب. فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - أن هذه الصحيحة تشتمل على ست فقرات، كل فقرة منها مسألة مستقلة. إلا أن الاستدلال على حجية الاستصحاب إنما هو بالفقرة الثالثة والسادسة فقط؛ إذ قد علل الإمام «عليه السلام» عدم وجوب إعادة الصلاة فيهما باندراج اليقين والشك تحت القضية الكلية الارتكازية، وهو مما يكشف عن إمضائه لها ورضائه بها، ولازم ذلك حجية الاستصحاب.

2 - الإشكال على الرواية: بأن الإمام «عليه السلام» علل عدم وجوب الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك، فأشكل الأمر بأنه ليس من نقض اليقين بالشك؛ بل هو نقض اليقين باليقين؛ لأن الإعادة مستندة إلى وجدان النجاسة بعد الصلاة.

والجواب عن هذا الإشكال: أن إحراز الطهارة - ولو بالاستصحاب - كاف في صحة الصلاة، فالاستصحاب كاف في الحكم بصحة الصلاة؛ إذ تكون الإعادة نقضا لليقين بالشك، وهو منهي عنه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيجري الاستصحاب، ولازم ذلك صحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة.

3 - «لا يقال: لا مجال حينئذ...» الخ. توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الطهارة حال الصلاة ليست حكما شرعيا ولا موضوعا ذا حكم، وأما عدم كونها حكما: فواضح؛ إذ ليست الطهارة واحدة من الأحكام الخمسة وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة.

وأما عدم كونها موضوعا: فلأن الموضوع هو شرط الواجب، وأن الشرط فيما نحن فيه هو إحراز الطهارة لا نفسها، فلا يجري الاستصحاب فيها لانتفاء ما يعتبر في جريانه.

4 - وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: أن الشرط وإن كان هو إحراز الطهارة؛ إلا إن نفس الطهارة ليست منعزلة عن الشرطية رأسا بل هي شرط واقعي اقتضائي، فتكون موضوعا ذا حكم فيجري فيها الاستصحاب.

ثانيهما: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلا في الشرط، وعليه: فإذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة تصير الطهارة قيذا للإحراز الذي هو الشرط، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب في الطهارة.

5 - «لا يقال: سلمنا ذلك»، هذا هو الإشكال الثاني على شرطية إحراز الطهارة وحاصله: أنه سلمنا أن الشرط في الصلاة هو إحراز الطهارة لا نفسها؛ ولكن مقتضى ذلك هو: تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: لا تجب الإعادة «لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة»؛ لا أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر في الطهارة الواقعية، حيث يكون وجه صحة الصلاة نفس الطهارة لا إحرازها.

6 - و حاصل الجواب عن هذا الإشكال: أن ما ذكره المستشكل من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهارة؛ وإن كان صحيحا، لكنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف لا بلحاظ حال الصلاة، والتعليل في المقام إنما هو بلحاظ حال افتتاح الصلاة، فيكون في محله؛ لأن الإمام «عليه السلام» يكون في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ حال الافتتاح فيقول: «إنك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك»، فيصح التعليل ولازمه جريان الاستصحاب.

و توهم: أن التعليل لعدم الإعادة إنما هو بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء مدفوع؛ بأن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر

ومنها (1): صحيفة ثلاثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الصحيحة؛ لظهورها في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك، لا قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء فمسألة الإجزاء أجنبية عن المقام.

=====

7- رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية دلالة الرواية على حجية الاستصحاب.

(1) أي: ومن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب: صحيفة ثلاثة لزرارة، ولا إشكال في سندها فإنها صحيحة.

وأما تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، ثم بيان ما يرد عليها فيتوقف على ذكرها تماما.

فقول: روى زرارة عن أحدهما «عليهما السلام» قال: (قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين.

قال: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، يتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (1).

ومحل الاستشهاد هو: قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» فإنه «عليه السلام» قد حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض اليقين بالشك. ومنهما اليقين والشك في المورد أي: اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك في إتيانها وهو المطلوب.

وأما تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب: فهو مبني على أمور:

1- أن يكون المراد باليقين في قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثلاثة أو رابعة.

2- أن يكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة الكبرى الكلية، وكانت صغرها مطوية في الكلام، فكأنه قال: إنه كان على يقين بعدم إتيان الركعة الرابعة، «ولا ينقض اليقين بالشك».

3- أن يكون المراد بالركعة المضافة إلى الركعات السابقة: هي الركعة الموصولة؛ لا

1- الكافي 3:351، تهذيب الأحكام 2:740/186، الاستبصار 1:416/373، الوسائل 8:10471/219.

الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك؛ ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

و الاستدلال بها (1) على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الركعة المفصولة عنها إذ على الثاني لا تنطبق الرواية على الاستصحاب، وذلك لأن المراد من قوله «عليه السلام»: «لا ينقض اليقين بالشك» - حينئذ - هو قاعدة البناء على اليقين بفراغ الذمة، أي: يجب على المكلف إذا يعمل أن يحصل على اليقين بالفراغ، و اليقين بفراغ الذمة في الشك في عدد الركعات إنما يحصل بالبناء على الأكثر، ثم الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة، كما هو المستفاد من أخبار أخر كقوله «عليه السلام»: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء؟» (1).

=====

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب.

و بقي شيء واحد و هو: تفسير قوله «عليه السلام»: «و لا يدخل الشك في اليقين».

و الظاهر: أن إدخال الشك في اليقين هو عبارة أخرى عن نقض اليقين بالشك و الاعتناء بالشك، فإذا نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة بالشك فيها و اعتنى بالشك، و لم يأت بالركعة المشكوكة فقد أدخل الشك في اليقين، و خلط أحدهما بالآخر، كما أن الظاهر أن نقض الشك باليقين هو عبارة أخرى عن عدم الاعتناء بالشك، فإذا لم ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق و لم يعتن بالشك أبداً فقد نقض الشك باليقين، و تم على اليقين و بنى عليه و لم يعتد بالشك في حال من الحالات.

(1) هذا إشارة إلى تقريب دلالة الرواية على حجية الاستصحاب، و قد ذكرنا توضيح ذلك.

و توضيحه بعبارة أخرى: أن ظاهر السؤال هو إحراز المصلي للركعة الثالثة أي: علمه بإتيانها، وإنما الشك في وجود الرابعة. و ظاهر جوابه «عليه السلام» أنه يبني على عدم الإتيان بالركعة، فإن المصلي قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعة، حيث إنه قبل الشروع في الصلاة، و بعد افتتاحها لم يكن أتياً بشيء من الركعات، ثم قطع بانتقاض العدم في الركعات الثلاث، و شك في انتقاض عدم الإتيان بالركعة، فيستصحب عدمه. و لو لم يبين على يقينه السابق بعدم تحقق الركعة، و لم يأت بها فعلاً كان عدم إتيانه بها نقضاً لليقين بالشك.

ص: 183

الرابعة سابقا (1)، و الشك في إتيانها. وقد أشكل (2) بعدم إمكان إرادة ذلك على وعليه: فقوله «عليه السلام»: «و لا- ينقض اليقين بالشك». بمنزلة العلة للجواب، و هو قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى»، يعني: أن علة الحكم بوجوب إضافة ركعة إليها - في الشك بين الثلاث والأربع - هو التعبد الشرعي الاستصحابي؛ لأن عدم إضافة ركعة نقض لليقين بالشك. ثم أكد «عليه السلام» حجية كبرى الاستصحاب بقوله: «و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر».

=====

(1) قيد لعدم الإتيان، و ضمير «إتيانها» راجع على الركعة الرابعة، و ضمير «بها» إلى الرواية.

(2) المستشكل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال بعد ذكر الصحيحة الثالثة: «و فيه تأمل» (1).

و حاصل كلامه في توضيح الإشكال: أن يقال: إن المراد من قوله «عليه السلام»:

«قام فأضاف إليها أخرى»: إن كان هو القيام إلى ركعة أخرى موصولة، و كان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فالصحيحة تكون من باب الاستصحاب، و لكنها حينئذ مخالفة لمذهب الشيعة و موافقة لقول العامة، و مخالفة للفقرة الأولى منها الظاهرة في الإتيان بركتين منفصلتين، حيث إن ظاهرها بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني: صلاة الاحتياط، فيتعين أن يكون المراد من القيام فيها: القيام بعد التسليم إلى ركعة أخرى مفصلة، و يكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصلة بالبناء على الأكثر، و الإتيان بركعة مستقلة، فتكون الصحيحة الثالثة حينئذ أجنبية عن الاستصحاب؛ بل يكون المراد تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط، و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، فلا تكون الصحيحة الثالثة دليلا على حجية الاستصحاب.

إلا أن يقال - كما في الكفاية - بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة؛ بل كان أصل الإتيان باقتضائه، غاية الأمر: إتيانها مفصلة ينافي إطلاق حرمة النقض، و قد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، و أن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصلة.

و توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية. و المشار إليه في قوله: «ذلك» هو:

إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة المجدي لإثبات اعتبار الاستصحاب. هذا مما ليس مرادا

ص: 184

مذهب الخاصة، ضرورة: أن قضيته (1) إضافة ركعة أخرى موصولة، و المذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة. و على هذا (2): يكون المراد باليقين:

اليقين بالفراغ بما علمه الإمام «عليه السلام» من (3) الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان (4) بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

و يمكن ذبه (5): بأن الاحتياط كذلك لا يأتي عن إرادة اليقين بعدم الركعة «على مذهب الخاصة» من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثة المتيقنة، و الإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة لا موصولة.

=====

«ضرورة»: تعليل لقوله: «عدم إمكان».

(1) يعني: أن مقتضى اليقين بعدم الإتيان بالرابعة و الشك فيه - الذي هو الاستصحاب - الإتيان بركعة موصولة، مع أن المذهب قد استقر على خلافه و الإتيان بها مفصولة. و عليه: فالواو و في «و المذهب» للحال.

(2) أي: و بناء على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاة الاحتياط مستقلة، فلا محيص عن إرادة اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذي علمه الإمام «عليه السلام» - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت؛ لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة؛ إذ مع حمل الرواية على الاستصحاب الموافق لرأي المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجية الاستصحاب - عندنا عن الاعتبار؛ لعدم العبرة بالحكم الصادر تقيية. و على كل: فهذه الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

(3) بيان ل «ما» الموصول، و مبيّن لليقين بالفراغ.

(4) عطف على «الأكثر»، يعني: و على الإتيان بالمشكوك، و الأولى إلحاق «فيه» بالمشكوك بأن يقال: «بالمشكوك فيه».

(5) و حاصل الكلام في دفع الإشكال: أن يقال: بأن الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان بركعة أخرى مفصولة مما لا ينافي إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، بمعنى: أن أصل الإتيان بالرابعة يكون بمقتضى الاستصحاب، و الإتيان بها مفصولة يكون بأخبار أخر دالة على الإتيان بها كذلك، مثل: ما رواه في الوسائل في باب وجوب البناء على الأكثر، عن عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال له: يا عمار «أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتم ما ظننت أنك نقصت» (1). و ما رواه في الباب أيضا عن عمار بن موسى الساباطي قال: (و سألت أبا

ص: 185



المشكوك؛ بل (1) كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر: إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض (2)، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن عبد الله «عليه السلام» عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت بلى. قال: «إذا سهوت فابن على الأ-كثر، فإذا فرغت و سلمت فقم وصل ما ظننت أنك نقصت...» (1) الحديث ونحوهما، فتكون هذه الأخبار كلها مقيدة لإطلاق قوله «عليه السلام» في الصحيحة:

=====

«و لا ينقض اليقين بالشك» المقتضي للإتيان بالرابعة مطلقاً، سواء كانت موصولة أو مفصولة.

وبهذه الأخبار يرفع اليد أيضاً عن ظهور قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى» في الإتيان بها موصولة.

فالمتحصل: أنه لا ينبغي الإشكال في كون الصحيحة من باب الاستصحاب، وإن المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة كما احتمله الشيخ (2) فإنه بعيد جداً.

قوله: «بأن الاحتياط كذلك» أي: بإتمام الصلاة وإتيان ركعة مفصولة.

(1) إضراب على قوله «لا يابى» و حاصله: أن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة لا ينافي ولا يمنع عن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب، حتى نلتجئ إلى حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر؛ لا اليقين بعدم الركعة المشكوكة؛ بل يمكن أن يقال: إن وجوب أصل الإتيان بالركعة المشكوكة إنما هو لأجل استصحاب الإتيان بها، غاية الأمر: أن الدليل على الخاص دل على إتيانها مفصولة، وهو لا ينافي أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب.

وبالجملة: فلا تنافي بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب المقتضي إطلاقه لزوم فعل الركعة المشكوكة موصولة، وبين ما دل على وجوب فعلها مفصولة؛ إذ التنافي بينهما إنما هو بالإطلاق والتقييد.

(2) إذ ظاهر إطلاق «لا ينقض» إتيانها موصولة. و ضميراً «بها، إتيانها» راجعان على الركعة، و ضمير «باقتضائه» راجع على «اليقين بعدم الركعة».

ص: 186

1- تهذيب الأحكام 2: 1448/349، الوسائل 8: 10453/213.

2- فرائد الأصول 3: 63.

المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم (1).

وربما أشكل أيضا (2): بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار

=====

(1) لعله إشارة إلى أن أصل الإتيان بالرابعة لو كان بمقتضى الاستصحاب أي:

استصحاب عدم الإتيان بها لوجب الإتيان بها حينئذ موصولة، كما إذا قطع بعدم الإتيان بها لا الإتيان بها مفصولة.

(2) أي: كالأشكال المتقدم المانع عن أصل دلالة الرواية على الاستصحاب. هذا هو الإشكال الثاني على الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب، وهذا يفترق عن الإشكال الأول.

و الفرق بينهما: أن الإشكال الأول كان موهنا لأصل الدلالة، وهذا الإشكال ناظر إلى منع عموم حجية الاستصحاب؛ لأن الصحيحة تكون أخص من المدعى أعني اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد، فإن هذه الصحيحة واردة في المورد الخاص أي: الصلاة فتدل على حجية الاستصحاب في باب الصلاة، وفي الشك في عدد الركعات، ضرورة: ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل بقرينة العطف على «قام فأضاف»، و مرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك، فلا يكون دليلا على اعتبار الاستصحاب على نحو الكلية إلغاء خصوصية المورد ليس في الوضوح، مثل الصحيحتين الأولتين، حيث إن التعليل فيهما يكون بأمر ارتكازي، فيستفاد منهما كبرى كلية، بخلاف هذه الصحيحة، حيث ليس فيها تعليل حتى يقال: إن التعليل يكون بأمر ارتكازي فيستفاد منها كبرى كلية.

### و قد أجاب عن هذا الإشكال بأمرين:

أحدهما: أن تطبيق قضية «لا ينقض اليقين بالشك» على غير مورد كما في الصحيحتين المتقدمتين، مما يؤيد إلغاء خصوصية المورد في الصحيحة الثالثة؛ لأن التعبير بعنوان «لا ينقض اليقين بالشك» المذكور في غيرها يجعلها ظاهرة في القضية الكلية.

ثانيهما: أن الظاهر من نفس القضية أن ملاك حرمة النقص إنما هو ما في نفس اليقين، والشك لا لما في المورد من الخصوصية كي يختص الحكم به دون غيره.

«في خصوص المورد» وهو الشك بين الثلاث والأربع، وضمير «عليه» يرجع إلى الاستصحاب. «لا العامة» عطف على الخاصة أي: لا تكون الصحيحة من الأخبار العامة كما كانت الصحيحتان المتقدمتان من الأخبار العامة.

الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد (1)، ضرورة (2): ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل (3)، و مرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك، وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح (4)، وإن كان (5) يؤيده تطبيق قضية «لا ينقض

=====

(1) يعني: لا لمورد واحد؛ بل لكل مورد كما هو المدعى.

(2) تعليل لكون هذه الصحيحة من الأخبار الخاصة، و منشأ الظهور: ما عرفته من قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى»، وهكذا سائر الفقرات.

(3) بقرينة العطف، و لو كانت الأفعال من «لا ينقض، و لا يدخل، و لا يخلط» مبنية للمفعول كانت ظاهرة في حجية الاستصحاب في جميع الموارد؛ لأن شأن اليقين أن لا ينقض بالشك، وهذا بخلاف البناء للفاعل؛ لظهوره في حكم اليقين بعدم الرابعة لا غيره، مضافا إلى أنه «عليه السلام» في مقام تعليم السائل وظيفة الشك بين الركعات، فلا دلالة لها على حكم اليقين و الشك في موارد أخرى.

(4) لتوقفه على قرينة قطعية، حيث إنه لا سبيل إلى إحراز الملاك من الخارج إلا بقرينة قطعية، و هي مفقودة.

(5) كلمة «إن» وصلية، و ضمير «يؤيده» راجع على إلغاء الخصوصية، و هذا جواب الإشكال المتقدم، و هو يرجع إلى وجهين:

أولهما: الذي مرجعه إلى تنقيح المناط من الخارج، و حاصله: أن تطبيق «لا- ينقض اليقين» في غير هذه الصحيحة على موارد - كالصحيحين المتقدمين اللتين طَبَّقَ الإمام «عليه السلام» «لا- تنقض اليقين» في أولاهما على الطهارة الحديثة، و في ثانيتهما على الطهارة الخشبية، و كذا في غيرهما كبعض الأخبار الآتية - يؤيد إرادة العموم هنا و عدم الاختصاص بالمورد أعني: الصلاة.

ثانيهما: الذي مرجعه إلى تنقيح المناط اللفظي؛ بحيث يوجب اندراج الخبر في الأخبار العامة، و محصله: أنه يمكن دعوى ظهور نفس «لا تنقض» في العموم عرفا؛ لا أنه ظاهر في اختصاصه بباب الصلاة حتى يحتاج استفادة العموم منه إلى إلغاء خصوصية المورد.

و توضيح ظهوره في العموم: أن المناسب لاستناد النقض إلى اليقين هو: كون اليقين أمرا مبرما و شيئا مستحكما، و هذه المناسبة تقتضي عدم دخل مورد اليقين و الشك - أي:

المتيقن و المشكوك - في الحكم بعدم نقض اليقين بالشك.

اليقين» و ما يقاربها (1) على غير مورد (2)؛ بل دعوى (3)؛ أن الظاهر من نفس القضية (4) هو أن مناط حرمة النقص إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك (5) لا لما في المورد من الخصوصية، وأن (6) مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة.

=====

فالمستفاد من الرواية حينئذ: أن المصلي الشاك في إتيان الركعة الرابعة لا ينقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمي - بالشك لكونه موهونا، لا لخصوصية تعلق اليقين بعدم الركعة الرابعة. وعلى هذا فيكون «و لا ينقض اليقين» في هذه الصحيحة ظاهرا - لأجل مناسبة الحكم و الموضوع - في عدم نقض اليقين من حيث هو بالشك، وأن المناط هو اليقين والشك، فيستفاد منه: حجية الاستصحاب مطلقا من دون خصوصية المورد، وهذه الاستفادة تنشأ من نفس ألفاظ الرواية لا من القرينة الخارجية، هذا مضافا إلى اقتضاء نفس التعليل كون المعلل به حكما كليا كي يصلح تعليل الأمر التعبدي به، وعليه فلا خصوصية لليقين بالركعات الثلاث.

وجه التعبير بالتأييد - في قوله: «يؤيده» - دون الدلالة هو: أن ورود جملة «لا تنقض» بنحو العموم أو في موارد خاصة كباب الطهارة وصوم شهر رمضان ونحوهما لا يقتضي إلغاء خصوصية المورد في هذه الرواية، لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع احتفائه بقرينة المورد. فالعمدة في إثبات العموم هو الوجه الثاني أعني: تنقيح المناط.

(1) أي: ما يقارب قضية «لا تنقض» في المضمون كقوله «عليه السلام» في الروايات الآتية: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، أو «بأن اليقين لا يدفع بالشك»، أو «اليقين لا يدخل فيه الشك».

(2) أي: على غير مورد واحد، بل بعضها في الطهارة وبعضها مطلقة.

(3) مبتدأ «غير بعيدة» خبره، وهذا هو الوجه الثاني المتقدم بيانه بقولنا: «ثانيهما...».

(4) أي: مع الغض عما يتحد معها لفظا أو يقاربها معنى الرواية في سائر الأخبار.

(5) يعني: ما في اليقين من الإبرام والاستحكام، وما في الشك من الوهن، فلا ينبغي نقض الأمر المبرم بما ليس فيه إبرام، و من المعلوم: عدم دخل مورد اليقين فيه أصلا.

(6) عطف على «أن مناط» يعني: أن الظاهر من نفس الجملة أن مثل اليقين مما فيه إبرام وإتقان لا ينقض بالشك.

وعلى هذا: فهذه الصحيحة تدل على الاستصحاب بصورة عامة، و تركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

يتلخص البحث في أمور:

1 - أما تقريب الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب فهو مبني على أمور:

1 - أن يكون المراد باليقين في «لا ينقض اليقين بالشك» هو: اليقين بعدم الإتيان بالرابعة.

2 - أن يكون قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة الكبرى الكلية، و كانت صغرها مطوية في الكلام، و التقدير: «أنه كان على اليقين بعدم إتيان الرابعة و لا ينقض اليقين بالشك».

3 - أن يكون المراد بالركعة المضافة هي الركعة الموصولة لا المفصولة.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن محل الاستشهاد هو قوله «عليه السلام»: «و لا ينقض اليقين بالشك»، فإنه «عليه السلام» قد حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض اليقين بالشك، و من اليقين و الشك هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك في إتيانها، و هو المطلوب في المقام.

2 - إشكال الشيخ على الاستدلال بهذه الرواية:

و حاصل الإشكال: أن المراد بقوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى» إن كان هو القيام إلى ركعة أخرى موصولة، و كان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الإتيان بالرابعة: فالصحيحة و إن كانت من باب الاستصحاب؛ إلا إنها حينئذ مخالفة لمذهب الشيعة و موافقة لقول العامة، و مخالفة للفقرة الأولى منها الظاهرة في الإتيان بركعتين منفصلتين أعني: صلاة الاحتياط، فيتعين أن يكون المراد من القيام فيها هو: القيام بعد التسليم إلى ركعة أخرى مفصولة. و يكون المراد باليقين فيها: اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة.

فالصحيحة أجنبية عن الاستصحاب أصلاً.

3 - و الجواب عن هذا الإشكال: أن الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان بركعة أخرى مفصولة لا ينافي اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، بمعنى: أن أصل الإتيان بالرابعة كان بمقتضى الاستصحاب، و الإتيان بها مفصولة كان بأخبار آخر دالة على الإتيان بها مفصولة.

و منها (1): قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين» أو «فإن اليقين لا يدفع بالشك».

=====

فالمتحصل: أنه لا ينبغي الإشكال في كون الصحيحة دليلاً على الاستصحاب، وأن المراد باليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة، كما احتمله الشيخ فإنه بعيد جداً.

4 - الإشكال بأن الرواية على تقدير تسليم دلالتها على حجية الاستصحاب لا تعم جميع الموارد؛ بل خاصة بباب الصلاة، فتكون من الأخبار الخاصة لا العامة.

و الفرق بين هذا الإشكال و الإشكال الأول هو: أن الإشكال الأول موهن لأصل الدلالة، و هذا الإشكال ناظر إلى منع عموم حجية الاستصحاب، فإن هذه الصحيحة واردة في المورد الخاص أعني: باب الصلاة، فتدل على حجية الاستصحاب في باب الصلاة.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

إن دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب في جميع الموارد غير بعيدة.

(1) أي: و من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين» (1)، أو «فإن اليقين لا يدفع بالشك»، فإن قوله: «فإن اليقين لا يدفع بالشك» إشارة إلى الرواية الأخرى، و تمام الرواية الثانية: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك» (2).

و هذه روايتان قد جمع بينهما المصنف بلفظ واحد.

و كيف كان؛ فالبحث في هذه الرواية يقع في جهتين: الأولى: في السند، و الثانية:

في الدلالة.

و أما الجهة الأولى: فإنه ليس في سند هذه الرواية من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، فإنه لا توثيق له؛ بل ضعفه ابن الغضائري (3) و العلامة (4)، و لذا عدت الرواية من الضعاف، كما في تقرير سيدنا الأستاذ الإمام الخوئي «قدس سره»؛ «مصباح الأصول

ص: 191

1- الخصال: 619، ضمن حديث الأربعمئة، الوسائل 1: 636/246.

2- الإرشاد 1: 302، بحار الأنوار 2: 2/272.

3- رجال ابن الغضائري: 112/86.

4- خلاصة الأقوال: 6/389.

قسم الاستصحاب ص 75). مع أنه حكم بوثاقة الرجل في كتاب رجاله لوقوعه في إسناد كامل الزيارات (1).

وعلى هذا ينبغي عد هذه الرواية معتبرة لا ضعيفة.

وأما الجهة الثانية - وهي دلالة الرواية - فيقال في تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين:

إن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» في الرواية الأولى، وقوله «عليه السلام»: «فإن اليقين لا يدفع بالشك» في الرواية الثانية يدل على حجية الاستصحاب؛ إذ المستفاد منهما هي قاعدة كلية عامة؛ بل العموم فيهما أولى وأوضح من العموم في الصحاح المتقدمة، وذلك لعدم تطرق كون «اللام» للعهد هاهنا؛ إذ لم يذكر لليقين والشك متعلق حتى يكون «اللام» إشارة إلى ذلك، فدلالة هاتين الروايتين على حجية الاستصحاب إذا أوضح من دلالة الصحاح المتقدمة.

ومع ذلك رجح المصنف ابتداء قاعدة اليقين من الرواية، حيث قال: «لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب».

فالمصنف وافق الشيخ في دعوى ظهورها البدوي في قاعدة اليقين، وفي ختام البحث استفاد كل منهما حجية الاستصحاب.

وتوضيح ظهور الرواية في قاعدة اليقين يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب، والفرق بينهما يحتاج إلى مقدمة وهي: أن الشك واليقين مما لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد على متعلق واحد؛ وذلك لتنافيهما مفهوماً، فوجودهما معاً لا يمكن إلا بالاختلاف والتعدد من جهة متعلقيهما أو من جهة زمان الوصفين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المعتبر في الاستصحاب هو الاختلاف والتعدد في متعلق الشك واليقين وإن اتحد زمان الوصفين، بينما في قاعدة اليقين هو الاختلاف والتعدد في زمان الوصفين مع وحدة المتعلق كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم شك يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، فالشك - حينئذ - يسري إلى متعلق اليقين. هذا تمام الكلام في الفرق بين القاعدتين.

وأما بيان ظهور الرواية في قاعدة اليقين: فلأن صريحها هو اختلاف زمان الوصفين وظاهرها وحدة متعلقيهما، وقد عرفت: أن اختلاف الوصفين زماناً مع وحدتهما متعلقاً هو المعتبر والمناط في قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

ص: 192

و هو (1) وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما وبعبارة أخرى: أن لفظ «كان» - في قوله «عليه السلام»: «من كان على يقين» في كلتا الروايتين - ظاهر في انعدام اليقين حين الشك، وهذا هو المنطوق في قاعدة اليقين، وذلك لأن اليقين في قاعدة الاستصحاب لا يندم زمان الشك ولا ينافيه، لاختلافهما في المتعلق كما مرّ.

=====

فالمتحصل من الجميع هو: أن المراد من الروايتين هي قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لأنهما تدلان على اختلاف زمان الوصفين. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) أي: وقوله «عليه السلام»: «وإن كان يحتمل...» الخ شروع في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب.

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن الروايتين يحتمل فيهما كل من قاعدة اليقين والاستصحاب.

أما الأول: فلأن قوله «عليه السلام»: «فأصابه شك» أو «فشك» ظاهر في اختلاف زمان حصول وصفي اليقين والشك، حيث إن الفاء العاطفة ظاهرة في التعقيب، ومن المعلوم: أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقيهما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه؛ بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعني: المتيقن والمشكوك، دون زمان الوصفين؛ لإمكان اتحاد زمانهما فيه، بل إمكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين أيضاً - كما إذا فرض أنه حصل يوم السبت الشك في عدالة زيد، وفي يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة - كما هو واضح. هذا بخلاف قاعدة اليقين، فإن الشك يكون سارياً إلى اليقين ومزيلاً له وموجباً لتبدله بالشك، ولازمه اتحاد زمني المتيقن والمشكوك، واختلاف زمان حصول الوصفين؛ لامتناع وحدة أزمنة الوصفين ومتعلقيهما، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة واقتدى به، وفي يوم السبت شك في عدالته، وسرى هذا الشك إلى ذلك اليقين، حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكاً بعد أن كانت معلومة، ومقتضى البناء على اليقين وعدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقن، بمعنى: عدم قضاء الصلاة في المثال.

والحاصل: أن الشك في القاعدة يتعلق بالحدوث، ولأجله سمي بالشك الساري؛ لسرايته إلى حدوث اليقين، بخلاف الاستصحاب، فإن الشك طارئ متعلق بالبقاء، ولا يهدم اليقين بالحدوث لعدم سرايته إليه. هذا تمام الكلام في الأول أي: في احتمال قاعدة اليقين من الروايتين.



و أما الثاني - أعني: احتمال الاستصحاب منهما - فلوجهين:

أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، ولعل الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، مع عدم اعتباره فيه هو: اتحاد الوصفين مع متعلقيهما من المتيقن و المشكوك اللذين هما مختلفان زمانا في الاستصحاب، فإن اليقين لمرآيته للمتيقن و فئانه فيه فناء الحاكي في المحكي يتحد مع متعلقه، فيسري اختلاف زماني الموصوفين إلى الوصفين، بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، فيكون إسناد التأخر إلى الشك مجازا و بالعرض بملاحظة تأخر المشكوك عن المتيقن كما إذا قال: «كنت على يقين من عدالة زيد فشككت الآن فيها»، فإنه ظاهر في إرادة اليقين بها قبل هذا اليوم، و قد شك في عدالته اليوم.

ثانيهما: أن الذيل قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر، حيث إن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب فهذا الذيل الذي هو كالنص في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر.

فالنتيجة: أنه ينبغي عد هذه الرواية من الأخبار الدالة على الاستصحاب؛ إلا أن يناقش في سندها بقاسم بن يحيى.

قوله: «لظهوره» تعليل لكون المنسبق إلى الذهن - بدوا - من الرواية قاعدة اليقين أي:

لظهور قوله «عليه السلام»: «من كان على يقين فشك...»، حيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، و ظاهرها اتحاد زمان متعلقيهما تعين حملها على قاعدة اليقين؛ إذ لا يقين في زمان حدوث الشك، و لا شك في حال حدوث اليقين، و هذا شأن قاعدة اليقين.

إلا إن الصحيح ما أفاده في آخر كلامه من دلالة الرواية على الاستصحاب لورود مثل هذه التعبير في صحاح زرارة، مما لا يراد منه إلا الاستصحاب دون القاعدة. و على هذا: فلا ينطبق المضمون إلا على الاستصحاب، و ذلك لظهور الكلام في وجوب المضني على اليقين الموجود فعلا، فإن قوله «عليه السلام»: «فليمض على يقينه» ظاهر في بقاء وصف اليقين السابق على فعليته في ظرف الشك الذي هو زمان وجوب المضني عليه أي: لزوم ترتيب الآثار و الجري العملي على طبق اليقين السابق، و هذا غير متصور في

يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب، ضرورة (1): إمكان اتحاد زمانهما، إلا (2) إن المتداول في التعبير عن مورده هو: مثل هذه العبارة، و لعله (3) بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرايته (4) إلى الوصفين، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد فافهم (5).

=====

القاعدة؛ لتبدل اليقين بالشك فيها.

و مما ذكرنا - من الفرق بينهما - ظهر: عدم إرادة الجامع بين القاعدة و الاستصحاب من الرواية؛ إذ المطلوب في القاعدة هو البناء على صحة الأعمال الصادرة حال اليقين، و عدم وجوب تداركها في حال الشك، لا ترتيب الآثار في ظرف الشك و تنزيل شكه منزلة اليقين كما هو المطلوب في الاستصحاب، و حيث لا يصلح الجزاء لإرادة الجامع فلا محالة لا يراد من الشرط إلا الاستصحاب.

و المشار إليه في «ذلك» هو: اختلاف زمان الوصفين.

(1) تعليل لقوله: «و إنما يكون ذلك في القاعدة...»، حيث إنه يمكن حصول العلم بعدالة زيد و الشك فيها في آن واحد مع اختلاف زمان المتعلقين و هما كون العدالة في يوم الجمعة و مشكوكة في يوم السبت مثلا، فالعلم و الشك يحصلان في زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما في الاستصحاب.

(2) استدراك على قوله: «و إن كان يحتمل».

و غرضه: استظهار الاستصحاب من الرواية و ذلك لوجهين تقدم بيانهما. و ضمير «مورده» راجع على الاستصحاب.

(3) أي: و لعل التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعدة اليقين - إنما هو «بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين...»، و هذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدم بقولنا «أحدهما...».

(4) أي: سراية اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، و هذه السراية لأجل الربط الوثيق بين اليقين و المتيقن ربط الكاشف بالمنكشف و الحاكي بالمحكى.

(5) لعله إشارة على ضعف قوله: «و لعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين...»، الخ، فإن السرفي تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة:

«من كان على يقين فشك أو فأصابه شك» ليس هو اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين؛ بل السر هو اتحاد متعلقى اليقين و الشك في الاستصحاب عرفا كما في قاعدة اليقين عينا. غايته: أنه في الاستصحاب متحد عرفا و في قاعدة اليقين متحد دقة

هذا مع (1) وضوح: أن قوله: «فإن الشك لا ينقض...» الخ. هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (2).

=====

وعرفا، فإذا اتحد متعلق اليقين والشك في الاستصحاب عرفا كما في قاعدة اليقين فقها يختلف زمان اليقين والشك فيه، كما يختلف فيها، فيكون اليقين سابقا والشك لاحقا، ويحسن التعبير في كليهما جميعا بمثل «من كان على يقين فشك أو فأصابه شك».

أو لعله إشارة إلى أن هذا التعليل لا يخرج الفاء عن ظاهرها الذي هو ترتب الزمان بين اليقين والشك؛ الذي هو معيار قاعدة اليقين.

(1) هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الرواية، وقد تقدم بقولنا:

«ثانيهما...».

(2) وهذا قرينة على إرادة الاستصحاب من العبارة؛ لا إرادة القاعدة. هذا تمام الكلام في هذه الرواية التي اشتهرت برواية الخصال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - هناك روايتان جمعتهما المصنف بلفظ واحد.

وتقريب الاستدلال بهما على حجية الاستصحاب: أن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» في إحداهما، وقوله «عليه السلام»: «فإن اليقين لا يدفع بالشك» في الأخرى يدل على حجية الاستصحاب؛ إذ المستفاد منهما هي: قاعدة كلية عامة، فدلالة هاتين الروايتين على حجية الاستصحاب أوضح من دلالة الصحاح المتقدمة. ومع ذلك رجح المصنف ابتداء قاعدة اليقين، حيث قال بظهور الرواية في قاعدة اليقين.

نعم؛ رجح في ختام البحث حجية الاستصحاب منهما.

2 - وأما توضيح ظهور الرواية في قاعدة اليقين فيتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين القاعدة والاستصحاب.

وحاصل الفرق: أن المناط والمعتبر في الاستصحاب هو الاختلاف والتعدد في متعلق الشك واليقين وإن اتحد زمان الوصفين، بينما في قاعدة اليقين هو الاختلاف والتعدد في زمان الوصفين مع وحدة المتعلق.

وبعد هذه المقدمة وبيان الفرق بينهما، فنقول في ظهور الرواية في القاعدة: إن صريح الرواية هو اختلاف زمان الوصفين وظاهرها وحدة متعلقيهما، وقد عرفت: أن اختلاف الوصفين زمانا مع وحدتهما متعلقا هو المعتبر والمناط في قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

و منها (1): خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني، قال: (كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا فالمتحصل: أن المراد من الرويتين هي قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لأنهما تدلان على اختلاف زمان الوصفين. هذا تمام الكلام في احتمال قاعدة اليقين من الرويتين.

=====

3- و أما احتمال الاستصحاب من الرويتين فلوجهين:

أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اتحاد زمان الوصفين، و هو مناط الاستصحاب. و ثانيهما: أن الذي قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر. حيث إن قوله «عليه السلام»: «إن الشك لا ينقض اليقين» هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب. فهذا الذيل الذي هو كالتصريح في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على إرادة الاستصحاب.

4- رأي المصنف «قدس سره»:

هو ترجيح احتمال الاستصحاب على القاعدة. فتكون الروايتان من أدلة الاستصحاب.

(1) أي: من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب: خبر الصفار.

و البحث في هذه المكاتبة يقع في جهتين:

الأولى: السند.

الثانية: الدلالة.

و أما الجهة الأولى فمحصلها: أن الظاهر عدم صحة السند لأجل علي بن محمد القاساني (1)؛ إذ لا توثيق له حتى بنحو العموم؛ بل حكى تضعيف الشيخ إياه (2).

و أما الجهة الثانية - وهي دلالة المكاتبة - فتوضيحا يتوقف على مقدمة: وهي إن في يوم الشك احتمالين:

أحدهما: يشك في إنه هل هذا اليوم من شعبان أو من رمضان؟

ثانيهما: يشك في إنه هل هو آخر رمضان أو أول شوال؟

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب: إن المراد

- 1- هو علي بن محمد بن شيرة القاساني - القاشاني -، قال عنه النجاشي: «كان فقيها، مكثرا من الحديث، فاضلا، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكورة، وليس في كتبه ما يدل على ذلك». رجال النجاشي: 669/255.
- 2- رجال الطوسي: 5712/388.

بقوله «عليه السلام»: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان إن كان يوم الشك في أول رمضان، فإن اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينقض بالشك في دخول رمضان؛ بل ينقض بالعلم بدخوله.

فالمستفاد منه: الحكم ببقاء شعبان عند الشك في دخول الشهر المبارك، أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشك في آخره، فإنه يبني على بقاءه حتى يحصل العلم بدخول شوال.

وعلى كلا التقديرين: تدل المكاتبة على اعتبار الاستصحاب، فلا يجوز الصوم بنية شهر رمضان إلا بالعلم بدخول الشهر، ويحرم الإفطار إلا بالعلم بدخول شوال؛ لأن الإمام «عليه السلام» حدّد وجوب الصوم برؤية هلال رمضان ووجوب الإفطار برؤية هلال شوال بعد قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك»، فإنه كبرى. وقوله «عليه السلام»:

«صم للرؤية و أفطر للرؤية» صغرى، و الإمام فرّع الصغرى على الكبرى، فهذا التفريع و التحديد لا يستقيم؛ إلا أن يراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك»: أن اليقين السابق لا- ينقض بالشك اللاحق، و لا يكون اليقين السابق مدخولا به، فيكون معنى الرواية: لا تصم فيما شككت في أنه أول رمضان، استصحابا لليقين بعدم وجوبه، و لا تفطر فيما إذا شككت في أنه آخر رمضان استصحابا لوجوب الصوم.

ثم لا يخفى: أن الاستدلال بهذه المكاتبة يكون مبنيا على أن يكون المراد من اليقين:

هو اليقين بشهر شعبان، و عدم دخول شهر رمضان، فتكون المكاتبة حينئذ دليلا على الاستصحاب.

و أما إذا كان المراد من اليقين أنه يعتبر في صحة الصوم بعنوان شهر رمضان القطع بكونه شهر رمضان، فلا ربط لها بالمقام، و مع هذا الاحتمال الثاني تكون المكاتبة مجملة لا ظهور لها في واحد من الاحتمالين، فقول الشيخ في الرسائل - حيث قال: «الإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب». «دروس في الرسائل، ج 4، ص 390» - غير وجيه؛ بل يؤكد الاحتمال الثاني بعض الآيات، و مجموعة من الأخبار.

و أما الآية: فقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (1). و أما الأخبار التي تشرف الفقيه على القطع بلزوم إحراز رمضان فهي كثيرة، و لكن نكتفي بذكر جملة منها:

ص: 198

الأولى: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرأي و لا بالتظني و لكن بالرؤية»(1).

الثانية: رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا «عليه السلام» في حديث قال: «صوموا للرؤية، و افطروا للرؤية»(2).

الثالثة: رواية سماعة أو رفاعة عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن»(3).

الرابعة: رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال: «في كتاب علي «عليه السلام»: صم لرؤيته و أفطر لرؤيته، و إياك و الشك و الظن، فإن خفي عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين»(4).

و هكذا سائر روايات الباب، و لا بعد في دعوى تواتر جملة «صم للرؤية و أفطر للرؤية»، فقد تكررت في أكثر أخبار الباب البالغة ثمانية و عشرين خبرا. و نظرا إلى وجود جملة «صم للرؤية و أفطر للرؤية» في كثير من أخبار الباب لا ينعقد لقضية «اليقين لا يدخل فيه الشك». ظهور في الاستصحاب، فضلا عن أظهريتها فيه؛ لاحتفاف الكلام بقوله «عليه السلام»: «صم للرؤية و أفطر للرؤية»؛ لأن المفروض: اعتبار اليقين في فريضة صوم رمضان بدوا و ختاماً، و عدم إدخال اليوم المشكوك كونه من رمضان في المتيقن و هو الزمان المعلوم كونه شهر رمضان.

و بعبارة أخرى: أن مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان، فيكون الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول شهر رمضان، و كذلك الكلام في منتهاه.

و عليه: فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان، و لا مساس لها بالحكم الظاهري، و هو استصحاب شعبانية يوم الشك، أو استصحاب رمضانية يوم الشك في آخره.

ص: 199

1- تهذيب الأحكام 4: 433/156، الاستبصار 2: 203/63، الوسائل 10: 1334/252.

2- تهذيب الأحكام 4: 474/166، الوسائل 10: 13375/263.

3- تهذيب الأحكام 4: 432/156، الاستبصار 2: 202/63، الوسائل 10: 13344 / 253.

4- تهذيب الأحكام 4: 441/158، الاستبصار 2: 2208/64، الوسائل 10: 13349 / 255.

يدخل فيه الشك، صم للرؤية (1) و أفطر للرؤية»(1) حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، و يتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال (2): إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف (3) على القطع بأن المراد باليقين (4) هو: اليقين بدخول شهر رمضان (5)، وأنه (6) لا بد في وجوب الصوم و الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب (7)...

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) الظاهر: أن اللام في الموضوعين للتوقيت، بمعنى: «عند» فالصوم للرؤية ناظر إلى حكم يوم الشك في أول رمضان، و الإفطار للرؤية ناظر إلى حكم آخر الشهر أي: الشك في إنه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر. و ليس اللام بمعنى «إلى»؛ إذ ينعكس الأمر و يصير المعنى: «صم إلى الرؤية و أفطر إلى الرؤية»، فتكون الجملة الأولى ناظرة إلى حكم يوم الشك في آخر رمضان، و من المعلوم: مخالفته لظهور سؤال الكاتب «هل يصام» في أنه شاك في دخول شهر رمضان، و يشهد له كلام ابن هشام في المغني من كون التوقيت أحد معاني اللام، فراجع مغني اللبيب، ص 281، الطبعة الحديثة.

قوله: «حيث دل...» الخ شروع في تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب، و قد تقدم توضيح ذلك.

قوله: «بدخول» متعلق ب «زواله» و ضميره و ضمير «بقائه» راجعان على شعبان.

و ضمير «عليه» راجع على عدم دخول الشك في اليقين.

(2) إشارة إلى ما ذكر من إشكال منع دلالة هذه المكاتبة على الاستصحاب، و قد تقدم توضيح الإشكال، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(3) الأولى أن يقال: تشرف الفقيه على القطع.

(4) في قوله «عليه السلام»: «اليقين لا يدخل فيه الشك».

(5) لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب.

(6) عطف على «أن المراد» و مفسر له و ضمير «أنه» للشأن.

(7) الظاهر: أن مراده هو عنوان الباب الثالث الذي استظهره الشيخ الحر العاملي «قدس سره» من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون، فقال: «باب أن علامة شهر

ص: 200





=====

رمضان وغيره رؤية الهلال، فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضي ثلاثين، ولا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضي ثلاثين، وأنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن» (1).

وعليه: فلا- وجه للإيراد على المصنف «بعدم وجود خبر بهذا المضمون»؛ لما عرفت من: أن الظاهر إرادة عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العملي. وأخبار الباب تدل عليه بوضوح كما عرفت بعضها.

(1) أي: على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان، و تركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - توضيح الاستدلال بالمكاتبه على الاستصحاب: أن المراد بقوله «عليه السلام»:

«اليقين لا- يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان إن كان يوم الشك في أول رمضان، أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشك في آخره، و على كلا التقديرين: تدل المكاتبه على اعتبار الاستصحاب؛ إذ معنى الرواية: «لا تصم فيما شككت في أنه أول رمضان، استصحابا لليقين بعدم وجوبه»، «و لا تقطر فيما إذا شككت في أنه آخر رمضان استصحابا لوجوب الصوم».

2 - الإشكال على هذا الاستدلال: أن هذا الاستدلال يكون مبنيا على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان و عدم دخول شهر رمضان، فتكون الرواية حينئذ دليلا على الاستصحاب.

و أما إذا كان المراد من اليقين أنه يعتبر في صحة الصوم بعنوان شهر رمضان القطع بكونه من رمضان؛ فلا ربط لها بالمقام.

و مع هذا الاحتمال الثاني تكون المكاتبه مجملة لا ظهور لها في واحد من الاحتمالين؛ بل يؤكد الاحتمال الثاني بعض الآيات و مجموعة من الروايات. وقد تقدم ذكرهما. فيكون مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان، فيكون الإتيان به بهذا العنوان منوطا باليقين بدخول رمضان، و كذلك الكلام في منتهاه.

ص: 201

و منها (1): قوله «عليه السلام»: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وقوله: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»، وقوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» (2).

=====

وعليه: فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان، ولا مساس لها بالحكم الظاهري وهو استصحاب شعبانية يوم الشك، أو استصحاب رمضان يوم الشك.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية دلالة المكاتبة على حجية الاستصحاب، مضافا إلى ضعفها سنداً.

(1) أي: من الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب هي: الروايات الثلاث المعروفة بأخبار الحل و الطهارة.

الرواية الأولى هي: قوله «عليه السلام»: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وهذا التعبير هو الجاري في لسان الفقهاء، ولعله متخذ مما رواه عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (1).

و الثانية: قوله «عليه السلام»: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» (3).

و الثالثة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام».

تقريب الاستدلال بهذه الروايات الثلاث: يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

الأول: قد يقال: باستفادة ثلاث قواعد منها: الأولى: كون كل شيء طاهراً أو حلالاً واقعا.

الثانية: كون كل شيء طاهراً أو حلالاً ظاهراً، أي: ما شك في طهارته و نجاسته طاهر ظاهراً، و ما شك في حليته و حرمة حلال ظاهراً.

الثالثة: الاستصحاب، فكل مشكوك في طهارته و نجاسته و له سابقة الطهارة تستصحب طهارته، و كل مشكوك في حليته و حرمة و له سابقة الحلية تستصحب حليته.

ص: 202

1- تهذيب الأحكام 1: 284 / ذيل ح 832، الوسائل 3: 417/4195.

2- الكافي 5: 314 / صدر ح 40، تهذيب الأحكام 7: 226 / صدر ح 989، الوسائل 17: 89 / صدر ح 22053.

3- الكافي 3: 1/2-3، تهذيب الأحكام 1: 619/215، وفيهما: «حتى يعلم أنه قدر»، الوسائل 1: 134/326.

والمصنف قد اختلف كلامه، ففي بعض كلامه لم يستبعد استفادة الأمور الثلاثة من الرواية؛ لكن هنا استقرب استفادة أمرين فقط و هما الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية و استصحابهما، و أنكر استفادة قاعدتي الطهارة و الحلية منها. هذا تمام الكلام في الأمر الأول من باب المقدمة.

الثاني: أن الاحتمالات و الأقوال في الروايات المذكورة و إن كانت كثيرة و لكن عمدتها هي خمسة، و توضيح هذه الأقوال يتوقف على مقدمة و هي: أن هنا نوعين من الطهارة و الحلية: أحدهما: الطهارة الواقعية و الحلية كذلك. ثانيهما: الطهارة الظاهرية و الحلية الظاهرية.

ثم الظاهرية بنفسها على قسمين:

الأول: الطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الطهارة، أو الحلية التي لا تلاحظ فيها الحالة السابقة.

الثاني: الطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الاستصحاب التي تلاحظ فيها الحالة السابقة. ثم البحث في ما نحن فيه في أنه هل هذه الطهارة أو الحلية واقعية أو ظاهرية؟ و على الثاني هل هي من باب تطبيق قاعدة الطهارة أو الحلية أو من باب تطبيق قاعدة الاستصحاب؟

ثم لا يخفى: أن هذا القبيل من الروايات إنما تقيدها في المقام إذا كانت الطهارة أو الحلية فيها ظاهرية أولاً، و من باب قاعدة الاستصحاب ثانياً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن عمدة الأقوال في المسألة خمسة:

1 - قول صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنها ناظرة إلى الواقعية و الظاهرية بكلتا قسميها، و إلى الظاهرية بقسميها أيضاً بمعنى: أن المستفاد منها الحكم بالطهارة الواقعية و الحلية كذلك و الطهارة و الحلية الظاهرتين و استصحابهما.

2 - قول صاحب الكفاية في الكفاية: بأنها ناظرة إلى الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية بصدرها، و استصحابهما بذيلها، و لا نظر لها إلى قاعدة الحلية أو قاعدة الطهارة.

فالمستفاد منها قاعدتان لا قواعد ثلاث.

3 - قول صاحب الفصول: بأن يكون صدرها ناظراً إلى قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلية، و ذيلها يكون ناظراً إلى قاعدة الاستصحاب.

4 - قول المشهور: بأن تكون الروايات ناظرة إلى قاعدة الطهارة أو الحلية فحسب.

هذا مبني على أن تكون الغاية فيها وهي قوله «عليه السلام»: «حتى تعلم، و حتى تعرف» قيّدا للموضوع لا قيّدا للحكم.

5- قول الشيخ «قدس سره» في الرسائل، وهو التفصيل بين حديث «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فيكون ناظرا إلى الحكم الواقعي و الاستصحاب، و بين حديثين آخرين حديث «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، و حديث «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، فيكونان ناظرين إلى خصوص القاعدة.

إذا عرفت هذه الأقوال و الاحتمالات في الروايات الثلاث فيقال في تقريب الاستدلال بها على حجبية الاستصحاب: إن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على أمرين: هما معيّا و غاية. أما المغيبي - أعني: كل شيء طاهر مثلا - فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة هو الشيء، و هو عنوان مشير إلى الماهيات الخارجية كالماء و التراب و الحنطة و غيرها، و هذا العموم الأفرادي مدلول عليه بلفظ وضع للعموم - أي: كل - و حيث إن المراد بكل واحد من الذوات الخارجية عنوانها الأولي، لا العنوان الثانوي - ككونه مشكوك الحكم - فالطهارة أو الحلية الثابتة له حكم واقعي لا ظاهري، فالحنطة حلال واقعا و الحديد طاهر كذلك، و هكذا. هذا مدلول المغيبي. و أما الغاية المدلول عليها بكلمة حتى: فتدل على مجرد استمرار الطهارة الواقعية المذكورة في المغيبي إلى زمان حصول العلم بالنجاسة، و الغاية تدل على استمرار المحمول واقعا و انقطاعه بمجرد حصول الغاية فيما إذا لم تكن علما أو علميا؛ كقوله: «الماء كله طاهر حتى يلاقي النجس»، أو «المسافر يجب عليه التقصير إلى أن يدخل الترخص»، أو «الوضوء واجب إلى أن يصير ضرريا»، أو «الحنطة حلال إلى أن تصير مغصوبة»، و غير ذلك مما ينقطع الحكم الأولي إما لتبدل الموضوع و إما لطوء عنوان ثانوي عليه.

و أما إذا كانت الغاية علما كالمقام تعيّن جعل ما قبلها حكما ظاهريا؛ لئلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم.

فطهارة الماء القليل واقعا تزول بمجرد ملاقاته النجس علم بها المكلف أم لا.

و عليه: فهذه الروايات تدل على أمرين:

أحدهما: أن الحكم الواقعي لكل شيء هو الحلية و الطهارة إلا ما خرج بالدليل كالخمر و الخنزير.

ثانيهما: استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا، و حيث دلت الغاية على استمرار المغيبي

و تقريب دلالة (1) مثل (2) هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها (3) إنما هو لبيان استمرار ما حكم (4) على الموضوع واقعا (5) من (6) الطهارة و الحلية ظاهرا ما لم (7) يعلم بطروء...

=====

تعبدا في حال الشك كان مدلول المغيبي الدال على القاعدة الاجتهادية بضميمة الغاية الظاهرة في بقاء الحكم المذكور في المغيبي هو الاستصحاب، فإن حقيقته إبقاء ما ثبت لا غير و هو المطلوب، فالاستدلال بهذه الأخبار على حجية الاستصحاب واضحة؛ إلا إن هذه الأخبار من الأخبار الخاصة، حيث تدل على حجية الاستصحاب في الموارد الخاصة و هي موارد الطهارة و الحلية، وقد أشار إلى هذا بقوله: «و لا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعا بين الحلية و الطهارة و بين سائر الأحكام لعم الدليل و تم» فانتظر.

و تركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) وقد تقدم تقريب دلالة الأخبار على حجية الاستصحاب. فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(2) التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الأخبار - المشتملة على الغاية و المغيبي مما يصلح لاستفادة الاستصحاب منها - بما ذكره في المتن، لتعدد أخبار قاعدة الحل كصحيح عبد الله بن سنان و موثقة مسعدة و نحوهما.

نعم؛ لم أظفر في أخبار طهارة كل شيء و خصوص الماء على لفظ مشتمل على الغاية كي يستظهر منها الاستصحاب، و إن كان ما يدل على التوسعة في باب الطهارة و مانعية النجاسة المعلومة عن الصلاة موجود، لكن اللفظ يغاير ما في المتن بكثير، فراجع.

(3) أي: في هذه الأخبار.

(4) أي: ما حكم به على الموضوع و هو «شيء».

(5) بيان للموصول في: «ما حكم» يعني: أن الطهارة و الحلية الواقعتين حكمان لكل شيء، و قد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغيبي بقولنا: «و أما المغيبي...».

(6) بيان ل «ما حكم» أي: أن الغاية قيد للمحمول و هو «طاهر» لا للموضوع و هو «شيء».

و قوله: «ظاهرا» قيد للاستمرار أي: استمرار الطهارة الواقعية ظاهرا، و من المعلوم: أن إبقاء الحكم الواقعي في ظرف الشك لا ينطبق إلا على الاستصحاب.

(7) قيد ل «ظاهرا»، فإن الطهارة الظاهرية منوطة بعدم اليقين بخلاف الحالة السابقة؛ إذ معه يكون نقضها لليقين باليقين.

ضده (1) أو تقيضه (2)؛ لا (3) لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته؛ وذلك (4) لظهور المعنى فيها (5) في بيان الحكم للأشياء بعناوينها (6)، لا بما هي مشكوكة الحكم (7) كما لا يخفى، فهو (8) وإن لم يكن له بنفسه (9) مساس...

=====

(1) أي: ضد ما حكم به على الموضوع، وذلك كالعلم بحرمة شيء بعد العلم بحليته، والتعبير بالضد لأجل أن الحرمة والحلية أمران وجوديان و حكمان مجعولان لا يمكن اجتماعهما على موضوع واحد.

(2) أي: تقيض ما حكم؛ كالعلم بنجاسة شيء بعد العلم بطهارته، والتعبير بالتقيض بلحاظ كون الطهارة أمرا عدميا وهي عدم القذارة، و قد حكى أن المصنف «قدس سره» اختار هذا لا كونها أمرا وجوديا حتى تكون ضد النجاسة.

(3) عطف على «إنما هو» يعني: أن الغاية ليست لتحديد الموضوع، و غرضه من هذا الكلام: أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبني على كون كلمة «حتى» قيذا للمحمول وهو الطهارة والحلية؛ إذ لو كانت قيذا للموضوع - أي: الماء والشيء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلا؛ لأن مفادها حينئذ: أن كل شيء مشكوك الحل أو الطهارة حلال أو طاهر، وهذا المعنى هو مفاد قاعدتي الحل و الطهارة كما هو أحد الأقوال و الوجوه المحتملة في الروايات.

(4) تعليل لقوله: «لا لتحديد الموضوع».

(5) أي: في هذه الأخبار، و المراد بالمعنى هو المحمول أعني الحلية و الطهارة.

(6) يعني: بعناوينها الأولية بقرينة قوله: «لا بما هي مشكوكة»، فتكون الحلية و الطهارة حينئذ حكيمين واقعيين.

(7) المأخوذ في موضوع قاعدتي الحل و الطهارة حتى تكونا حكيمين ظاهريين.

(8) أي: فالحكم للأشياء بعناوينها الأولية.

و غرضه من هذا الكلام: أن المعنى وإن دل على خصوص الحلية و الطهارة الواقعيين، و لا تعلق له بقاعدتي الحل و الطهارة - لدخل الشك في موضوعيهما كما هو شأن كل حكم ظاهري - و لا بالاستصحاب، لأنه إثبات حكم واقعي في مرحلة الظاهر تعبدا، لكن لا تتوهم أجنبية الأخبار عن الاستصحاب، و ذلك لدلالة الغاية على استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا و هو الاستصحاب.

(9) هذا الضمير و ضمير «له» و المستتر في «يكن» كضمير «هو» راجع على الحكم للأشياء، و يمكن عوده إلى المعنى و المعنى واحد.

بذيل (1) القاعدة و لا الاستصحاب؛ إلا (2) إنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث إنها (3) ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا (4) ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه (5)، كما أنه (6) لو صار مغيا لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة، أو ما يوجب الحرمة (7) لدل على استمرار ذلك الحكم (8) واقعا، و لم يكن له (9) حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

و لا يخفى: أنه (10) لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلا، وإنما

=====

(1) يعني: بنفس القاعدة، و قد عرفت وجه عدم مساس المغيى بالقاعدة و الاستصحاب.

(2) استدراك على «و إن لم يكن»، و ضميرا «أنه، بغايته» راجعان على الحكم للأشياء بعناوينها الأولية الذي هو مفاد المغيى، و لوقال: «إلا إنها» أي: الأخبار «بغايااتها دلت...» كان أولى.

(3) أي: أن الغاية و هذا تقريب دلالة الغاية على الاستصحاب، و قد عرفته.

(4) قيد للاستمرار، و المراد بذلك الحكم هو: المغيى أعني: الطهارة و الحلية الواقعتين.

(5) فإذا علم بضد الحل و هو الحرمة و بنقيض الطهارة و هو القذارة لم يستمر ذلك الحكم الواقعي؛ لأن رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين، و قوام الحكم الظاهري هو الشك.

(6) الضمير للشأن، و ضمير «صار» راجع على الحكم الواقعي،

و غرضه: أن الغاية تدل على استمرار المغيى، غاية الأمر: أن الغاية إن كانت هي العلم بالنقيض أو الضد - كما في هذه الروايات الثلاث - كانت دالة على استمرار الحكم الواقعي ظاهرا. و إن كانت شيئا آخر كالملاقاة للنجس أو غيره، كما إذا قال: «الماء القليل طاهر إلى أن يلاقي النجس»، أو «العصير العنبي حلال إلى أن يغلي بالنار فيحرم» دلت على استمرار الحكم واقعا، و لا دلالة لشيء من المغيى و الغاية على الاستصحاب؛ لتمحضه في إفادة استمرار الحكم الواقعي واقعا.

(7) كمثال غليان العصير، و قوله: «لدل» جواب «لو صار».

(8) و هو الحكم المغيى كحلية العصير و طهارة الماء القليل المتقدمين آنفا.

(9) هذا الضمير و ضميرا «بنفسه، بغايته» راجعة على الحكم الواقعي.

و قوله: «حينئذ» يعني: حين كون الغاية مثل الملاقاة مما يكون غير العلم. و الوجه في عدم دلالة على الاستصحاب واضح، ضرورة: كون الاستمرار واقعا كنفس المغيى.

(10) الضمير للشأن، و هذا الكلام من المصنف دفع للإشكال الذي أورده الشيخ



على صاحب الفصول، فلا بد أولاً من توضيح الإشكال. و ثانياً من توضيح دفع هذا الإشكال.

و أما توضيح الإشكال فيتوقف على مقدمة و هي: أن في الرواية احتمالات و أقوال و قال صاحب الفصول: إن مفاد الرواية هي قاعدة الطهارة و الحلية و استصحابهما معا.

بمعنى: أن المقصود من القاعدة هو مجرد إثبات الطهارة في المشكوك و في الاستصحاب هو خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً و لا جامع بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم محذور استعمال اللفظ في معنيين و ذلك لتباين المعنيين تبايناً كلياً، لأن المناط في قاعدة الطهارة نفس الشك في الطهارة، فتكون الغاية أعني: «حتى تعلم» من قيود الموضوع، و المعنى حينئذ: «كل مشكوك الطهارة طاهر»، «و كل مشكوك الحلية حلال»، فالحكم المنشأ هو الحكم بأصل الطهارة و الحلية.

و المناط في الاستصحاب هو اليقين السابق و هو العلة للحكم بالطهارة، و الحكم المنشأ فيه هو استمرار الطهارة، فالغاية فيه قيد للحكم لا للموضوع، فلو دل الحديث على القاعدة و الاستصحاب معا - كما يقول به صاحب الفصول - لزم استعمال اللفظ في معنيين أي:

بمعنى كون الغاية قيدا للموضوع في دلالة الرواية على القاعدة. و بمعنى كونها قيدا للحكم في فرض دلالتها على الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول.

و أما توضيح دفع هذا الإشكال: فقد دفع المصنف «قدس سره» هذا الإشكال: بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهارة الظاهرية و الاستصحاب بالرواية، و أما إذا أريد إثبات طهارة الأشياء واقعا و استصحابها فلا يتجه الإشكال المتقدم، لوضوح: أن المغيبي - و هو كل شيء طاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعا، و الغاية - و هي حتى تعلم - ظاهرة في الاستصحاب، فهاتان القاعدتان مستفادتان من الرواية بتعدد الدال و المدلول، و الدال على القاعدة هو المغيبي، و الدال على الاستصحاب هو الغاية، فلا يلزم حينئذ استعمال اللفظ في معنيين أصلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح دفع إشكال الشيخ على صاحب الفصول.

و تركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً»، يعني: لا

يلزم (1) لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده (2) غاية (3) لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً.

مع (4) وضوح: ظهور مثل «كل شيء حلال» أو «طاهر» في أنه (5) لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا «الماء كله طاهر» (6)، وظهور (7) الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

و لا يذهب عليك: أنه (8) بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام، لعمّ الدليل وتم.

=====

يلزم - بناء على استفادة الطهارة والحلية الواقعتين من المغيبي والاستصحاب من الغاية - استعمال اللفظ في معنيين أصلاً. وقد تقدم وجه ذلك.

(1) يعني: وإنما يلزم استعمال اللفظ في معنيين فيما إذا جعلت الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان إحداهما الاستصحاب والأخرى قاعدة الطهارة، وقد عرفت توضيح الإشكال.

(2) يعني: يكون الشك حيثية تقييدية في قاعدة الطهارة، لأن موضوعها الشيء بعنوان المشكوك حكمه، لا بعنوانه الأولي أي: ذات الشيء.

(3) مفعول ثانٍ لـ «جعلت» يعني: جعلت الغاية من قيود الحكم - وهو طاهر وحلال - لتدل الرواية على الاستصحاب، وضمير «حكمه» راجع على الموضوع.

(4) قيد لقوله: «لو جعلت» أي: والحال أن الروايات ظاهرة في بيان الحكم الواقعي لكل موضوع إلا ما خرج بالدليل. وهذا إشكال أورده المصنف على الفصول من أنه مع الغرض عن إشكال الشيخ يكون استظهار أصالة الطهارة من الرواية خلاف ظهورها في إفادة الحكم الواقعي.

(5) أي: مثل: «كل شيء حلال أو طاهر».

(6) فيدل على طهارة الماء واقعا كدلالة حديث الحل على الحلية الواقعية.

(7) عطف على «ظهور» يعني: ومع وضوح ظهور الغاية في كونها حداً للحكم فيفيد الاستصحاب، لا حداً لموضوع الحكم حتى تدل على أصالة الطهارة أو الحل.

(8) هذا الضمير للشأن، وهذا الكلام إشارة إلى عدم عموم اعتبار الاستصحاب المستفاد من هذه الأخبار لجميع الأبواب، ودفع إشكال أخصيتها من المدعى؛ لكونها واردة في بابي الحل والطهارة، فالاستصحاب حجة في هذين البابين خاصة.

ثم لا يخفى: أن (1) ذيل موثقة عمار: «إذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيد (2) ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيبي واقعيًا ثابتًا للشيء بعنوانه (3)، لا ظاهريًا ثابتًا له بما هو مثبتته؛ لظهوره (4) في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان و محصل ما أفاده في وجه تعميم اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد هو: أنه بضميمة عدم القول بالفصل تعم الروايات جميع الأبواب و الموارد؛ إذ لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة و الحل، و بين استصحاب غيرهما، فالقائل باعتباره يقول به مطلقًا و النافي له ينفي اعتباره في جميع الأبواب، و ليس من الأقوال المشتتة في الاستصحاب تخصيص حجته بباب الحل و الطهارة.

=====

(1) بعد أن أثبت المصنف دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب تصدى لتأييد مقالته بما في ذيل موثقة عمار من قوله «عليه السلام»: «إذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك»، فإن هذا الذيل مشتمل على حكمين أحدهما: إيجابي و هو استمرار الحكم السابق في غير صورة العلم بالزند أو النقيض، و الآخر سلبي و هو عدم استمراره في صورة العلم بالخلاف. و هذان الحكمان مترتبان على الغاية و مبيّنان لها، غاية الأمر: أن أحدهما مفهومها و هو قوله «عليه السلام»: «و إذا علمت»، و الآخر منطوقها، و هو قوله «عليه السلام»: «و ما لم تعلم...»، و الظاهر كون هذين الحكمين مترتبين على الغاية وحدها لقربهما بها، فيكون الحكم بالطهارة في المشكوك فيه مستندا إلى العلم بها سابقا، فيدل على استمرار الحكم الواقعي ظاهرا، و هذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتبا على مجموع الغاية و المغيبي؛ إذ الحكم بالطهارة حينئذ يكون مترتبا على نفس الشك كما هو مفاد قاعدة الطهارة، لا- على ثبوت الطهارة سابقا كما هو مقتضى الاستصحاب.

(2) لعل وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو: أن ظهور الذيل في تفرعه على الغاية وحدها ليس بذلك الوضوح، فإن ظهور قوله «عليه السلام»: «و ما لم تعلم» في ترتب الطهارة على نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة مما لا ينكر، فليس الذيل مؤيدا لما استظهره من كون الغاية قيда للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب. و ضمير «منها» راجع على الموثقة؛ كما في منتهى الدراية، ج 7، ص 230.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(3) الأولي. و ضمير «له» راجع على الشيء، و «لا ظاهريا» معطوف على «واقعيًا».

(4) تعليل ل «يؤيد»، و ضميره كضميري «أنه، و أنه» راجع على الذيل.

لها (1) وحدها منطوقها و مفهومها (2) لا لها مع المغيى كما لا يخفى على المتأمل.

=====

(1) أي: للغاية «وحدها» بلا مشاركة المعنى في إفادته؛ بل الذيل مجمل من الغاية.

(2) المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذي هو: قوله «عليه السلام»: «إذا علمت فقد قدر»، و المراد بالمفهوم هو: قوله «عليه السلام»: «و ما لم تعلم فليس عليك».

و كيف كان؛ فقد عرفت: أن الذيل قد تضمن حكيم أحدهما مثبت و هو قوله:

«إذا علمت فقد قدر»، و الآخر منفي و هو قوله: «و ما لم تعلم فليس عليك»، و ظاهر هذا التفريع كونه تفريعا على الغاية التي هي «حتى تعلم»، فيدل ذلك على أن الغاية تضمنت حكيم أيضا، أحدهما: مفاد الاستصحاب الذي هو استمرار الحكم المنفي في الذيل، و على الثاني الحكم المثبت.

و من هذا يتبين: أن صدر الحديث - و هو قوله: «كل شيء طاهر» - حكم واقعي للأشياء بما لها من العناوين، لا أنه ضرب للقاعدة لدى الشك، فإن التفريع بيان للغاية وحدها «لا لها مع المغيى...» الخ. حتى يقال: بأن المنفي - و هو «ما لم تعلم فليس عليك» بيان للمغيا.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما في الروايات الثلاث من الاحتمالات و الأقوال:

أ - قول صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنها ناظرة إلى الطهارة و الحلية الواقعتين، و الطهارة و الحلية الظاهريتين، و استصحابهما.

ب - قول صاحب الكفاية في الكفاية: بأنها ناظرة إلى الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية بصدرها و استصحابها بذيلها، و لا نظر لها إلى قاعدة الطهارة و الحلية.

ج - قول صاحب الفصول: بأن يكون صدرها ناظرا إلى قاعدة الطهارة أو الحلية، و ذيلها يكون ناظرا إلى قاعدة الاستصحاب.

د - قول المشهور: بأن تكون الروايات ناظرة إلى قاعدة الطهارة و الحلية فحسب.

ه - قول الشيخ: و هو التفصيل بين حديث «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فيكون ناظرا إلى الحكم الواقعي و الاستصحاب، و بين حديثين آخرين حديث «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، و حديث «كل شيء لك حلال...».

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار (1)، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، و النقص و الإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

=====

2 - تقريب الاستدلال بهذه الروايات على حجية الاستصحاب:

أن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على غاية و مغيًا.

و أما المغيبي: فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة أو الحلية هو الشيء بعنوانه الأولي و مفاده هو الحكم الواقعي.

و أما الغاية: فتدل على مجرد استمرار الطهارة الواقعية أو الحلية كذلك و هذا هو معنى الاستصحاب، فدلالة الروايات الثلاث على حجية الاستصحاب واضحة.

3 - إشكال الشيخ على صاحب الفصول: بأنه يلزم استعمال اللفظ في معنيين على ما ذهب إليه صاحب الفصول من: أن مفاد الروايات هو قاعدة الطهارة أو الحلية و استصحابهما معا؛ إذ الاستصحاب و القاعدة معنيان متباينان، فيلزم من استعمال اللفظ فيهما استعمال اللفظ في معنيين.

و دفع المصنف هذا الإشكال: بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهارة الظاهرية و الاستصحاب معا بالرواية.

و أما إذا أريد إثبات طهارة الأشياء واقعا و استصحابها فلا يلزم الإشكال المذكور أصلا؛ لتعدد الدال و المدلول إذ الدال على القاعدة هو المغيبي، و الدال على الاستصحاب هو الغاية، فأين هذا من استعمال اللفظ في معنيين؟

4 - إشكال كون هذه الروايات من الروايات الخاصة: حيث تدل على الاستصحاب في خصوص بابي الحل و الطهارة فقط مدفوع؛ بأن مفاد تلك الأخبار و إن كان كذلك إلاّ إنه بضميمة عدم القول بالفصل تعم الروايات جميع الأبواب؛ إذ لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة أو الحل و بين استصحاب غيرهما.

5 - رأي المصنف «قدس سره»:

تمامية دلالة الروايات الثلاث على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب بضميمة عدم القول بالفصل.

(1) حيث تم الدليل المعبر سندا و دلالة على حجية الاستصحاب، و العمدة صحاح زرارة، و كذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» لو لم يناقش في سنده، و كذا روايات الحل و الطهارة فلا حاجة معه إلى التعرض للقول بعدم حجيته مطلقا.

و لا بأس بصرفه (1) إلى تحقيق الوضع،...

=====

بقي الكلام في التفصيل بين الحكم الوضعي و التكليفي بجريانه في الأول دون الثاني؛ كما نسب إلى الفاضل التونسي «قدس سره».

(1) أي: صرف الكلام و الداعي إلى التعرض للأحكام الوضعية هنا هو الوقوف على تفصيل منسوب إلى الفاضل التونسي «قدس سره» من حجية الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون التكليفية.

### في تفصيل الفاضل التونسي بين التكليف و الوضع

و توضيح هذا التفصيل صحة و فسادا يتوقف على ذكر أمور:

من باب المقدمة.

الأمر الأول: هو الفرق بين الحكم التكليفي و الوضعي مفهوما، و لا- خلاف في أن المفهوم من لفظ الوضع يخالف ما هو المفهوم من التكليف.

وقال بعض المحققين في مقام الفرق بينهما: إن الأحكام التكليفية عبارة عن المجعولات الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أولا و بالذات من حيث الاقتضاء و التخيير، و هي تنحصر في خمسة، أربعة منها تقتضي البعث و الزجر و هي: الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة. و واحدة منها تقتضي التخيير و هي الإباحة، و الأحكام الوضعية عبارة عن المجعولات الشرعية التي لا تتضمن البعث و الزجر و لا- تتعلق بالأفعال ابتداء أولا- و بالذات، و إن كان لها نحو تعلق بها و لو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداء تأسيسا أو إمضاء أو تعلق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها الأول كالملكية و الزوجية و الولاية و السببية كما في قوله «تبارك و تعالی»:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (1) حيث اعتبر السرقة سببا لقطع اليد، و المانعية كما في قوله «صلى الله عليه و آله و سلم» «لا يرث من المال القاتل شيئا» (2)، حيث اعتبر القتل مانعا من الإرث، أو تعليق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها كالجزئية و الشرطية، فإذا اعتبر وجودا في المأمور به فينتزع منه الشرطية كالاستقبال و يقال: إن الاستقبال شرط للصلاة، و كالاستطاعة حيث اعتبر شرطا لوجوب الحج كما في قوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (3)، و كالمانعية في بعض الموارد، فإذا اعتبر

1- المائدة: 38.

2- الكافي 6:141 / جزء من ح 1.

3- آل عمران: 97.

في المأمورية شيء عندما تنتزع منه المانعية، و يقال: «إن أجزاء غير مأكول اللحم مانعة من الصلاة».

ويظهر من الشيخ الأنصاري «قدس سره»: أن جميع الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية لا أنها مستقلات.

ويرد عليه: أن الصبي إذا لم يكن عليه أحكام تكليفية فكيف يكون عليه حكم وضعي؟ حيث يجوز تزويجه وتملكه، وليست الأحكام الوضعية مرفوعة عنه؛ لأن رفع القلم عنه محمول على الأحكام التكليفية.

و خلاصة الكلام: أن بين مفهوم التكليف و الوضع تباين كلي، و أما بين مصداقهما فالنسبة هي عموم من وجه مادة الاجتماع كأكثر الموارد كالملكية و إباحة التصرف، و مادة الافتراق من جانب التكليف كجواز أكل الضيف من طعام المضيف مع أنه ليس مالكا. و مادة الافتراق من جانب الوضع كمن كان محجورا عن التصرف في ماله شرعا، فلا يجوز له التصرف مع كونه مالكا.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا إشكال في اختلاف التكليف و الوضع مفهوما».

و الأمر الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي».

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للحكم الشرعي معان و لا يصح تقسيمه إلى التكليفي و الوضعي بجميع ما له من المعاني؛ بل ببعض المعاني دون البعض، فإن الحكم بمعنى ما هو المجعول اقتضائيا أو تخييريا لا يطلق على الحكم الوضعي، فلا يصح تقسيمه إلى التكليفي و الوضعي؛ لأن المراد بالاقتضائي: ما يكون له اقتضاء الفعل كالوجوب و الندب أو الترك كالحرمة و الكراهة فيشمل الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهة. و المراد بالتخييري: ما ليس له اقتضاء للفعل أو الترك و هي المباحات، و الحكم بهذا المعنى لا يصح تقسيمه إلى التكليفي و الوضعي، فإنه لا يطلق على الحكم الوضعي.

نعم؛ الحكم الشرعي بمعنى ما يؤخذ من الشارع بما هو شارع و ما جعله الشارع تأسيسا أو إمضاء يصح تقسيمه إلى التكليفي و الوضعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي ببعض معانيه على التكليفي و الوضعي.



و الشاهد على ذلك: كثرة إطلاق الحكم على الحكم الوضعي في كلماتهم. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

و الأمر الثالث: في حصر الأحكام الوضعية و عدم حصرها. و هذا ما أشار إليه بقوله:

«لا وقع للنزاع في أنه محصورا في أمور مخصوصة».

و حاصل الكلام في هذا الأمر الثالث: أن الأحكام التكليفية محصورة في الخمسة و هي: الوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة و الإباحة.

و أما الأحكام الوضعية فقليل: إنها محصورة في أمور مخصوصة كالشرطية و السببية و المانعية كما هو المحكي عن العلامة، أو مع زيادة العلية و العلامية كما هو مع الإباحة المحكي عن الشهيد الثاني، أو مع زيادة الصحة و البطلان و العزيمة و الرخصة كما هو المحكي عن الآمدي، أو زيادة غير ذلك. و قيل: إنها غير محصورة كما هو ظاهر المصنف «قدس سره».

و بعد ذكر هذه الأمور من باب المقدمة شرع المصنف في تحقيق الحكم الوضعي.

و حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن الحكم الوضعي على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلا؛ لا استقلالا و لا تبعا.

ثانيها: ما يقبل تبعا للتكليف و لا يقبله أصالة و استقلالا.

ثالثها: ما يقبل كلا من الجعل الاستقلالي و التبعي.

هذا مجمل الكلام.

و أما تفصيل الكلام في كل واحد من الأقسام فيقال: إن معنى ما لا يقبل الجعل الشرعي استقلالا: بأن يجعله الشارع ابتداء. «و لا تبعا» بأن يجعل شيئا آخر فيجعل هذا بتبع ذلك، كما يقال: إن الزوجية مجعولة - تكويننا - تبعا بمعنى: أن الجاعل و المكوّن يجعل و يوجد الأربعة، فتوجد الزوجية بتبعها. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «و إن كان مجعولا تكويننا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك» أي: تكويننا.

و هذا القسم من الحكم الوضعي عبارة عن السببية و الشرطية و المانعية و الرافعية لما يكون سببا و شرطا و مانعا و رافعا لأصل التكليف، كعلية الدلوک لإيجاب الشارع الصلاة عنده، فإن كون الدلوک سببا لوجوب الصلاة ليس بجعل تشريعي استقلالي و لا تبعي، وإنما هو لأن الشارع كوّن و أوجد فيه خصوصية سببت تلك الخصوصية المجعولة فيه

تكويننا أن يكون له سببية لوجوب الصلاة، فهو مجعول تكويني عرضي تبعا لجعل موضوعه تكويننا.

و أما عدم كون هذا القسم مجعولا- تبعا: فلما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا و ارتفاعا».

قوله: «حدوثا» إشارة إلى السببية و الشرطية. وقوله: «ارتفاعا» إشارة إلى المانعية و الرافعية، فهذا القسم لا يكون مجعولا أصلا لا استقلالاً ولا تبعا. و أما عدم كونه مجعولا مستقلا: فلما عرفت من كون الدلوك سببا لوجوب الصلاة تكويننا لا تشريعا.

و أما عدم كونه مجعولا تبعا للتكليف: فلأن التكليف متأخر عن السببية و الشرطية، فلا يعقل أن يكون مجعولا بتبع ما هو متأخر عنه؛ إذ يلزم تقدم شيء على نفسه، وكذلك يكون التكليف متأخرا عن المانعية لأن المانعية متقدمة على عدم التكليف، فتكون متقدمة على نفس التكليف حفظا لاتحاد مرتبة النقيضين، كما يكون التكليف متأخرا عن الرافعية لأن الرافعية متقدمة على عدم التكليف بقاء، فتكون متقدمة على بقاءه حفظا لاتحاد مرتبة النقيضين، فيكون التكليف في البقاء متأخرا عن الرافعية و كيف كان فالتكليف متأخر عن السببية و الشرطية و المانعية و الرافعية، فلو كان الوضع أي: هذه الأمور منتزعة عن التكليف يلزم تقدم التكليف على هذه الأمور، و ذلك مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، و هو محال باطل.

و أما وجه القسم الثاني - و هو ما يقبل الجعل تبعا كجزئية السورة - فواضح لا يحتاج إلى البيان و التوضيح.

و أما وجه القسم الثالث - و هو ما يقبل الجعل استقلالاً و تبعا - فهو كالملكية مثلا، حيث يقبل الجعل بكلا قسميه، أما استقلالاً فمثل جعل الشارع و إمضائه الملكية عند تحقق عقد، فالملكية مجعولة استقلالاً لا تبعا، و إلا لزم أن لا يقع ما قصد و يقع ما لم يقصد، فإن مقصود ولي المال من قوله: «بعته أو ملكته المال الكذائي» هو إيجاد الملكية لغيره لا الحكم بإباحة التصرف، فإن كانت الملكية مجعولة تبعا و منتزعة عن الحكم الذي في موردها يلزم أن يتحقق بقوله: «ملكته» جواز التصرف لا الملكية حيث إن الملكية على الانتزاع و التبعية لا تحصل بصرف الجعل و الإنشاء، بل بتبعية الآثار و الأحكام الحاصلة بقوله: «ملكته»، و تلك الآثار و الأحكام غير مقصودة من هذا القول، فيلزم ما ذكرناه من أنه لا يقع ما قصد و يقع ما لم يقصد.

و أما تبعا: فكانت نزاع الملكية كما قيل من الحكم بإباحة تصرف كل من البائع و المشتري في العوضين بعد العقد.

ولكن أورد صاحب الكفاية على هذا القول بقوله: «لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها...». ولعل مقصوده: أن الحكم الوضعي مثل الملكية و الزوجية يكون موضوعا للحكم التكليفي أعني: إباحة التصرف و جواز الوطاء، و الموضوع متقدّم بحسب المرتبة على الحكم كتقدم العلة على المعلول، فلا يمكن انتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف لاستلزامه غائلة الدور، و يمكن أن يكون مقصوده أنه لا وجه لانتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف، لأنك قد عرفت: أن النسبة بين الوضع و التكليف مصداقا و موردا هي أعم من وجه و أنهما قد يجتمعان مثل ما إذا كان للإنسان ملك و لم يكن محجورا عن التصرف فيه، و قد يكون التكليف دون الوضع مثل إباحة الأكل للضيف من طعام المضيف. و قد تكون الملكية من دون التكليف، كما إذا كان للإنسان ملك و كان محجورا عن التصرف فيه.

فيقال بعد الفراغ عن هذه الأمور من باب المقدمة: إنه لا يجري الاستصحاب في جميع أقسام الوضع، بل يجري فيما هو مجعول استقلالا بلا- إشكال كما هو في القسم الثالث، أو فيما هو مجعول تبعا مع إشكال، و لا يجري فيما لا يتطرق إليه الجعل أصلا كالقسم الأول من أقسام الوضع. إذ المناط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولا شرعا أو موضوعا ذا حكم شرعي، و هذا المناط لا يوجد في القسم الأول، فيما ذهب إليه الفاضل التوني من جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية على إطلاقه غير صحيح؛ بل الحق أن يقال بحجية الاستصحاب في بعض الأحكام الوضعية.

هذا مع حجية الاستصحاب في الأحكام التكليفية لوجود المناط - و هو كون المستصحب مجعولا - فيها.

هذا هو حق الكلام في المقام.

و أما ما ذكره المصنف فلا- يخلو عن مناقشة إذا كان قصده من تطويل الكلام ردّ التفصيل الفاضل التوني؛ إذ لم يتعرض المصنف للاستصحاب في الأحكام التكليفية لا نفيًا كي يكون كلامه إشكالا على الفاضل التوني، و لا إثباتا كي يكون هذا الكلام منه موافقا للفاضل التوني.

فالمتحصل: أن نتيجة تطويل الكلام في المقام هو جريان الاستصحاب في الأحكام

و أنه (1) حكم مستقل بالجعل (2) كالتكليف، أو منتزع (3) عنه و تابع له في الجعل، أو فيه (4) تفصيل حتى يظهر (5) حال ما ذكر ها هنا بين التكليف و الوضع من التفصيل (6)، فنقول و بالله الاستعانة: لا خلاف (7) كما لا إشكال في اختلاف التكليف و الوضع مفهوما، و اختلافهما (8) في الجملة موردا (9)،...

=====

الوضعية في الجملة، و ليس في كلام المصنف عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية كي يكون ردا على الفاضل التونسي.

فالحق أن يقال: إنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأحكام الوضعية و التكليفية لوجود ما يعتبر في الاستصحاب فيهما معا.

فيكون ردا على التفصيل المنسوب إلى الفاضل التونسي.

و كيف كان؛ فكلام المصنف لا يخلو عن الإجمال.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) عطف على «حال الوضع» و مفسر له، و ضمير «أنه» راجع على «الوضع».

(2) يعني: مطلقا و بجميع أقسامه، بقرينة قوله: «أو فيه تفصيل».

(3) عطف على «حكم» و ضميرا «عنه، له» راجعان على الحكم، و المراد التبعية مطلقا.

(4) أي: في الوضع.

(5) قيد لقوله: «لا- بأس بصرفه» يعني: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقة الحكم الوضعي حتى يظهر حال التفصيل المعزى إلى

الفاضل التونسي «رحمه الله» صحة و سقما.

(6) من اعتبار الاستصحاب في التكليف خاصة دون الوضع. و قوله: «من التفصيل» بيان «ما» الموصول.

(7) ذكر المصنف قبل بيان ماهية الحكم الوضعي أمورا ثلاثة هذا أولها، و حاصله: أن مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد

بالتكليف أحد الأحكام الخمسة و هي:

الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهة و الإباحة.

و المراد بالوضع: إيجاد صفة لشيء فعلا كان أو غيره أو إمضاء الشارع لتلك الصفة، و عرفت توضيح الفرق بينهما مفهوما و مصداقا، فلا

حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(8) بالجر عطف على «اختلاف»، و غرضه: بيان اختلافهما في المصداق بنحو العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور كما

تقدم.

(9) كقولنا: «الإفطار سبب لوجوب القضاء»، فإن مورد السببية هو الإفطار، و مورد الوجوب هو القضاء.

ص: 218

لبداهة (1) ما بين مفهوم السببية أو الشرطية و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة و المباينة.

كما لا ينبغي (2) النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي و الوضعي، بداهة (3): أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض (4) معانيه، و لم يكذب يصح

=====

(1) تعليل لقوله: «لا خلاف» و «من المخالفة» بيان للموصول في «ما بين».

(2) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، و الغرض منه: إدراج جملة مما عدّ من الأحكام الوضعية في الحكم الشرعي، بيانه: أن الحكم الشرعي يطلق تارة: على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخيير، و أخرى: على مطلق ما يصح أخذه من الشارع بما هو شارع و جاعل للقوانين، فعلى الأول: لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ لعدم تعلق مثل الملكية و الزوجية و سببية الدلوک بفعل المكلف بلا واسطة، و إن تعلق به مع الوساطة مترتب على جواز أنحاء التصرفات على الملكية الحاصلة بأسبابها، فعلى هذا المعنى: تخرج الوضعيات عن كونها أحكاما شرعية؛ إذ ليس فيها جهة الاقتضاء - بعثا و زجرا - و التخيير.

و على الثاني: يصح تقسيم الحكم الشرعي إليهما؛ لأن المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعي، و من المعلوم: صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي، فكما يمكن اعتبار لا بدئية فعل و حرمان آخر بقوله: أقم الصلاة (1)، و حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ (2) كذلك له جعل الملكية للحائز بقوله: «من حاز ملك»، فإن ملكية المحوز للحائز من المجعولات الشرعية.

و عليه: فلا إشكال في صحة انقسام الحكم الشرعي إلى التكليفي و الوضعي، و لا مجال لإنكارها و التشكيك فيها.

(3) تعليل لقوله: «لا ينبغي»، و قد عرفت توضيحه.

(4) و هو كونه خصوص «الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء و التخيير»؛ إذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب و الاستحباب أو الترك من الحرمة و الكراهة، و ما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلا، أو فيه اقتضاء ان متكافئان و هو الإباحة. و ضميرا «تقسيمه، معانيه» راجعان على الحكم.

ص: 219

1- الإسراء: 78.

2- المائدة: 3.

إطلاقه (1) على الوضع؛ إلا (2) إن صحة تقسيمه البعض الآخر إليهما، وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى (3) مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى.

و يشهد به (4) كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم. و الالتزام بالتجوز فيه (5) كما ترى.

و كذا (6) لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة (7)، أو مع زيادة العلية...

=====

(1) أي: إطلاق الحكم ببعض معانيه وهو الخطاب المتعلق «بفعل العبد...» الخ.

(2) متعلق ب «و إن لم يصح» يعني: أن الحكم الشرعي - بمعنى مطلق ما يؤخذ من الشارع في وعاء التشريع - يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي؛ لكونه مشتركا معنويا بينهما، وكذا بمعنى المحمولات الشرعية المنتسبة إلى الموضوعات، فضمير «تقسيمه» راجع على الحكم، و ضمير «إليهما» راجع على التكليفي والوضعي.

(3) أي: إطلاق الحكم الشرعي على الوضعي بهذا المعنى، وهو ما يصح أخذه من الشارع.

(4) يعني: يشهد بصحة تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي كثرة إطلاق الحكم على الوضعي في كلمات العلماء، حيث عدوا الملكية والزوجية والحرية أحكاما شرعية.

و توهم: كون هذا الإطلاق في كلماتهم على نحو التجوز لاختصاص التكليف فاسد؛ لأنه خلاف الأصل و منوط بقريئة مفقودة في المقام.

(5) أي: في إطلاق الأصحاب الحكم على الوضعي، و «كما ترى» خبر و الالتزام.

و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و توهم كون هذا الإطلاق...»، و ضمير «عليه» راجع على الوضعي.

(6) هذا بيان للأمر الثالث، وهو كون الأحكام الوضعية محصورة في عدد معين وعدمه، و حاصله: أنه وقع الخلاف في أن الأحكام الوضعية هل هي محصورة أم لا؟ و على الأول: وقع الخلاف أيضا في عددها، و المصنف «قدس سره» يدعي أنه لا مسرح لهذا الخلاف لوجهين: أحدهما: عدم الوجه في تخصيص الحكم الوضعي بما ذكره بعد وضوح إطلاق الحكم على غيره أيضا كالحرية والرقية. و الآخر: عدم ترتب ثمرة علمية و لا عملية على حصر الحكم الوضعي وعدمه، فالحق حينئذ أن يقال: إن كل ما لا يكون تكليفا سواء كان له دخل في التكليف أو متعلقه أم لم يكن له دخل فيهما مع فرض إطلاق الحكم عليه في كلماتهم يكون ذلك هو الحكم الوضعي.

(7) وغيره، و الظاهر: أن المراد الشرطية والسببية والمانعية للتكليف.

و العلامة (1)، أو مع زيادة الصحة و البطلان (2)، و العزيمة و الرخصة (3)، أو زيادة غير ذلك (4) كما هو المحكي عن غيره (5)،...

=====

(1) كما هو المحكي عن الشهيد الثاني، و مثال العلامة: خفاء الجدران المجعول علامة على حدّ الترخّص، و جعل الجدي خلف المنكب الأيمن علامة لقبلة أهل العراق؛ لكن حكي عنه احتمال رجوعهما إلى السبب، و العلامة إلى الشرط.

(2) مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبي و العضدي، أو في خصوص المعاملات كما عن بعض الشافعية، و أما في العبادات: فقد حكم بكونهما عقليين. و اختار المصنف «قدس سره» في مسألة اقتضاء النهي للفساد و عدمه قولاً آخر، فذهب إلى كونهما مجعولين في المعاملات، و في العبادات الثابتة بأمر ظاهري أو اضطراري كالصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية كالإتيان بها إلى الجهة التي شهدت البيّنة بكون القبلة فيها، و كفعلها في لباس مستصحب الطهارة أو في آخر الوقت خالية عن السورة، فإن حكم الشارع بتماميتها في هذه الصور و نظائرها مع عدم وفائها بتمام مصلحة الواقع هو المقصود من مجعولية الصحة.

و أما إذا كان المأمور به الاضطراري أو الظاهري و أياً بتمام ملاك المأمور به الاختياري أو بمعظمه؛ بحيث لا يقتضي الباقي تشريع و جوب الإعادة أو القضاء، فالصحة غير مجعولة، بل هي أمر واقعي.

(3) حكي زيادتهما عن الحاجبي و العضدي، و الأولى عن الأمدي، و قد يقال بكونهما حكيمين تكليفيين؛ إذ العزيمة لزوم فعل شيء كالركعتين الأخيرتين من الرباعية للمسافر المقيم، أو لزوم تركه كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم في غير مواطن التخيير.

و الرخصة جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان في موارد. لكنها غير الإباحة، ضرورة:

أن الأذان عبادة، و لا معنى لجواز العبادة بمعنى الإباحة؛ إذ لا بد في العبادة من الرجحان، فلا يعقل تساوي فعل العبادة و تركها.

(4) كزيادة التقدير - أي: فرض شيء مكان شيء مثل تنزيل الموجود منزلة المعدوم؛ كتنزيل الماء الموجود المحتاج إلى شربه منزلة عدمه في تشريع جواز التيمم، أو العكس كتنزيل المقتول منزلة الحي في ملكية الدية لتورث؛ إذ لا يرث الوارث إلا ما ملكه الميت حال حياته، و المفروض: أن الدية تجب بالموت لا قبله فينزل الموت منزلة الحياة.

و زيادة الحجج و هي التي يستند إليها القضاء من بيّنة و يمين و نحوهما.

(5) أي: غير العلامة و هو صلاح الدين.



أو ليس (1) بمحصور؛ بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه (2) أو في متعلقه (3) و موضوعه (4)، أو (5) لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم، ضرورة (6):

أنه لا وجه للتخصيص بها (7) بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه (8) لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في...  
=====

(1) قوله: «أو ليس بمحصور» عطف على «محصور» يعني: لا وقع للنزاع في الحصر و عدمه.

(2) أي: في التكليف، و الدخيل في نفس الحكم هو ما سيأتي في القسم الأول في كلام المصنف، و ذلك كالاستطاعة الدخيلة في توجه خطاب و جوب الحج إلى المكلف.

(3) أي: في متعلق التكليف، و هو القسم الثاني، كالجزية و الشرطية للمكلف به كالصلاة و الحج، فشرطية الاستقبال في الصلاة و مانعية لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيان و ضعيان، و هكذا.

(4) أي: في موضوع التكليف كالزوجية و الملكية اللتين يترتب عليهما آثار شرعية من جواز الاستمتاع و وجوب النفقة و غيرها من الآثار المترتبة على الزوجية، و جواز الهبة و شراء المملوك للعتق الواجب، و غيرها من الآثار المترتبة على الملكية.

(5) عطف على «كان» المقدر الذي يتعلق به «مما»، يعني: كان مما له دخل أو لم يكن مما له دخل.

و غرضه: أن بعض الأحكام الوضعية مع عدم دخلها في موضوع الحكم التكليفي و لا في متعلقه يصح عدّها من الأحكام الوضعية و إن لم يترتب عليها التكليف، و ذلك كحجية الأدلة غير العلمية، فإنها - بناء على استقلالها في الجعل و عدم انتزاعها عن حكم تكليفي - تكون حكما و ضعيما، و كذا الوكالة على ما قيل.

قوله: «ما أطلق عليه...» الخ بيان للموصول في «ما ليس بتكليف» و حاصله: أنه لا وجه للنزاع في حصر الحكم الوضعي و عدمه كما عرفت. و ضمير «عليه» راجع على الموصول في «مما».

(6) تعليل لقوله: «و كذا لا وقع للنزاع»، و هو إشارة إلى أول الوجهين، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما عدم وجه في تخصيص...» الخ.

(7) هذا الضمير و ضمير «غيرها» راجعان على المذكورات أو إلى أمور مخصوصة.

(8) الضمير للشأن، و هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و الآخر عدم ترتب ثمرة عملية...». و يمكن أن تكون الثمرة جريان الأصل فيما يعدّ من الأحكام الوضعية، و عدم جريانه فيما لا يعدّ منها.

ذلك (1) وإنما المهم (2) في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك (3)؛ بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بـتبعه و بجعله (4).

و التحقيق: أن ما عدّ من الوضع على أنحاء منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً وإن كان مجعولاً تكوينياً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك (5).

=====

(1) أي: في الحصر و عدمه.

(2) بعد أن فرغ من الأمور الثلاثة شرع في تحقيق الحكم الوضعي و التفصيل بين أقسامه.

و حاصل ما أفاده: أنه لا وقع للنزاع في حصر الحكم الوضعي و عدمه لعدم كونه مهماً؛ بل المهم تحقيق كون الوضع كالتكليف في صحة جعله و إنشائه بالاستقلال، و عدم كونه كالتكليف في قابليته للإشياء بالاستقلال. و المصنف «قدس سره» اختار التفصيل في ذلك بين الأمور المعدودة من الأحكام الوضعية، و حاصله: أن تلك الأمور على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً.

ثانيهما: ما يقبله تبعاً للتكليف و لا يقبله أصالة و استقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلا من الجعل الاستقلالي و التبعي، و قد تقدم تفصيل كل من هذه الأقسام.

(3) أي: تشريعاً، و إن كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويات الممكنات.

(4) الضميران راجعان على التكليف. ثم إن هذا مبني على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعلية، و المعاني الإنشائية التي تنالها يد التشريع، سواء كان بلفظ الإنشاء كصيغة «افعل»، أم بلفظ الإخبار مثل «هذا واجب» و «ذاك حرام».

و أما بناء على كون حقيقة الحكم مجرد العلم بالصالح و الفساد من دون استتباعه للشوق المحرك للعضلات الباعث على إيجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده، أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحالة النفسانية البعثية، فلا يبقى إنشاء؛ بل جميع الخطابات إخبار عن المصالح و المفاسد و الترجمات النفسية.

(5) أي: تكوينياً، كجعل دهنية الدهن، فإنها مجعولة تكوينياً بجعل الدهن و إيجادها.

ثم إنه قد يتوهم التنافي بين ما أفاده المصنف «قدس سره» في أول البحث من صدق

## اشارة

و منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف (1).

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً (2) للتكليف بكونه (3) منشأ لانتزاعه؛ و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.

## اما النحو الاول (4)

: فهو كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية...

=====

الحكم ببعض معانيه على الوضع، و بين ما أفاده هنا من إخراج القسم الأول من الأحكام الوضعية طراً، لأنها غير مجعولة لا استقلالاً و لا تبعاً؛ إذ لا يتمشى صدق الحكم الشرعي على ما لا يقبل الجعل أصلاً؛ لكنه مندفع: بأن حقيقة الحكم الوضعي و إن كانت متقومة بأحد نحوي الجعل؛ إلا أن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام الوضعية حقيقة - إنما هو للمماشاة مع القوم، حيث عدوا السببية للتكليف مثلاً من الوضعيات؛ مع وضوح عدم صدق ضابط الحكم بمعنى المجعول الشرعي التأسيسي أو الإمضاء عليها، و لأجل التنبيه على هذه النقطة قال المصنف «قدس سره»: «إن ما عد من الوضع على أنحاء...»، و لم يقل «الأحكام الوضعية على أنحاء...» (1). كانتزاع الجزئية لجزء المركب كالسورة من الصلاة، فإن إيجاب مركب خاص يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب.

(2) عطف على «استقلالاً» و الجعل الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول من بيده الاعتبار: «هذه الدار ملك لزيد»، و التبعي كأن يقول: «يجوز لزيد أن يتصرف في هذه الدار بما يتوقف على مالكيته لها».

(3) أي: بكون التكليف منشأ لانتزاع الوضع؛ كانتزاع حجية الأمانة من وجوب العمل بها على ما قيل. و الضمائر في «إنشائه، إلى أحكامه» راجعة إلى الوضع.

(4) و هو ما لا تناله يد التشريع لا أصالة و لا تبعاً.

و محصل ما أفاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعولية سببية شيء للتكليف - و كذا أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة:

الأول: أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ إلى المشهور، حيث قال: «إن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة أولاً» (1).

الثاني: أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببية عن



وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل: أقيم الصلاة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ (1)، ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك و مانعية الحيض، و لم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، و طلب تركها عند الثاني.

الثالث: أنها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب أو شرط أو مانع، فليست مجعولة بالاستقلال و لا منتزعة عن التكليف.

و المصنف اختار الوجه الأخير و أبطل الأولين.

و أما بطلان ما هو المشهور - و هو الوجه الأول - فلأن هذه الأمور لو كانت مجعولة بالاستقلال لزم الخلف؛ إذ لو كانت السببية و أخواتها دائرة مدار الجعل المستقل فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها، مع وضوح بطلانه لصحة انتزاعها و إن لم تنشأ السببية للدلوك مثلاً، بل أنشأ الوجوب عند الدلوك بأن يقال: «إذا زالت الشمس فصلّ»، فإن المنشأ هو الوجوب عند الدلوك، و يصح انتزاع السببية من نفس هذا الإنشاء، و لزم عدم صحة انتزاعها له إن لم يترتب وجوب الصلاة عليه؛ و إن أنشئت السببية له.

و أما بطلان القول الثاني: فلأن لازمه تأثير المتقدم في المتأخر، حيث إن أجزاء العلة متقدمة على المعلول، فإذا فرض توقف بعض أجزائها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخر - أعني: المعلول - في المتقدم، و هذا غير معقول.

و تطبيقه في المقام: أن الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع؛ إذ لو لا وجود المنشأ لا معنى لانتزاع شيء منه، مع أن مقتضى سببية شيء للتكليف هو تقدمه عليه لكون السبب في مرتبة العلة و التكليف في مرتبة المعلول، و عليه: فالالتزام بانتزاع السببية عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه و المتقدم عليه متأخراً عنه، و هذا معنى اجتماع المتقابلين المستحيل. هذا في السببية.

و كذا الحال في الشرطية و المانعية، فإن شرط التكليف و مانعة في رتبة متقدمة على المشروط و الممنوع، فالالتزام بانتزاعيهما يقتضي تأخرهما و هو تأخر ما هو المتقدم، و ذلك باطل.

و بعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير إلى كون منشأ انتزاع السببية و غيرها هي الخصوصية الذاتية القائمة بذات السبب و الشرط و نحوهما من أجزاء العلة؛ إذ لو لم

ص: 225

لما (1) هو سبب التكليف و شرطه و مانعة و رافعه، حيث إنه (2) لا يكاد يعقل انتزاع هذه تكن تلك الخصوصية الموجبة للربط الخاص بين السبب و المسبب المقتضي لتأثير السبب فيه لأثر كل شيء في كل شيء، كتأثير الماء في الإحراق و النار في التبريد، و من المعلوم فساده، بداهة: وجود الربط التكويني الخاص بين أجزاء العلة به تؤثر في المعلوم.

=====

و حيث إن المناط في السببية تلك الخصوصية الذاتية المقتضية للتأثير، فلا يعقل تحققها بالإشياء و الجعل، لعدم كونها من سنخ الاعتبارات المتقومة باعتبار من بيده الأمر، فإنشاؤها لا يؤثر في وجود تلك الخصوصية تكويناً، فقولته: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» لا يقتضي حدوث السببية له تعبداً؛ لأن سببية شيء للتكليف لا تختلف عن سببية مثل النار للإحراق، و شرطية شيء له لا تختلف عن شرطية مثل المجاورة و المحاذاة بين النار و المحترق له، و مانعية شيء له كمانعية الرطوبة عن الإحراق، فهي أمور تكوينية، فكما لا يعقل صيرورة شيء حجراً بمجرد الجعل و التشريع، فكذا سببية مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد في إفادة ملكية الثمن و المثلن للبائع و المشتري لأجل خصوصية فيه يفقدها الصبي المميز الذي يقل سنه عن البلوغ بساعة مثلاً.

فالمتحصل: أن السببية لا تنزع عن التكليف المترتب على موضوعه لتأخره عن السببية، و إلا يلزم تأثير المتأخر في المتقدم.

و عليه: فلا مجال للالتزام لما ذهب إليه الشيخ من انتزاعها من التكليف، كما لا تكون مجعولة بالاستقلال، فلا محيص عن الذهاب إلى كون منشأ انتزاع السببية و نحوها من أجزاء العلة هي الخصوصية الذاتية التي تكون ثابتة لها تكويناً بتبع تكون نفس السبب و الشرط و غيرهما كما لا يخفى:

1 - مثال السببية: نظير الدلوك لوجوب الصلاة.

2 - مثال الشرطية: نظير الاستطاعة الشرعية لوجوب الحج.

3 - مثال المانعية: كالعجز المانع عن التكليف بالطهارة المائية.

4 - مثال الرافعية: كالمرض الطارئ على من تمكن من الحج مباشرة مع كون المرض مما لا يرجى زواله، فإنه رافع لوجوب الحج مباشرة و موجب للاستتابة.

(1) متعلق بالسببية و أخواتها.

(2) الضمير للشأن، و هذا شروع في إبطال كون السببية و نحوها منتزعة عن الحكم التكليفي لتكون مجعولة تشريعاً تبعاً، كما ذهب إليه بعض، و قد عرفت توضيحه، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «أما بطلان القول الأول فلأن لازم تأثير...».

العناوين لها من التكليف (1) المتأخر عنها ذاتا حدوثا (2) وارتفاعا (3)، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من (4) الخصوصية المستدعية لذلك (5) تكويننا؛ للزوم (6) أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به (7) كانت مؤثرة في معلولها...

=====

(1) متعلق ب «انتزاع»، وضميرا «لها، عنها» راجعان على السببية وأخواتها.

(2) كما في السبب والشرط والمانع، أما الأولان: فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه وشرطه. وأما الأخير: فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا عدم إليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل في وجود المعلول إلا عدم المانع، فإذا كان عدم التكليف متأخرا عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخرا عنه حفظا لمرتبة النقيضين، فالمانعية كالسببية والشرطية مقدمة على حدوث التكليف كما هو واضح.

(3) كما في الرفع، فإنه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع، وإذا كان عدم الرفع مقدما على بقاء التكليف فوجوده أيضا مقدم عليه، حفظا لمرتبة النقيضين. و ما في بعض الحواشي من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع والرفع لا يخلو من شيء، فإن المانع يزاحم المقتضي في مقام تأثيره، فهو كالسبب، والشرط مقدم على نفس الشيء، بخلاف الرفع. ولعل الأولى تبديل «ارتفاعا» ب «بقاء»، وإن كان الرفع دالا على البقاء في قبال الحدوث.

وبالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، والرفع يرفع البقاء. فالأول دفع والثاني رفع.

وقوله: «كما أن اتصافها...» يعني: اتصاف المذكورات - من سبب التكليف وشرطه ومانعة ورافعه - بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية.

غرضه: الإشارة إلى مذهبه من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصية التكوينية التي تكون في السبب وأخواته، دون الجعل الشرعي. وقد عرفت توضيحه.

(4) بيان للموصول في «ما عليها»، والضمير راجع على السبب والشرط والمانع والرفع، والأولى ذكر ضمير «هي» بين «ما» و «عليها» كما لا يخفى.

(5) أي: لاتصاف هذه الأمور بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية، والأولى تبديل «المستدعية» ب «المقتضية».

(6) تعليل لقوله: «ليس إلا لأجل» وقوله: «تكويننا» قيد ل «الخصوصية»، يعني: أن الخصوصية التكوينية اقتضت الاتصاف المزبور.

(7) أي: بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة. وضمير «أجزائها» راجع على العلة،

لا في غيره (1) و لا غيرها (2) فيه، و إلاّ لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، و تلك الخصوصية لا يكاد توجد فيها (3) بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين (4)، و مثل (5) قول: دلوك الشمس سبب لوجود الصلاة إنشاء (6) لا إخباراً، ضرورة: بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها، ..

=====

و المراد بالأجزاء هو المقتضي و الشرط و عدم المانع.

(1) أي: في غير هذا المعلول الخاص من سائر معاليل العلل الأخرى.

(2) أي: و لا غير العلة في المعلول، فالربط الخاص يقتضي عدم تأثير كل علة في معلول معين، للزوم السنخية، فسخونة الماء و الإحراق لا تؤثر فيهما إلاّ علة معيّنة و هي النار.

قوله: «و إلاّ لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء» يعني: و إن لم يكن في أجزاء العلة ربط خاص لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء؛ لما عرفت من: أن تأثير كل جزء من أجزاء العلة سواء كان سبباً أم غيره لا بد من استناده إلى خصوصية ذاتية فيه بها يؤثر في المعلول، و تلك الخصوصية لا تقبل الجعل الشرعي لا أصالة و لا تبعاً.

(3) يعني: تلك الخصوصية التكوينية لا توجد في السبب و الشرط و المانع و الراجع بمجرد الإنشاء مع قصد حصولها، لفرض عدم كونها كالأحكام التكليفية و بعض الوضعيات من الأمور الاعتبارية، فإن التكوين لا يوجد بالتشريع، فاندفع بقوله: «و تلك الخصوصية» احتمال الجعل الاستقلالي للسببية و أخواتها كما نسب إلى المشهور.

(4) يعني: مفهوم السببية و أخواتها.

(5) عطف على «إنشاء» يعني: بمجرد «مثل قول: ...».

(6) و هو قصد حصول المعنى باللفظ أو بألة أخرى كالفعل في المعاطاة، و المراد بالإخبار: هو الحكاية عن تحقق المعنى في موطنه المناسب له. و مقصوده «قدس سره»: أن ما تقدم من امتناع إيجاد خصوصية السببية في مثل الدلوك بقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» إنما هو إذا كان الكلام إنشاء أي: قصد به تحقق أحد هذه العناوين كالسببية بمجرد هذا الجعل ممن بيده أمر التشريع، و أما إذا قصد بهذا الكلام الإخبار عن ثبوت الخصوصية الذاتية للدلوك و نحوه؛ فعدم تحقق السببية بهذا الكلام واضح؛ لعدم اقتضاء الإخبار و الحكاية تحقق هذه العناوين أصلاً؛ إذ لو كانت موجودة في الواقع كان الإخبار صدقاً و إلاّ فهو كذب، و ليس شأن الخبر إيجاد ما ليس بموجود، و إنما هو شأن الإنشاء.



أو فاقدا لها (1)، وإن (2) الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما (3) يدعو إلى وجوبها، و معه (4) تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا.

و منه (5) انقذ أيضا عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده (6)؛ لعدم اتصافه (7) بها بذلك ضرورة.

نعم (8)؛ لا بأس...

=====

قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «لا يكاد توجد»، وهذا إشارة إلى بطلان القول المنسوب إلى المشهور من كون السببية وأخواتها مجعولة بالاستقلال وقد تقدم توضيحه.

(1) أي: للخصوصية، فلو كان الدلوك واجدا لتلك الخصوصية لم يؤثر الإنشاء في جعل السببية، ولو كان فاقدا لها فكذلك؛ إذ لا معنى لتأثير التشريع في التكوين بإعطاء ما هو فاقده.

(2) عطف على «بقاء» وهو متمم التعليل.

(3) المراد بالموصول هو: تلك الخصوصية القائمة بالدلوك. و ضمير «وجوبها» راجع على الصلاة.

(4) الضمير راجع على الموصول المراد به الخصوصية، يعني: و مع تلك الخصوصية تكون الصلاة واجبة لا محالة وإن لم تنشأ السببية للدلوك أصلا.

(5) يعني: - و من عدم كون منشأ انتزاع السببية إلا الخصوصية الذاتية دون إنشاء السببية له - ظهر: عدم صحة انتزاع السببية حقيقة للدلوك من مثل إيجاب الصلاة عنده بدون تلك الخصوصية حتى تكون السببية مجعولة.

و هذا إشارة إلى بطلان القول بكون السببية وأخواتها مجعولة بتبع التكليف، وقد عرفت توضيحه.

و هذا وإن تقدم بيانه في المتن؛ لكنه لا بأس بإعادته لأجل التمهيد لأمر آخر وهو بيان ما يراد من إطلاق السبب على الدلوك في الأخبار، و سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

(6) هذا الضمير و ضمير «له» راجعان على الدلوك.

(7) أي: لعدم اتصاف الدلوك بالسببية بسبب إيجاب الصلاة عنده.

(8) استدراك على «عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة».

و غرضه: أنه لا مانع من إطلاق السبب على الدلوك مجازا و لو بلحاظ تلازمهما في الوجود؛ لعدم انفكاك وجوب الصلاة عن الدلوك، فإنهما متلازمان وجودا، و لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ كعدم انفكاك المسبب عن سببه، و إلا فلا سببية و لا مسببية حقيقة،



باتصافه (1) بها عناية وإطلاق (2) السبب عليه مجازاً، كما لا بأس (3) بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها، فكفى به (4) عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك (5): أنه لا منشأ لانتزاع السببية و سائر ما لأجزاء العلة (6) للتكليف إلا ما هي عليها (7) من الخصوصية الموجبة لدخل كل (8) فيه على نحو غير دخل الآخر (9)، فتدبر (10).

=====

لكون سببية الدلوك و وجوب الصلاة معا معلولين لتلك الخصوصية التكوينية، فاتصاف الدلوك بالسببية بإيجاب الصلاة عنده من دون تلك الخصوصية يكون مجازاً، أو لإناطة المجعول التشريعي به، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعي و من خصوصياته، فينسب الجعل إليه مجازاً.

(1) أي: باتصاف الدلوك بالسببية بعناية التلازم في الوجود.

(2) عطف على «اتصافه» و مفسر له.

(3) هذا دفع لما قد يتوهم - من دلالة بعض النصوص على كون الشيء الفلاني سبباً للحكم الفلاني - من أن السببية قابلة للجعل الشرعي حقيقة كقابلية الأحكام التكليفية له.

و حاصل وجه الدفع: أن هذا التعبير كناية عن إنشاء الوجوب للصلاة مثلاً عند الدلوك؛ لا أن المجعول حقيقة هو السببية كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام.

(4) أي: بكونه سبباً، و ضمير «عنده» راجع على الدلوك.

(5) أي: فظهر - ببطان انتزاع السببية و أخواتها من الخطاب أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببية في الخصوصية الذاتية.

(6) كالشرط و أخويه.

(7) الضمير راجع على الموصول المراد به الخصوصية، و ضمير «هي» راجع على أجزاء العلة.

(8) أي: كل واحد من أجزاء العلة في التكليف.

(9) لدخل بعضها سببياً و الآخر شرطياً. و هكذا.

(10) لعله إشارة إلى أن كلام المصنف لا يخلو من الإشكال؛ لأن ما أفاده المصنف - من انتزاع السببية من ذات السبب و كونها من خارج المحمول - لا يخلو من شيء؛ لما أفيد من أنه خلط بين موضوعات التكليف و ملاكاتها، فإن الخصوصية التكوينية المقتضية لتشريع الحكم و إن امتنع انتزاعها عن الحكم، لتأخره عنها، إلا إنه ليس محل البحث، إذ

## و أما النحو الثاني (1):

فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعة و قاطعه، و حيث إن اتصاف شيء بجزيئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، و لا يكاد الكلام في سبب المجعول لا الجعل، و من المعلوم: عدم ترتب الحكم على موضوعه إلا بعد وجوده و فعليته، و يكون تأخره عنه ترتيبا لا زمانيا، و هو بمنزلة المعلول في عدم انفكاكه عن العلة زمانا، و حينئذ يكون منشأ انتزاع السببية - أعني: الحكم - مقارنا لوجود الموضوع لا متأخرا عنه حتى يلزم تأخر ما هو المتقدم.

=====

و هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) يعني: ما لا يمكن الجعل فيه إلا تبعا للحكم التكليفي، و هو كل ما له دخل في المكلف به؛ بأن يكون جزءا أو شرطا أو مانعا أو قاطعا له.

و حاصل ما أفاده في هذا القسم هو: أن جزيئية شيء للمأمور به و أخواتها لا تنتزع إلا من أمر يتعلق بأمر متعددة تقوم مصلحة واحدة تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمر واحد و حكم فارد بتلك الأمور، و ما لم يتعلق أمر وحداني بها لا يتصف شيء منها بالجزيئية للمأمور و المكلف به، بداهة: أن اتصاف شيء بكونه مأمورا به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ما له دخل في متعلق الأمر بالجزيئية و نحوها موقوف أيضا على تعلق الأمر بجملة تلك الأمور.

فالمتحصل: أن الجزيئية للمأمور به و كذا الشرطية و المانعية و القاطعية له منتزعة عن الأمر المتعلق بعدة أمور مشتتة يجمعها غرض واحد مقيدة بأمر وجودي كالطهارة في الصلاة، أو عدمي كعدم لبس الحرير و ما لا يؤكل فيها.

و عليه: فالقسم الثاني من الأحكام الوضعية لا يكون إلا مجعولا بتبع الحكم التكليفي، و لا جعل لها بالاستقلال؛ لأن جزيئية السورة مثلا لا تنتزع إلا عن الأمر المتعلق بجملة أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزيئتها للمأمور به، و إن قال الشارع: «جعلت السورة جزءا للصلاة» لما عرفت من توقف جزيئية شيء للمأمور به على تعلق الأمر بعدة أمور.

و كيف كان؛ فالأشياء الأربعة المذكورة في المتن قابلة للجعل تبعا و ليست قابلة للجعل استقلالا: و أما أن هذه الأمور قابلة للجعل تبعا فلائنه إذا ورد أمر بجملة أمور تدريجية متصلة مقيدة بوجود شيء و عدم شيء آخر كانت تلك الأمور أجزاء، و ما يقطع هذا الاتصال قاطعا، و ما أخذ وجوده قيذا شرطا، و ما أخذ عدمه قيذا مانعا، فإذا ورد

يتصف شيء بذلك - أي: كونه جزءاً أو شرطاً (1) للمأمور به - إلاّ بتبع ملاحظة الأمر بما (2) يشتمل عليه مقيداً بأمر (3) آخر، و ما لم يتعلق بها (4) الأمر كذلك لما كاد اتصف (5) بالجزئية (6) أو الشرطية؛ وإن أنشأ الشارع...

=====

الأمر بالتكبير و القراءة و الركوع و السجود بشرط الاتصال مقيدة بالطهارة و عدم لبس غير المأكول؛ كانت الأربعة - التكبير و أخواتها - أجزاء، و الضحك المنافي للاتصال قاطعاً، و الطهارة شرطاً، و لباس غير المأكول مانعاً.

و أما أن هذه الأمور غير قابلة للجعل استقلالاً: فلأنه لو لم يأمر الشارع بالصلاة ثم قال: الركوع جزء أو الطهارة شرط لم يفد قوله هذا في تشريع الجزئية و الشرعية؛ إذ لا شيء مأمور به حتى يكون له جزء و شرط.

ثم إن المصنف «قدس سره» بين وجه إمكان الجعل التبعي بقوله: «حيث إن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما» كمانعيته و قاطعيته «لا يكاد يكون إلاّ بالأمر بجملة أمور» كالركوع و السجود و التكبير «مقيدة بأمر وجودي» كالطهارة «أو عدمي» كالضحك و لبس غير المأكول.

(1) أو مانعاً أو قاطعاً، و إن أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع و القاطع؛ بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل في المشروط وجودياً كان أو عدمياً.

(2) متعلق بالأمر، و ضمير «عليه» راجع على «شيء»؛ و الضمير الفاعل المستتر في «يشتمل» راجع على الأمر، و «مقيداً» حال من فاعل «يشتمل».

له (1) الجزئية أو الشرطية.

و جعل (2) الماهية و أجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطية قبل الأمر بها (3)، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه (4) و أوامر الأجزاء و إن كانت ارتباطية، لتقيد و جوب السورة بوقوعها بعد التكبير و قبل الركوع، فكل منها ملحوظ بشرط شيء، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحدة بتعلق أمر واحد نفسي بالمركب منها، و لا يتوقف انتزاع الجزئية على تقيد ذلك الأمر بالمركب بشيء آخر، و إنما يتوقف انتزاع الشرطية على التقيد بأن يقال: «صلّ متطهرا».

=====

(1) أي: لذلك الشيء، و حاصله: أن إنشاء الجزئية و نحوها بالاستقلال لا يجدي في اتصاف شيء بالجزئية و نحوها ما لم يتعلق أمر بجملة أمور قائمة بمصلحة واحدة كالنهى عن الفحشاء بالنسبة إلى الأمر بماهية الصلاة، لما عرفت من: كون اتصاف مركب بعنوان المأمور به متقوما بتعلق الأمر و الطلب به، فما لم يتعلق أمر بمركب لا يتصف أجزاؤه بكونها أجزاء المأمور به؛ و إن اتصفت بكونها أجزاء المركب و الماهية و ذي المصلحة كما لا يخفى.

(2) دفع لما يتوهم من أن الشارع إذا جعل ماهية و اختراع أمرا مركبا من عدة أمور مقيدة بأمر خاصة فبمجرد جعله لها و اختراعه لكل جزء من أجزائها عنوان الجزئية، و لكل قيد من قيودها عنوان الشرطية من قبل أن يأمر بها و يتعلق بها التكليف، و عليه:

فلا تكون الجزئية أو الشرطية مجعولة بتبع التكليف.

و حاصل الدفع: أن جعل الماهية و اختراعها ليس إلا تصورها بأجزائها و قيودها، و أنها مما فيه مصلحة ملزمة مقتضية للأمر بها. و من المعلوم: أن مجرد تصورها كذلك مما لا يوجب اتصاف شيء من أجزائها و لا شرائطها بالجزئية للمأمور به أو الشرطية له؛ ما لم يؤمر بتلك الماهية و يتعلق التكليف بها.

و بالجملة: ما لم يتعلق الأمر بالماهية المركبة لم يتصف شيء من أجزائها و لا شرائطها بكونه جزءا أو شرطا للمأمور به؛ و إن اتصف بكونه جزءا أو شرطا للماهية المتصورة أو المشتملة على المصلحة الملزمة. فقوله: «و جعل» مبتدأ خبره «ليس إلا».

(3) الضمائر المؤنثة من «بها» إلى هنا راجعة على الماهية، و «قبل الأمر» ظرف ل «اتصاف».

(4) هذا الضمير و ضميرا «له، لجزئه» راجعة على المأمور به.

بملاحظة الأمر بلا حاجة إلى جعلها (1) له، وبدون الأمر به (2) لا اتصاف بها أصلا وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة (3) كما لا يخفى.

### وأما النحو الثالث

(4): فهو كالحجية والقضاة والولاية والنيابة والحرية والرقية

=====

(1) أي: بلا حاجة إلى جعل الجزئية والشرطية لذلك الشيء جعلاً مستقلاً، فإن منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئه وشرطه بالجزئية والشرطية، وضمير «جعلها» راجع على الجزئية والشرطية.

(2) يعني: وبدون الأمر بالمأمور به لا اتصاف بالجزئية لأجزائه أصلاً.

(3) وهو خارج عن محل البحث، لما عرفت من: أن منشأ انتزاع جزئية السورة مثلاً للصلاة ليس دخلها في الوفاء بالعرض ولا في كونها بعض الملحوظ وإنما هو اتصاف الكل بالمطلوبية الناشئة من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزء منه.

فتحصل مما ذكره المصنف في القسم الثاني: أن الشيء الذي له دخل في متعلق الأمر لا ينتزع عنوان الجزئية ونحوها له إلا بعد تعلق الأمر بجملة أمور مؤثرة في غرض واحد وملاك فارد، فهذا القسم الثاني من الأحكام الوضعية ليس مجعولاً بالاستقلال، بل بالتبع والعرض؛ لكونها منتزعة عن التكليف، فافتقرت عن القسم الأول غير القابل للجعل أصلاً والأجنبي عن الحكم الوضعي قطعاً، وعن القسم الثالث الآتي بيانه؛ لأنه مما يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالي والعرضي إليه.

(4) من أنحاء الحكم الوضعي، وهو الذي يصح جعله استقلالاً ويصح جعله تبعاً للتكليف.

وبعبارة أخرى: أنه ما يكون قابلاً للجعل أصالة بإنشائه مستقلاً وتبعاً للتكليف، وإن كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال.

وضابط هذا القسم: كل أمر اعتباري له أثر شرعاً وعرفاً كالحجية لخبر الواحد مثلاً، «و القضاة» بأن يكون لفرد حق فصل الخصومات و يكون أمره نافذاً فيها، «و الولاية» بأن يكون لأحد حق التصرف في الشؤون الاجتماعية أو في شؤون القصر والغيب.

والأموات، «و النيابة» بأن يكون شخص نائباً عن الإمام «عليه السلام» مثلاً فيجوز له أن يتصرف فيما لا يجوز لغير الإمام التصرف فيه من أمور الحسبة والجهاد وإجراء الحدود، «و الحرية» بأن يكون شخص مختاراً فيما يفعل مما أباحه الشرع. «و الرقية» بأن يكون شخص مقيداً لغيره في جميع الشؤون باستثناء ما ألزمه الشارع، «و الزوجية» بأن يحل لأحد الوطاء والنظر وتجب النفقة وتجب الإطاعة، «و الملكية» بأن يكون لأحد التصرف

في شيء كما أراد باستثناء ما منعه الشارع، «إلى غير ذلك» كجعل الوكالة لشخص، فإن الوكيل نائب عن الموكل فيما و كل فيه.

وكيف كان؛ فإن هذا النحو من الأحكام الوضعية يحتمل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون منتزعا عن الحكم التكليفي؛ لإمكان انتزاعه عن الأحكام الشرعية التي تكون في مواردنا، فيقال: الزوجية مثلا منتزعة عن جواز المباشرة والنظر واللمس ونحوها، وإليه ذهب الشيخ «قدس سره» حيث أنكر جعل هذه الأمور الاعتبارية أصالة، و ادعى كونها منتزعة من التكليف.

وثانيهما: أن يكون مجعولا بالاستقلال، يعني: جعل كل واحد من هذه الأمور الاعتبارية بالذات، و جعل أحكامها المترتبة عليها تبعا، فإن هذا القسم من الوضعيات لما كان من الأمور الاختراعية التي يدور وجودها في وعاء الاعتبار مدار لحاظ معتبرها و جعله، كان المهم في ترتب أحكامها عليها إنشاءها، سواء كان بعقد أم إيقاع على اختلافها، فتنتزع الملكية الواقعية من جعله تعالى شيئا ملكا لأحد كأمره «جلّ و علا» رسوله «صلى الله عليه وآله وسلم» بإعطاء فدك لبضعته الطاهرة سيدة نساء العالمين «عليها الصلاة والسلام»، و من إجازة التصرف وإباحته بأنحائه في مال معين، فإن كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكية.

و اختار المصنف «قدس سره» الوجه الثاني. و عليه: فمدعاه مؤلف من عقدين إيجابيين، و هو كون هذا القسم الثالث مجعولا بالاستقلال كالأحكام التكليفية، و سلبه و هو عدم كونه مجعولا بتبع الحكم التكليفي و منتزعا منه.

و استدل على العقد الإيجابي بوجه واحد، و على السلب بوجوه ثلاثة.

و أما الدليل على العقد الإيجابي: فهو ما أشار إليه بقوله الآتي: «إلا إنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى»، و محصله - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 28» - عدم الإشكال في صحة انتزاع الملكية و الزوجية و الحرية و نحوها من مجرد جعله تعالى أو من جعل من بيده الاعتبار بإنشاء مفاهيمها، من دون إناطتها بتكليف يصلح لانتزاعها منه، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف إنشائها، كوجود الأحكام التكليفية بنفس إنشائها كإنشاء الملكية بالبيع أو الهبة و غيرهما من النواقل، و كإنشاء الزوجية بعقد النكاح و هكذا. و من المعلوم: أن المنشأ بالعقد و غيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفي.



و أما الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي استدل بها على العقد السلبي، فهو ما أشار إليه بقوله: «كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية...»، وهذا شروع في إثبات العقد السلبي بوجوه يستفاد منها صحة العقد الإيجابي أيضا.

و حاصل هذا الوجه الأول: أنه لو كانت الزوجية منتزعة عن التكليف للزم عدم صحة اعتبارها إلا بملاحظة ذلك التكليف؛ كجواز النظر إلى الزوجية و اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم مثله؛ إذ لا شبهة في صحة اعتبار الزوجية من إنشاء مفهومها بقوله:

«زوجتك فلانة»، من دون ملاحظة جواز النظر و وجوب الإنفاق و غيرهما من الأحكام التكليفية؛ بل و مع عدم التفاته إليها كما هو واضح و أما الملازمة فواضحة؛ إذ المفروض:

أنه لا منشأ لاعتبار الزوجية إلا التكليف فلا وجود لها بدونه.

و الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و للزم أن لا يقع ما قصد و وقع ما لم يقصد» و حاصله: أنه - بناء على مجعولية الملكية مثلا يتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع و الواقع غير مقصود؛ إذ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلا- هو إنشاء مفهوم البيع أعني: التمليك دون التكاليف الثابتة للملك كجواز التصرف، و المفروض: أن التمليك لا يتحقق بمجرد الجعل و الإنشاء؛ بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله:

«بعت» هو التكليف و المفروض: عدم قصده؛ إذ المقصود هو إيجاد الملكية و المفروض عدم وقوعها، لكونها تابعة للتكليف، فيلزم تخلف قاعدة تبعية العقود للمقصود، فلا محيص عن الالتزام بكون الملكية و نحوها من الأمور المجعولة أصالة لا تبعا.

و أما الوجه الثالث: فهو ما أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف»، و يحتمل فيه إرادة أحد أمرين:

الأول: أنه لا يصح انتزاع الملكية مثلا من التكليف؛ إذ قد يكون التكليف موجودا و لا يصح انتزاع الملكية منه كإباحة التصرفات في الإباحات الأصلية، و قد لا- يكون التكليف موجودا فعلا- مع وجود الملكية قطعا كما في شراء الولي متاعا للمولّى عليه من الصغير أو المجنون أو السفية، فإن المولّى عليه يملك، مع عدم جواز التصرف له فعلا لمجوريته.

و كذا الزوجية، فإنها لا تنتزع عن جواز المباشرة و نحوه من أحكامها، ضرورة:

جوازها في الأمة المملوكة و المحللة مع عدم كونها زوجة، و بداهة: وجود الزوجية مع حرمة المباشرة كما في الصغيرة و الحائض.

و الزوجية و الملكية، إلى غير ذلك حيث إنها و إن كان من الممكن (1) انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل - و من (2) جعلها بإنشاء أنفسها؛ إلا (3) إنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر (4) الثاني: أن هذه الاعتبارات كالزوجية و الملكية و نحوهما قد أخذت في الخطابات الشرعية موضوعات لأحكام كوجوب الإنفاق على الزوجية و حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه و نحو ذلك، و من المعلوم: أن الموضوع مقدم على الحكم رتبة، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور، لترتب الزوجية حينئذ على الحكم لانزاعها عنه، و تقدمها على الحكم؛ لكونها موضوعا له.

=====

و الفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فإن الأول منهما ناظر إلى امتناع الانتزاع في بعض الموارد، فالدليل أخص من المدعى، و هو كاف في منع دعوى الانتزاع كلية، و الثاني ناظر إلى امتناع الانتزاع بالمرّة لمحذور الدور الذي عرفته، فإنه برهان على استحالة الانتزاع عقلا حتى في مورد واحد؛ إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخر عنه.

و تعبير المصنف ب «عدم صحة انتزاعها» و إن كان أوفق بالتقريب الثاني؛ لأنه يمنع الانتزاع كلية إلا إن إرادة التقريب الأول لعلها أقرب إلى مقصود المصنف، لإمكان تقريب الانتزاع بوجه لا يترتب عليه محذور الدور، و ذلك بعدم انتزاع الملكية و الزوجية من مطلق الأحكام التكليفية المتأخرة عن نفسها رتبة؛ بل أراد حكم خاص و هو ما أفاده في حاشية الرسائل بقوله: «معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفية للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضية لها، لا عما اعتبر آثارا له منها كي يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته» كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 283».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) أي: و من المحتمل و إن كان هذا الاحتمال ضعيفا كما أشار إليه بقوله: «كما قيل»، و في هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ «قدس سره» من انتزاع الوضع من التكليف حتى مثل ضمان الصبي لما أتلفه مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلا.

(2) عطف على «من الأحكام»، و ضمائر «أنها، جعلها، أنفسها، انتزاعها» راجعة على المذكورات من الحجية و ما تلاها.

(3) هذا شروع في إثبات العقد الإيجابي، و قد تقدم توضيح ذلك.

(4) و هو النفس المقدسة النبوية و الولوية «صلوات الله و سلامه عليهما».

من قبله «جلّ و علا» لها (1) بإنشائها؛ بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به (2) ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن (3) بيده الاختيار بلا ملاحظة (4) التكاليف و الآثار، و لو (5) كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم (6) أن لا يقع ما قصد و وقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي (7) أن يشك في عدم صحة انتزاعها (8) عن مجرد التكليف في

=====

(1) هذا، و «إنشائها» متعلقان ب «جعله»، و هذان الضميران كضميري «عليها، آثارها» راجعان على المذكورات في القسم الثالث من الحجية و غيرها. و «بحيث» بيان لإنشائها بأنفسها.

(2) أي: بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله، و هذا شروع في إثبات العقد السلبي بوجه يستفاد منها صحة العقد الإيجابي أيضا، و قد تقدم الكلام في الوجوه الثلاثة فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار رعاية للاختصار.

(3) و هو المالك في الأول، و الزوجة في الثاني، و الزوج في الثالث، و السيد في الرابع.

(4) متعلق ب «صحة انتزاع»، و المراد بالآثار: الأحكام الشرعية المترتبة على هذه العناوين الأربعة.

(5) أي: و الحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعة عن التكاليف في مواردنا امتنع اعتبارها بدون ملاحظة تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها؛ بل قد لا يكون في مورد الوضع تكليف أصلا كما في ملكية الصبي و المجنون لما انتقل إليهما بمثل الإرث؛ إذ ليس إباحة التصرف و نفوذه في مالها إلا للولي، و ليس لهما هذه الإباحة حتى تكون هي منشأ الانتزاع.

و انتزاع الملكية الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ و الإفاقة مشكل جدا، ضرورة: أن فعالية الأمر الانتزاعي - و هي الملكية مثلا - تستدعي فعالية المنتزع عنه، و المفروض: عدم فعليته؛ إذ قلم التكليف مرفوع عنهما.

(6) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة، و قد تقدم توضيحه.

(7) هذا هو الوجه الثالث، و قد تقدم تفصيل هذا الوجه الثالث، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار حفاظا على ما هو المقصود من الاختصار.

(8) أي: الحجية و القضاة و أخواتها مما تقدم، و ضمير «موردها» راجع على الحجية و أخواتها، و الأولى أن يقال: «في مواردنا».

موردها، فلا (1) ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية عن جواز الوطاء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات (2).

فانقدح بذلك (3): أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها (4) كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.

وهم ودفع: أمّا الوهم (5) فهو: أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة

=====

(1) متفرع على عدم صحة انتزاع القسم الثالث من الأمور الوضعية عن التكليف.

(2) فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف، ولا الحجية من وجوب العمل بقول الثقة أو العادل أو المفتي، ولا البيئونة في الطلاق من وجوب الاعتداد، وهكذا والوجه في ذلك كله هو انفكاك الوضع عن التكليف، وعدم استلزام التكليف له دائما.

(3) أي: بما ذكرناه من الوجوه الثلاثة الدالة على بطلان انتزاع هذه الأحكام الوضعية من التكليف في مواردنا، وقوله: «فانقدح» نتيجة تلك الوجوه الثلاثة، حيث إن مقتضاها كون الاعتبارات المزبورة مجعولة بالاستقلال.

(4) هذا هو المراد بجعلها استقلالا وأصالة في قبال انتزاعها من التكليف. وضميرا «بتبعه، عنه» راجعان على «التكليف».

(5) أمّا الوهم: فهو إشكال على جعل الملكية من الاعتبارات القابلة للجعل أصالة كالحجية والقضاوة والولاية ونحوها.

فيقال في تقريب الإشكال والوهم: إن عدّ الملكية من الاعتبارات القابلة للجعل غير سديد بل غير صحيح؛ وذلك لأن الملكية من مقولة الجدة التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمة يعني: أنها توجد في الخارج كالهئية الحاصلة من التعمم ونحوها؛ ومن المعلوم: أن الملكية التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبية عن الملكية المجعولة بالإنشاء التي لا تكون إلا محض الاعتبار ولا وجود لها في الخارج، ولا-ريب في أن الموجود الخارجي التكويني لا-يوجد بالأمر الاعتباري؛ بل بالسبب التكويني كالتعمم.

والحاصل: أن الملكية لا توجد بصرف الإنشاء، لأنها متأصلة والمتأصل لا يقبل الجعل الاعتباري فينبغي إخراج الملكية عن هذا السنخ من الأمور الوضعية.

وأما الدفع فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي أن الملك مشترك بين معنيين أحدهما:

هي المقولة التي يعبر عنها بالجددة وهي من المقولات التسع، وثانيهما: هي الإضافة التي

بمجرد الجعل و الإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحدائها في الخارج شيء، و هي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة (1) التي لا تكاد تكون بهذا السبب (2)؛ بل بأسباب أخر كالتعمم و التقمص و التنعل (3)، فالحالة الحاصلة منها قد تحصل بالعقد و قد تحصل بغيره من إرث و نحوه، فالذي هو من الأحكام الوضعية و الاعتبارات الحاصلة بالجعل و الإنشاء و يكون من خارج المحمول هو الملك بالمعنى الثاني و الذي هو من الأعراض المتأصلة، و يكون من المحمولات بالضميمة، أي: التي لا تحصل بالجعل و الإنشاء هو الملك بالمعنى الأول.

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالملك في المقام هو المعنى الثاني و هو يقبل الجعل و الإنشاء و الملك الذي لا يقبل الإنشاء هو معناه الأول فلا ينبغي أن يشبه أحدهما بالآخر حتى يقال: بعدم صحة اعتبار الملكية بمجرد الإنشاء.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

قوله: «خارج المحمول» و قد فسر الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشيء بدون ضم ضميمة إليه كالإنسانية المنتزعة عن ذات الإنسان بدون ضم شيء إليها كما يشهد له قول الحكيم السبزواري:

«و الخارج المحمول من صميمه \*\*\* يغير المحمول بالضميمة»

و يطلق على كل ما لا يحاذيه شيء في الخارج، فالملكية المجعولة بقوله: «بعت» لا يطلق عليها الخارج المحمول لوجود ما بحدائها في الخارج، «حيث» تليح لكون الاعتبار المذكورة من الخارج المحمول الذي لا يحاذيه شيء في الخارج؛ إذ ليس لتلك الأمور الاعتبارية ما يحاذيها في الخارج. و الواو في قوله: «و هي إحدى...». للحال من نائب «جعلت»، يعني: و الحال أن الملكية إحدى المقولات التسع، فكيف تعدّ أمراً اعتبارياً؟ كما هو حال الأحكام الشرعية.

(1) و هي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعة عن الشيء مع ضميمة كالأسودية المنتزعة عن الجسم المتلون بالسواد، فالمحمول بالضميمة هو ما يحاذيه شيء في الخارج كالهئية الحاصلة من التعمم و نحوه.

(2) أي: بالجعل و الإنشاء، بل بأسباب أخر تكوينية كالتعمم و التقمص و نحوهما.

(3) و هي هئية تحصل بسبب كون جسم في محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، فتلك الهئية الحاصلة بلبس القميص المنتقل بانتقال لابس هو الملك، و هذا المعنى الخارجي أجنبي عن الملكية الاعتبارية الحاصلة بالعقد.

للإنسان هو الملك، و أين هذه (1) من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه ؟

و أما الدفع (2) فهو: أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك و يسمى بالجددة أيضا (3)، و على (4) اختصاص شيء بشيء خاص و هو (5) ناش إما من جهة إسناد وجوده إليه؛ ككون العالم ملكا للباري «جلّ ذكره» (6)، أو من جهة الاستعمال و التصرف فيه؛ ككون الفرس لزيد بركوبه له (7) و سائر تصرفاته فيه (8)، أو من جهة إنشائه (9) و العقد مع من اختياره (10) بيده؛ كملك الأراضي و العقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع

=====

(1) أي: و أين هذه الحالة المسماة بالملك و الجدة من الاعتبار الحاصل بالإنشاء.

(2) محصل ما أفاده في دفع التوهم المزبور: أن الملك مشترك لفظي بين معنيين:

أحدهما: إطلاقه على الجدة و هذا ليس بمراد هنا.

ثانيهما: إطلاقه على اختصاص شيء بشيء الذي هو من مقولة الإضافة، و هذا هو المراد هنا. و الذي يقبل الإنشاء هو المعنى الثاني المقصود في المقام، و الذي لا يقبل الإنشاء هو المعنى الأول الذي لا يكون مرادا هنا.

(3) يعني: كما يسمى بالملك.

(4) عطف على «ذلك»، و هذا شروع في بيان المعنى الثاني للملك. و قد عرفت توضيحه.

(5) أي: و الاختصاص ناش إما من إسناد وجود شيء إلى شيء... الخ.

(6) فمن جهة إفاضة الوجود يكون العالم مضافا إليه تعالى و ملكا له. و قد يكون هذا الاختصاص من جهة كون المختص به واسطة في انفتاح أبواب الفيض و البركات على الشيء المختص؛ ككون الأرض و ما فيها ملكا للنبي و الإمام «عليهما السلام» لما ورد عن عاشر أئمة أهل البيت «عليهم الصلاة و السلام»: «بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمنع السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه» (1).

(7) الأولى تبديله ب «عليه».

(8) كسقي الزرع به و حمل الأثقال عليه، و مثل هذه التصرفات حيازة المباحات، فإن حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص كركوب الفرس.

(9) أي: إنشاء الاختصاص و «أو من» كسابقه عطف على «إما من».

(10) الظرف متعلق بالعقد، و الضمير راجع على الشيء، و «للمشتري، بمجرد» متعلقان ب «الملك». و المراد به «من» الموصولة: من له ولاية التصرف في المال سواء كان



شرعا و عرفا (1)، فالملك الذي يسمى بالجدة أيضا (2) غير الملك الذي هو اختصاص ناش من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالإرث (3) ونحوهما (4) من الأسباب الاختيارية وغيرها.

فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا (5) و الغفلة (6) عن أنه مالكا له أم نائبا عن المالك بنحو من أنحاء النيابة أم وليا عليه. و التقييد بالبعيدة لإخراج الاختصاص الناشئ من التصرف و الاستعمال كركوب الفرس؛ بأن تمحص مشوه في العقد و الإنشاء، و لذا خصه بالمشتري، مع أن البائع أيضا يملك الثمن، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه؛ إذ الغالب في المعاملات كون الثمن من النقدين و نحوهما مما هو مورد التصرف و الابتلاء غالبا.

=====

و الحاصل: أن الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف، فالمشتري يملك العقار مثلا بسبب العقد مع ولي التصرف في العقار كالمالك أو وليه أو وكيله.

(1) قيدان للملك، و الفرق بينهما واضح؛ إذ قد يحصل الملك عرفا فقط. كما في بيع الخمر و الخنزير، فحصول الملك شرعا و عرفا بالبيع منوط بكون المال صالحا للانتقال شرعا كالأعيان المحللة نظير الحنطة.

(2) يعني: كما يسمى بالملك.

(3) المراد به: الموت، فالأولى تبديله به؛ لأنه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص في مقابل السبب الاختياري له كالعقد.

(4) الضمير يرجع إلى خصوص العقد و الإرث بقريته قوله: «و من الأسباب الاختيارية وغيرها».

(5) كما يطلق على الأمر الاعتباري، و هو الاختصاص الذي يكون من مقولة الإضافة.

(6) عطف على «إطلاق»، و ضمير «أنه» راجع على «إطلاق» يعني: أن منشأ التوهم هي الغفلة عن كون الملك مشتركا لفظيا بين الجدة و الإضافة و هي الاختصاص، فعن صدر المتألهين - بعد ذكر مقولة الجدة و إطلاق الملك عليها - ما لفظه: «وقد يعبر عن الملك بمقولة له، فمنه طبيعي ككون القوى في النفس، و منه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من مقولة المضاف لا غير»(1).

ص: 242



بالاشتراك بينه (1) وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية (2) كملك غيره تعالى لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال (3)، فيكون (4) شيء ملكا لأحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل (5)، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب

=====

(1) يعني: بين الملك المقولي وبين الإضافة الخاصة الحاصلة بإحدى الموجبات المذكورة، والأولى أن يقال: «بينهما» لرجوع الضمير إلى مقولة الجدة حقيقة.

(2) عطف على: «الإشراقية» وهي في غيره تعالى.

(3) الموجبة للملكية الاختيارية أو الاضطرارية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

(4) هذا متفرع على اختلاف معنى الملك و تعدده، فإن ملكية العين التي استولى الغاصب عليها متصرفا فيها تصرفا خارجيا تكون بمعنى الجدة؛ لأنها - كما تقدم - هي الهيئة الخاصة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالعمامة والقميص المحيطين بالبدن، و ملكية تلك العين كالعمامة لمالكها الشرعي تكون بمعنى الاختصاص الذي هو إضافة مقولية.

«فتدبر» لعله إشارة على منع كون الملك مشتركا لفظيا بين الجدة والاختصاص الذي هو من الإضافة الإشراقية أو المقولية لإمكان أن يقال: إن الملك بمعنى الاختصاص القابل للإنشاء هو الملك بمعنى الجدة.

غاية الأمر: أن الملك الإنشائي هو الجدة ادعاء فتدبر.

أو إشارة إلى الإشكال في أصل المطلب وأن الملك ونحوه من الأحكام الوضعية ليست هي في الحقيقة أشياء في مقابل الأحكام التكليفية، وإنما هي عبارة مجملة من عدة من الأحكام التكليفية. وفي المقام كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(5) يعني: إذا عرفت أن قسما منه غير قابل للجعل الشرعي لا أصالة ولا تبعا؛ بل هو أمر تكويني ذاتي كالسببية وغيرها من أجزاء علة التكليف وقسما منه ليس إلا - مجعولا - بتبع التكليف وهو الجزئية وغيرها مما يكون دخيلا - في متعلق التكليف، وقسما منه مجعول بالاستقلال، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني «رحمه الله» في اعتبار الاستصحاب بين التكليف والوضع بجريانه في الثاني دون الأول، حيث إن القسم الأول من الوضع لا يجري فيه الاستصحاب أصلا لعدم كونه حكما شرعيا ولا موضوعا له. و مجرد ترتب الحكم الشرعي كوجوب الصلاة على السبب كالدلوك لا يصحح جريان الاستصحاب في السببية؛ إذ ليس ترتب الحكم الشرعي على سببه شرعيا

دخل ما له الدخل (1) في التكليف، إذا شك في بقاءه على ما كان من الدخل (2)؛ لعدم (3) كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي. و التكليف (4) وإن كان مترتباً عليه؛ إلا إنه ليس بترتب شرعي (5) فافهم (6).

=====

بل هو عقلي، و من المعلوم: أن اتصاف الحكم بكونه شرعياً منوط بأمرين: أحدهما: أن يكون مما أنشأه الشارع، و الآخر: أن يكون ترتبه شرعياً أيضاً، كما إذا قال: «المستطيع يجب عليه الحج»، فإن ترتب وجوب الحج على المستطيع شرعي؛ لأن المستطيع موضوع في لسان الخطاب للوجوب. و هذا بخلاف سببية الدلوک، فإن ترتب الوجوب عليها ليس شرعياً لأن ترتب الوجوب عليه مستند إلى الخصوصية الذاتية الكامنة فيه، و ليس كترتب وجوب الحج على المستطيع حتى يصح استصحاب سببية الدلوک إذا شك في بقائها كصحة استصحاب الاستطاعة إذا شك في بقائها، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعة و استصحاب سببية الدلوک.

و الحاصل: أن الاستصحاب لا يجري في القسم الأول من الأحكام الوضعية و هو ما لا تناله يد الجعل أصلاً. و يجري في القسم الثاني و هو ما يكون مجعولاً بالتبع كالجزيئية المنتزعة عن الحكم التكليفي المتعلق بجملة أمور. كما يجري في القسم الثالث أيضاً بالأولوية، لكونه كالحكم التكليفي مجعولاً مستقلاً.

(1) كالسببية و الشرطية و المانعية للتكليف.

(2) تفسير للموصول في «ما كان» و المراد به السببية و نحوها.

(3) تعليل لقوله: «لا مجال» و عدم كون مثل السببية حكماً شرعياً واضح؛ لأنها أمر ذاتي تكويني غير قابل للجعل التشريعي.

(4) الأولى أن يقال: «و لا ما يترتب...»، و المقصود: أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يندرج في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية.

(5) يعني: أن هذا الترتب الشرعي مما لا بد منه في استصحاب الموضوعات، فإذا علمنا بوجوب المقتضي لوجوب الصلاة و بوجود مانعة، ثم علمنا بارتفاع المانع و شك في بقاء المقتضي لم يجر استصحاب بقاء المقتضي، لعدم كون المقتضى بنفسه حكماً شرعياً و لا موضوعاً له، و إنما هو داع للشارع إلى إنشاء الوجوب عند تحققه، على تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم؛ لكن الإشكال كله في عدم كون هذا الترتب شرعياً، فإن ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع و إنما هو أمر واقعي.

(6) لعله إشارة إلى إمكان عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الموضوع و السببية بأن يقال: إن مجرد كون السببية أمراً ذاتياً لا يمنع عن جريان الاستصحاب و إلا لما جرى

و أنه (1) لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل. حيث إنه كالتكليف (2)، وكذا ما كان مجعولا بالتبع (3)، فإن أمر وضعه ورفع بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه (4)، وعدم (5) تسميته حكما شرعيا - لو سلم - غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا.

=====

في الموضوع أيضا؛ لأن موضوعية الموضوع تكون أيضا بما فيه من الملاك تكويننا، وإلا يلزم الجزاف.

أو إشارة إلى: أنه لو تم هذا لأشكال في استصحاب عامة الموضوعات الشرعية، فإن ترتب التكليف عليها ليس إلا لخصوصية ذاتية فيها. على أنه يمكن أن يقال: بعدم تسليم كون السبب ونحوه حقيقيا بل هو أمر صوري وإنما العلة إرادة الشارع، فليس ترتب وجوب الصلاة على الدلوك مثلا من قبيل ترتب المعلول على العلة.

(1) عطف على «أنه لا مجال» وقد عرفت توضيحه، وضمير «أنه» للشأن.

(2) في جريان الاستصحاب فيه بالبداهة، فإن القسم الثالث مجعول بالأصالة، وضمير «أنه» راجع على «الوضع».

(3) وهو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعية، ولذا أجرى المصنف البراءة الشرعية في الجزئية في بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين؛ لأنها مما تنالها يد الجعل ولو تبعها لجعل منشأ انتزاعها.

(4) هذا الضمير وضميرا «وضعه، رفعه» راجعة على الموصول في «ما كان» المراد به الحكم الوضعي، وحاصله: أن الجزئية يجري فيها الاستصحاب وجودا وعدمًا باعتبار منشأ انتزاعها وهو الأمر الضمني المتعلق بالسورة مثلا.

(5) مبتدأ خبره «غير ضائر»، وهو إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم فحاصله: أن عدم تسمية المجعول التبعي - كالجزئية للمأمور به - حكما شرعيا في الاصطلاح يقدر في جريان الاستصحاب فيه.

وأما الدفع فملخصه: أن ذلك غير قادح في جريانه، لأن مناط صحة جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحا على المستصحب بل مناطها هو كونه مما يؤخذ من الشارع وإن لم يصدق عليه الحكم اصطلاحا كالماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والحج وغيرهما، ضرورة: جريان الأصول العملية فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

هذا مضافا إلى: أن منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه ورفع بيد الشارع غير مسلم، وإليه أشار بقوله: «لو سلم».

نعم؛ لا مجال لاستصحابه (1) لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه (2) فافهم (3).

=====

(1) أي: لاستصحاب ما كان مجعولا بالتبع، وهذا استدراك على جريان الاستصحاب في المجعول التبعية، و حاصله: أن الاستصحاب و إن لم يكن مانعا من جريانه فيه؛ إلا أنه لا تصل النوبة إلى جريانه فيه لوجود الأصل الحاكم، و هو استصحاب الحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الجزئية و نحوها.

(2) هذا الضمير و ضمير «سببه» راجعان على المجعول التبعية، و المراد به بالسبب و منشأ الانتزاع هو الحكم التكليفي كما عرفت آنفا.

(3) لعله إشارة إلى جريان الاستصحاب في المجعول التبعية إذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه في السبب كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسيا المعارض لاستصحاب عدم الأكثر كذلك، فإنه يجري حينئذ استصحاب عدم جزئية المشكوك بلا مانع إذا فرض ترتب أثر شرعي على هذا الاستصحاب في نفسه، و إلا فلا، كما إذا قلنا: إن الجزئية و نحوها من الأمور الانتزاعية ليست موضوعات للآثار؛ لعدم قيام المصلحة بأمر انتزاعي، و على هذا فيكون المجعول التبعية كالقسم الأول و هو السببية و نحوها للتكليف في عدم جريان الاستصحاب فيه.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

و يتلخص البحث في أمور:

1 - في التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني، و هو جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون الأحكام التكليفية.

توضيح هذا التفصيل صحة و فسادا: يتوقف على ذكر أمور من باب المقدمة:

الأول: هو الفرق بين الحكم التكليفي و الحكم الوضعي مفهوما، فلا-ريب في أن مفهوم الوضع يخالف مفهوم التكليف على نحو التباين الكلي، و أما مصداقا: فالنسبة بينهما هي عموم من وجه مادة الاجتماع كالملكية و إباحة التصرف، و مادة الافتراق من جانب التكليف؛ كجواز أكل الضيف من طعام المضيف.

و مادة الافتراق من جانب الوضع: كمن كان محجورا عن التصرف في ماله شرعا كالمجنون و السفية.

الثاني: صحة تقسيم الحكم ببعض معانيه إلى التكليفي و الوضعي، و الشاهد على ذلك: كثرة إطلاق الحكم على الحكم الوضعي في كلماتهم.

الثالث: أن الأحكام التكليفية محصورة في الخمسة و هي: الوجوب و الحرمة

و الاستحباب و الكراهة و الإباحة بلا خلاف أصلا، و لكن الأحكام الوضعية ففي كونها محصورة خلاف قيل: إنها محصورة، وقيل: إنها غير محصورة.

2 - الكلام في تحقيق حال الوضع:

فيقال: إن الحكم الوضعي على ثلاثة أقسام:

منها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلا لا استقلالا و لا تبعا للتكليف.

و منها: ما يقبله تبعا للتكليف لا استقلالا.

و منها: ما يقبل الجعل بكلا قسميه أي: استقلالا و تبعا.

و القسم الأول: كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافية.

فإن هذه الأمور أمور تكوينية توجد بأسبابها التكوينية لا بالجعل و الإنشاء.

و الثاني: كجزئية السورة تقبل الجعل تبعا للتكليف المتعلق بأمور منها السورة.

و الثالث: كالملكية حيث تقبل الجعل بكلا قسميه، إما استقلالا: فمثل جعل الشارع و إمضائه الملكية عند تحقق عقد.

و إما تبعا: فكانتراع الملكية من الحكم بإباحة تصرف كل من البائع و المشتري في العوضين بعد العقد.

3 - نتيجة هذه الأمور: فيقال بعد هذه الأمور من باب المقدمة: أنه لا يجري الاستصحاب في جميع أقسام الوضع؛ بل يجري في القسم الثالث المجعول استقلالا، و لا يجري في القسم الأول أصلا و أما في القسم الثاني و هو المجعول تبعا للتكليف فيجري الاستصحاب على ما هو ظاهر كلام المصنف.

فالحكم بجريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية مطلقا دون الأحكام التكليفية كما هو ظاهر الفاضل التونسي «رحمه الله» غير سديد بل غير صحيح؛ لما عرفت من:

جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكونها مجعولات شرعية بلا إشكال، فيوجد فيها ما هو المناط في جريان الاستصحاب من كون المستصحب من مجعولات شرعية، هذا مضافا إلى: عدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام الوضع؛ لأن القسم الأول لا يقبل الجعل أصلا، فكيف يجري فيه الاستصحاب؟

4 - وهم و دفع - و حاصل الوهم: أن الملك من مقولة «الجدة» التي لا تحصل إلا بأسبابها الخاصة مثل التعمم و التخصص و نحوهما، و له تأصل في الخارج، فكيف قلم:

بأنه من الأمور الجعلية التي توجد بالإنشاء.



ثم إن هاهنا تنبيهات (1).

=====

و حاصل الدفع: إن للملك إطلاقين:

الأول: إطلاقه على «الجدة» وهذا ليس بمراد هنا.

الثاني: إطلاقه على اختصاص شيء بشيء الذي هو من مقولة الإضافة، وهذا هو المراد هنا فلا تنافي بينهما أصلاً؛ إذ المراد في المقام هو الملك بالمعنى الثاني وهو مما يقبل الجعل.

و المعنى الأول الذي لا يقبل الجعل ليس بمراد في المقام حتى يرد الإشكال.

5- رأي المصنف «قدس سره»:

1- جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

2- جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الوضع.

3- جريان الاستصحاب في القسم الثاني المجعول تبعاً للتكليف.

4- عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول الذي لا يقبل الجعل والإنشاء أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً.

## في تنبيهات الاستصحاب

### إشارة

(1) لما فرغ المصنف «قدس سره» من الاستدلال على القول المختار تعرض تبعاً - للشيخ الأنصاري «قدس سره» - لتنبيهات الاستصحاب الباحثة إما عن أحوال اليقين و المتيقن كالسنة الأولى.

وإما عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر وغيره.

وإما عن الأثر العملي المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع و الثامن و التاسع.

لكن المصنف خالف الشيخ في عدد التنبيهات و الأمور المبحوث فيها؛ لأنه أسقط ما عنونه الشيخ في التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب في المستقلات العقلية - تعويلاً على ما أفاده في أوائل الاستصحاب من عدم الفرق في جريانه في الحكم الشرعي بين أن يكون مستنده النقل أو قاعدة الملازمة.

كما أن المصنف زاد التنبيه الأول و الثاني و العاشر، فبلغ المجموع أربعة عشر تنبيهاً.

و كيف كان؛ فهذه التنبهات تتضمن مطالب هامة لا يسع الطالب إهمالها و الغض عنها؛ كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 303» مع تصرف ما.

ص: 248



الأول (1): أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين، فلا استصحاب مع

=====

## التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشك و اليقين

(1) الغرض من هذا الأمر الأول: هو بيان اعتبار فعلية اليقين و الشك اللذين هما ركنا الاستصحاب، و عدم كفاية وجودهما التقديري فيه. فهذا التنبيه متكفل لأصل و هو اعتبار فعلية اليقين و الشك، و فرع و هو الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى و شك بعد الفراغ في أنه تظهر أم لا؟ و ذلك لعدم جريان استصحاب الحدث حال الغفلة عنه؛ لعدم الشك الفعلي، فيحكم بصحة الصلاة لقاعدة الفراغ. و كيف كان؛ فتوضيح ما ذكر في هذا التنبيه - من اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب - يتوقف على مقدمة، و هي التنبيه على أمور مسلمة:

أحدهما: أن كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثا و بقاء حتى قيل: «إن فعلية الحكم - أي: وجوده - بوجود موضوعه» فلا حكم بدونه.

ثانيها: أن الشك و اليقين و كذا الظن من الحالات الوجدانية، و الصفات النفسانية التي لا يعقل تحققها للغافل، بدهاة: أن الإنسان في حال الغفلة لا يصدق عليه العالم و لا الظان و لا الشاك، بل يصدق عليه نقيضها؛ و إلا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، و من المعلوم: أن فعلية هذه الصفات عين وجودها، و عدم فعليتها عين عدمها.

ثالثها: أن موضوع الأصول العملية و منها الاستصحاب - التي هي أحكام ظاهرية و وظائف للشاك و المتحير في الأحكام الواقعية - هو الشك الذي قد عرفت أنه كاليقين و الظن من صفات الإنسان الملتفت، و لذا قيّد الشيخ في أول الرسائل المكلف بالملتفت.

و من هنا يظهر: أن موضوع الحكم الواقعي يخالف موضوع الحكم الظاهري؛ لعدم تقيّد الأول بالالتفات، بخلاف الثاني، فإن قوامه بالالتفات الشكي، و بدون الشك لا وجود للحكم الظاهري حقيقة.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة يتضح لك من هذه الأمور: وجه اعتبار فعلية الشك و اليقين في الاستصحاب كوضوح اعتبار فعلية الشك في سائر الأصول العملية؛ بل ينبغي عدّه من القضايا التي قياساتها معها.

فالنتيجة: أنه مع الغفلة لا تحير في الحكم الواقعي؛ لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا يجري فيه الاستصحاب الراجع للتحير، فوجود الشك الفعلي - و كذا اليقين - مما لا بد منه في جريان الاستصحاب، و لا عبرة بالتقديري منهما؛ إذ ليس التقدير إلا فرض الوجود

الغفلة؛ لعدم (1) الشك فعلا، و لو (2) فرض أنه يشك لو التفت، ضرورة: أن الاستصحاب وظيفة الشك، و لا شك مع الغفلة أصلا (3)، فيحكم (4) بصحة صلاة للعدم، و قد عرفت: أن العبرة بوجودهما الفعلي كسائر موضوعات الأحكام، و التقدير لا يخرج المقدر عن العدم الذي ليس موضوعا للحكم.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفلة، و مرجع التعليل إلى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفلة؛ لما عرفت من: أن الشك كاليقين و الظن متقوم بالالتفات؛ فلا وجود لها مع الغفلة، و لذا يحمل عليه العدم بالحمل الشائع.

(2) وصلية، يعني: و لو فرض أنه يشك لو التفت و زالت غفلته، و هذا هو الشك التقديري الذي لا عبرة به؛ لأنه فرض الوجود، و المعتبر هو الوجود الفعلي، و لا يجدي فرضه.

(3) لما عرفت أننا من: عدم تعقل الشك كاليقين و الظن مع الغفلة، و هذا من غير فرق فيه بين حجية الاستصحاب من باب الأخبار و حجيته كشفا من باب الأمارات العقلانية؛ لما عرفت من: كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين و الشك من باب توقف الحكم على موضوعه.

(4) هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين و الشك في جريان الاستصحاب، و عدم كفاية وجودهما التقديري في جريانه.

توضيحه: أن من تيقن بالحدث أول الزوال مثلا، و غفل و صلى غافلا عن الحدث، و شك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهرا، أو لم يتطهر و صلى محدثا حكم بصحة صلاته؛ إذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم بطلانها لأجل استصحاب الحدث. و الشك التقديري مع الغفلة و إن كان موجودا قبل الصلاة، لكنه لا أثر له، لإناطة الاستصحاب كسائر الأصول العملية بالشك الفعلي المفقود في المقام، فالمرجع حينئذ قاعدة الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث إن الشك الفعلي حدث بعد الصلاة.

نعم؛ بناء على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب تبطل الصلاة و لا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ؛ إذ المفروض: جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة القاضي بوقوعها حال الحدث، و من المعلوم: بطلان الصلاة مع الحدث الاستصحابي كبطلانها مع الحدث القطعي، فكما لا تجري قاعدة الفراغ مع الحدث القطعي فكذلك لا تجري مع الحدث الاستصحابي.

من أحدث ثم غفل و صلى، ثم شك (1) في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ (2)، بخلاف من التفت قبلها (3) وشك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك (4)؛ لكونه (5) محدثا قبلها بحكم الاستصحاب (6)، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

=====

فالمتحصل: أن الصلاة في الفرض المزبور صحيحة بناء على اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب، وباطلة بناء على كفاية التقديري منهما فيه.

(1) يعني: بعد الفراغ حصل له الشك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا.

(2) تعليل لصحة الصلاة؛ لكن لا بد من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاة؛ وإلا فلا تجري فيها القاعدة.

(3) أي: قبل الصلاة، فإذا التفت قبلها وشك، ثم عرض له الغفلة و صلى غافلا بطلت صلاته؛ لأنه قبل الصلاة صار بحكم الاستصحاب - مع هذا الشك الفعلي - محدثا فصلى محدثا، فالمعيار في جريان الاستصحاب قبل الصلاة هو الشك الفعلي، و معه تبطل الصلاة؛ لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها. وبدون الشك الفعلي قبل الصلاة تصح الصلاة؛ لجريان قاعدة الفراغ فيها بلا مانع؛ إذ المانع هو الاستصحاب، و المفروض:

عدم جريانه؛ لعدم موضوعه و هو الشك الفعلي، و مع وجود المقتضي و عدم المانع تجري القاعدة المصححة للصلاة.

(4) و أما إذا احتتمل التطهير بعد الشك قبل الصلاة فيحكم بصحة صلاته؛ إذ يجري بالنسبة إليه قاعدة الفراغ أيضا. فإنه حين الشك و إن كان محكوما بالحدث بمقتضى الاستصحاب و لكن استصحاب الحدث ليس بأقوى من القطع بالحدث، فكما أنه إذا قطع بالحدث ثم غفل و صلى و احتتمل بعد الصلاة أنه تطهر بعد القطع بالحدث قبل الصلاة صحت صلاته لقاعدة الفراغ، فكذلك فيما إذا استصحب الحدث ثم غفل و صلى و احتتمل بعد الصلاة أنه تطهر بعد استصحاب الحدث قبل الصلاة صحت صلاته بطريق أولى.

(5) تعليل للحكم بفساد الصلاة.

(6) ضرورة: أنه مع الالتفات و الشك الفعلي - كما هو المفروض - يجري استصحاب الحدث، و معه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ؛ لما مر من أن الحدث المستصحب كالحديث المعلوم في إبطال الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ معه. و ضمير «قبلها» راجع على «صلاته».

لا يقال (1): نعم؛ ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضا فسادها.

=====

(1) هذا إشكال على صحة الصلاة في الفرض الأول وهو عدم الشك الفعلي قبل الصلاة، و محصله: أن استصحاب الحدث قبل الصلاة و إن لم يكن جاريا لعدم الشك الفعلي؛ لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلي يقتضي بطلان الصلاة، حيث إن مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثا قبل الصلاة وفي أثنائها؛ لأن زمان الصلاة من الأزمنة المتخللة بين زمان اليقين بالحدث و الشك في ارتقاعه.

وعليه: فلا فرق بين الصورتين في بطلان الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ فيها.

فقوله: «نعم» تصديق لعدم جريان الاستصحاب في الفرض الأول؛ لعدم الشك الفعلي قبل الصلاة، لكن الاستصحاب الجاري بعدها - لفرض الشك الفعلي حينئذ - كاف في بطلانها.

و المتحصل في تقريب الإشكال: أنه نعم من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا لم يكن شاكا قبل الصلاة كي يجري في حقه استصحاب الحدث؛ و لكن بعد ما صلى و شك في ذلك يجري في حقه استصحاب الحدث من حين اليقين به إلى حال الصلاة و بعدها، فتبطل صلاته قهرا.

وقد دفع المصنف هذا الإشكال بقوله: «فإنه يقال».

و توضيح الدفع: أن مقتضى الاستصحاب الجاري بعد الصلاة - لزوال الغفلة و فعلية الشك - و إن كان هو بطلان الصلاة كبطلانها في صورة الالتفات و فعلية الشك قبل الصلاة؛ لكن المانع عن البطلان في صورة حصول الالتفات بعد الصلاة هو جريان قاعدة الفراغ فيها، دون صورة حصول الالتفات قبل الصلاة؛ لعدم جريانها فيها؛ إذ مناط جريانها - و هو حدوث الشك بعد العمل - موجود في صورة الالتفات و حصول الشك بعد الصلاة و مفقود في فرض حدوث الشك قبلها.

نعم؛ يجدي هذا الاستصحاب في لزوم تحصيل الطهارة لما يأتي بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة.

قوله: «بعد» متعلق بقوله: «استصحاب»، يعني: لكن استصحاب الحدث حال الصلاة الجاري ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاة يقتضي فسادها؛ كإقتضاء الاستصحاب الجاري قبل الصلاة لفسادها. و ضميرا «بعدها، فسادها» راجعان على الصلاة.

فإنه يقال: نعم؛ لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها (1) المقدمة (2) على أصالة فسادها (3).

الثاني (4): أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير

=====

(1) أي: لصحة الصلاة.

و حاصل الجواب: أنه نعم يجري استصحاب الحدث فعلا بعد الصلاة و يقتضي بطلانها؛ لكن لو لا تقدم قاعدة الفراغ عليه المقتضية لصحتها.

(2) «هذا» و «المقتضية» نعتان ل «قاعدة الفراغ»، و ضميرا «صحتها، فسادها» راجعان على الصلاة.

(3) هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، و الأولى أن يقال: «المقدمة على استصحاب الحدث المقتضي لفسادها»؛ إذ لم يعهد إطلاق أصالة الفساد في العبادات.

و أضربنا عما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.

خلاصة البحث:

هو اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب. و هذا هو رأي المصنف «قدس سره».

## **التنبيه الثاني: استصحاب مؤديات الأمارات**

(4) و هذا التنبيه مما زاده المصنف على التنبيهات التي تعرض لها الشيخ في الرسائل.

وقبل البحث تفصيلا في هذا التنبيه الثاني ينبغي بيان ما هو محل الكلام فيه، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن اليقين و الشك من أركان الاستصحاب؛ بحيث لولاها لما جرى الاستصحاب أصلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا كلام و لا إشكال فيما إذا علمنا و جردنا بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب؛ لما عرفت من:

أن اليقين بالحدوث من أركان الاستصحاب، ففيما إذا كان المتيقن محرزا باليقين يكون هذا الركن محرزا. وإنما الكلام و الإشكال فيما إذا كان محرزا بالأمارة و شك في بقاءه، كما إذا قامت الأمارة على الطهارة أو العدالة، ثم شككنا في بقاءها. فهل يحكم بالبقاء أم لا؟ فيه إشكال.

وجه الإشكال: أنه لا يقين بالحدوث فكيف يحكم بالبقاء، فإذا لم يكن يقين بالحدوث فلا شك أيضا؛ لأن الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن لا مطلق الشك، و ليس في المقام شك في بقاء المتيقن؛ بل الشك في البقاء



ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما (1) رتب عليه أثر شرعا أو عقلا؟ إشكال...  
=====

على تقدير الحدوث، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء كل من اليقين و الشك المأخوذين في موضوعه.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن دليل الاستصحاب يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فنظره إلى بيان بقاء الحادث و أن الحادث يدوم بلا خصوصية لليقين به؛ بل لوحظ طريقا إلى متعلقه.

فمرجع ما أفاده المصنف في دفع الإشكال هو: أن موضوع الاستصحاب - على ما يستفاد من أدلته - ليس هو الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف حصوله على اليقين بالثبوت؛ بل البقاء التقديري، و هو البقاء على فرض الثبوت.

فمفاد أدلة الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت شيء و بقاءه.

وبعبارة أخرى: أن دليل الاستصحاب يتكفل جعل الملازمة الظاهرية بين الحدوث و البقاء و أن كل ما هو حادث باق تعبدا، فالحدوث أخذ موضوعا للتعبد بالبقاء، و اليقين لوحظ طريقا لإحراز الموضوع كاليقين بسائر موضوعات الأحكام، فالمجموع هو البقاء على تقدير الحدوث واقعا.

وعليه: فإذا قامت الأمانة على الحدوث كانت حجة على البقاء كما هي حجة على الحدوث نظير سائر الأمارات القائمة على الموضوعات فإنها تكون حجة على الحكم المترتب عليها.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنه بعد أن كان المجموع هو البقاء ظاهرا على تقدير الحدوث واقعا، كان الحدوث الواقعي موضوعا للحكم الظاهري بالبقاء، فإذا قامت الحجة على الحدوث كانت حجة على حكمه و أثره و هو البقاء الظاهري، فتكون الأمانة مثبتة لموضوع الحكم الاستصحابي.

هذا غاية ما يقال في توضيح ما أفاده في دفع هذا الإشكال، و هناك إيرادات عديدة على جواب المصنف عن الإشكال المذكور تركنا التعرض لها رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) متعلق ب «بقاء»، يعني: في المورد الذي رتب على البقاء التقديري أثر شرعي كاستصحاب الموضوع ذي الأثر الشرعي كالملكية و غيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية، أو أثر عقلي كاستصحاب نفس الحكم الشرعي كالوجوب و الحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلي و هو وجوب الإطاعة.

من (1) عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه (2)، بل ولا شك (3)، فإنه (4) على تقدير (5) لم يثبت و من (6) أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما و أما إذا كان الأثر مترتبا على البقاء الفعلي، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم أثر ترتب على مؤداه. و ضميرا «ثبوته» في الموضوعين راجعان على «شيء». و ضمير «عليه» راجع على «بقاء».

=====

(1) هذا أحد وجهي الإشكال و هو وجه عدم الكفاية.

توضيحه: أن أول ركني الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مفقود في باب الأمارات غير العلمية، ضرورة: عدم العلم بكون مؤدياتها أحكاما واقعية كعدم العلم بكونها أحكاما ظاهرية أيضا، إذ المفروض حجية الأمارات غير العلمية بناء على الطريقة المحضنة التي لا أثر لها إلا تنجيز الواقع مع الإصابة و التعذير مع الخطأ، و من المعلوم: عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت؛ بل ركنه الآخر و هو الشك في البقاء أيضا مفقود، لأنه شك في بقاء المتيقن بثبوته، و بدون اليقين بثبوته لا يتصور الشك في بقائه.

نعم؛ يتصور احتمال البقاء فيما احتتمل ثبوته، لكنه غير مقصود في الشك في البقاء في باب الاستصحاب.

(2) أي: من اليقين كما هو مقتضى مثل: «لا تنقض اليقين بالشك».

(3) يعني: بل الركن الثاني و هو الشك في البقاء أيضا مفقود؛ لأن الشك في البقاء في مؤديات الأمارات إنما هو على فرض ثبوتها، و هو غير معلوم، فالشك في بقاء المتيقن هنا غير ثابت، فيختل كلا ركني الاستصحاب في مؤديات الأمارات.

(4) هذا تعليل لقوله: «و لا شك»، و قد أشرنا إلى بيانه بقولنا: «لأن الشك في البقاء...» الخ. و ضمير «فإنه» راجع على «شك».

(5) و هو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاما واقعية، و هذا الفرض لم يثبت حتى يكون الشك في بقائها.

(6) هذا ثاني وجهي الإشكال و هو وجه الكفاية، و محصله: أن اليقين في أدلة الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا و إنما أخذ طريقا إلى الثبوت حتى يترتب عليه الشك في البقاء الذي هو مورد التعبد، فدلل الاستصحاب يدل على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي و البقاء، و قد عبّر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله في الحكم؛ لأنه أجلى الطرق المحرزة للثبوت. و عليه: فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء على تقدير الثبوت.

ص: 255



هو في البقاء لا في الحدوث (1)، فيكفي (2) الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير (3) فيترتب عليه الأثر فعلا (4) فيما كان هناك أثر (5).

و هذا (6) هو الأظهر (7)، و به (8) يمكن أن يذب...

=====

(1) يعني: أن التعبير باليقين إنما هو للتنبيه على أن مورد التعبد و جعل الحكم المماثل هو البقاء؛ إذ لو عبر بغير ذلك التعبير مثل: «ابن على المشكوك» أو «اعمل بالشك» و نظائرها لم يفهم منها كون محل التعبد هو الحدوث أو البقاء؛ لكن التعبير المزبور يدل على أن مورد التعبد هو البقاء؛ لأنه متعلق الشك دون الحدوث؛ إذ لا وجه للتعبد بشيء مع اليقين به.

(2) هذه نتيجة عدم موضوعية اليقين، يعني: فيكفي الشك في البقاء على تقدير الثبوت في جريان الاستصحاب؛ إذ المفروض: جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي و البقاء، فيتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت. و ضمائر «فيه، به، عليه» راجعة على البقاء.

(3) أي: تقدير الثبوت.

(4) لزوم ترتب الأثر فعلا - على البقاء إنما يكون فيما إذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاة الجمعة مثلا، و شك في بقاءه، فإن التعبد الاستصحابي ببقاء شيء - على تقدير ثبوته - يوجب ترتيب الأثر فعلا على وجوب صلاة الجمعة، و إلا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزلة الصغرى لكبرى الاستصحاب.

(5) بحيث كان ذلك الأثر مترتبا على البقاء التقديري كما مر في مثل صلاة الجمعة.

(6) أي: الوجه الثاني، و هو قوله «و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل...» الخ. و قد عرفت تقريره بقولنا: «و توضيحه: أن أول ركني الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مفقود...» الخ.

(7) لعل وجه الأظهرية هو: تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به من دون دخل لنفس اليقين فيه أصلا.

(8) أي: بهذا الوجه الثاني - الذي هو الأظهر - يمكن دفع إشكال جريان الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤديات الأمارات المعتمدة، و قد مر تقريب الإشكال، و حاصله: اختلال اليقين بالثبوت فيها؛ لعدم كون الأمارات الغير العلمية موجبة لليقين بمؤدياتها، فلا يقين فيها حتى يجري الاستصحاب في بقائها. و يدفع هذا الإشكال: بأن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث.

عما (1) في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها (2) وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال (3) بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم (4) آخر فعلي بناء على ما هو التحقيق من (5) أن قضية حجية و هذا الدفع هو ثاني وجهي الإشكال الذي تقدم توضيحه.

=====

(1) الأولى إيداله ب «و به يمكن أن يدفع ما في استصحاب الأحكام...» الخ؛ إذ الذب عن الشيء هو تثبيته وإحكامه لا دفعه، وهو من الأغلط المشهورة الموجودة في غير واحد من الكتب.

(2) أي: ثبوت الأحكام، و غرضه من قوله: «على مجرد ثبوتها» هو: أن تلك الأمارات تدل على مجرد الثبوت، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الحالات؛ وإلا لم يقع شك في البقاء؛ لوضوح حكمه من نفس تلك الأمارات، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فالشك في البقاء إنما يكون في صورة إجمال الدليل بالنسبة إلى حكم البقاء. و ضميراً «بقائها، ثبوتها» راجعان على «الأحكام».

(3) بيان للموصول في قوله: «عما». قوله: «بأنه» متعلق ب «الإشكال» و تقريب له، و حاصله: بعد ما تقدم من تفصيله هو: عدم اليقين بالحدوث الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب، حيث إن خطأ الأمارات الغير العلمية و عدم إصابتها للواقع محتمل، فالحكم الواقعي في الأمارات غير معلوم، و المفروض: عدم حكم آخر فيها أيضا بناء على حجية الأمارات على الطريقية، و باختلال اليقين بالحدوث في الأمارات لا يجري الاستصحاب فيها.

(4) يعني: غير الحكم الواقعي و هو الحكم الظاهري، حيث إنه بناء على حجية الأمارات على السببية تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية، فيجتمع فيها حينئذ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، فلا إشكال في جريانه في مؤديات الأمارات بناء على السببية، بمعنى: كون قيام الأمارات سبباً لحدوث ملاك في المؤدى يستتبع حكماً على طبقه.

(5) بيان ل «ما» الموصول، و قد عرفت مقتضى طريقية الأمارات و هو تنجز الحكم مع الإصابة و العذر مع المخالفة، فالأمارات غير العلمية بناء على الطريقية ليست إلا كالحجبة العقلية من العلم و الظن الانسدادي على الحكومة، حيث إنهما ينجزان الواقع إن كان، وإلا فيعذران فلا حكم في موردهما من حيث العلم و الظن، بل هما طريق محض.

الأمانة ليست إلاّ تنجز التكاليف مع الإصابة. و العذر مع المخالفة كما هو (1) قضية الحجة المعتمدة عقلا- كالمقطع و الظن في حال الانسداد على الحكومة؛ لا إنشاء (2) أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.

و وجه الذب بذلك (3): أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ (4) محكوم بالبقاء، فتكون (5) الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبدا (6)؛ للملازمة (7)

=====

(1) الضمير راجع على ما يفهم من العبارة من التنجز مع الإصابة و العذر مع المخالفة.

(2) عطف على قوله: «ليست» يعني: لا أن قضية حجية الأمارات أحكام فعلية شرعية ظاهرية، و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «من أن قضية حجية الأمارات تنجز التكاليف مع الإصابة... لا إنشاء أحكام فعلية...» الخ، و قد عرفت جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات بناء على السببية.

(3) أي: بكفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت.

توضيحه: أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء و بقاءه من دون نظر إلى تيقن حدوثه.

نعم؛ في مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بد من إحراز الثبوت حتى يحكم تعبدا ببقاءه عند الشك، ففرق بين الجعل و التطبيق، ففي مقام إجراء الاستصحاب يكفي الشك في البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدى الأمانة على فرض ثبوته يحكم ببقاءه؛ لكونها دليلا على أحد المتلازمين، إذ المفروض: ثبوت الملازمة بالاستصحاب بين الحدوث و البقاء، فالشك في البقاء على تقدير الثبوت كاف في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق.

(4) أي: حين كفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت.

(5) هذه نتيجة الدفع المزبور، و حاصله: أنه بعد البناء على كفاية الثبوت التقديري في الحكم بالبقاء يكون مؤدى خبر الواحد كوجوب صلاة الجمعة لاحتمال مصادفته للواقع محكوماً بالبقاء؛ لما مر من الملازمة بين الحدوث و البقاء بمقتضى الاستصحاب، و دليل أحد المتلازمين دليل على الآخر، و ضميرا «ثبوته، بقاءه» راجعان على الحكم الواقعي.

(6) قيد لقوله: «بقائه»؛ إذ بقاءه في حال الشك يكون بالتعبد الاستصحابي.

(7) تعليل لكون الحجة على الثبوت حجة على البقاء، و حاصله: أن الملازمة بين حدوث الشيء و بقاءه أوجبت كون الحجة على الحدوث حجة على البقاء؛ لما مر مرارا من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، و هذه الملازمة ظاهرية؛ لكونها ثابتة بالاستصحاب الذي هو من الأصول العملية التي موضوعها الشك.

بينه و بين ثبوته واقعا (1).

إن قلت (2): كيف (3)؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، و لا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم (4)؛ و لكن الظاهر أنه أخذ كشافا عنه و مرآة لثبوته؛ ليكون (5) التعبد في

=====

(1) قيد لقوله: «ثبوته» يعني: للملازمة بين بقاء الحكم و بين ثبوته الواقعي.

(2) هذا إشكال على كفاية البقاء على تقدير الثبوت.

و حاصل الإشكال: أنه يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته و قد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، و لا يقين في فرض تقدير الثبوت، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء اليقين و هو من أركان الاستصحاب.

و حاصل الجواب: أنه نعم قد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار؛ و لكنه قد أخذ بما هو كاشف عن الواقع، فيكون التعبد في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت، و التعبد مع فرض ثبوته بالحجة في مرحلة بقاءه أيضا.

فالمتحصل: أن المقصود هو ثبوت الشيء سواء كان باليقين أو بغيره من الحجج كالأمارات المعتمدة.

توضيح بعض العبارات:

(3) يعني: كيف يجري الاستصحاب و يثبت به الحكم و الحال أنه لم يتم ركنه و هو اليقين السابق؟ و الحال أن اليقين بالثبوت دخيل في الحكم بالبقاء على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب، و من المعلوم: أن فرض الثبوت - كما هو المفروض في الأمارات لعدم اليقين بمصادفتها للواقع - ليس يقينا بالثبوت، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات.

(4) هذا تصديق للإشكال و هو أخذ اليقين بالشيء دخيلا بحسب أدلة الاستصحاب في التعبد بالبقاء، و المفروض: انتفاء اليقين في الأمارات.

و لكن أورد عليه: بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا؛ بل أخذ كشافا عن متعلقه و مرآة لثبوته؛ ليكون التعبد و جعل الحكم المماثل في بقاءه.

و ضمير «أنه» راجع على «اليقين»، و ضمائر «عنه، لثبوته، بقاءه» راجعة على «الشيء».

(5) تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعي في التعبد بالبقاء.

و حاصل التعليل: الإشارة إلى أن التعبد في الاستصحاب إنما يكون في البقاء فقط دون الثبوت، و الشك في بقاء شيء متفرع على حدوثه، فلا بد من إحرازه حتى يكون بقاءه موردا للتعبد الاستصحابي.



بقائه، و التعبد (1) مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه، فافهم (2).

=====

(1) يعني: و من المعلوم أن التعبد بشيء مع ثبوته بحجة يقينا كانت أو غيره يكون في مرحلة بقائه، دون ثبوته المفروض قيام الحجة عليه. و ضميرا «ثبوته، بقائه» راجعان على الشيء.

(2) لعله إشارة إلى أن حمل اليقين على الطريقية خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا قرينة، بداهة: أن الأصل في كل عنوان يؤخذ في حيز خطاب من الخطابات الشرعية هو الموضوعية لا الطريقية، فالوجه في الدفع: أن المؤدى للأمانة منزل منزلة الواقع و لذا يصح استصحابه أو إشارة إلى أن المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم؛ بل مطلق الحجة سواء كانت ذاتية كاليقين أم جعلية كالأمارات الشرعية، حيث إنها بدليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها، فإن هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلا و في الأمارات نقلا.

كما أن المراد باليقين الناقض في قوله «عليه السلام»: في صحيحة زرارة «و لكنه ينقضه بيقين آخر» هو مطلق الحجة لا خصوص العلم. خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان محل الكلام: أن اليقين و الشك من أركان الاستصحاب و لا يجري مع انتفاء أحدهما فضلا عن انتفائهما معا.

و عليه: فلا كلام و لا إشكال فيما إذا علمنا وجدانا بحدوث شيء ثم شككنا في بقائه، فيجري الاستصحاب بلا كلام و لا إشكال.

و إنما الكلام و الإشكال فيما إذا قامت الأمانة على حدوث شيء كالطهارة مثلا، ثم شك في بقائها.

وجه الإشكال: انتفاء اليقين بحدوث الطهارة لأن الأمانة ليست من اليقين فكيف يجري الاستصحاب ؟

2 - جواب المصنف عن هذا الإشكال: أنه لا يقين سابقا كما هو مفروض الإشكال؛ و لكن الظاهر كون أخذ اليقين من باب المرأة إلى الثبوت و الحدوث حتى يرد التعبد على البقاء، فدليل الاستصحاب على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي و البقاء يكفي في التعبد بالبقاء بالاستصحاب، و عليه: فلا مانع من استصحاب الحكم بقاء على تقدير ثبوته و لو بالأمانة المعتمدة.

الثالث (1): أنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد...

=====

3 - وإشكال: أنه كيف يجري الاستصحاب والحال أنه لم يتم ركنه وهو اليقين السابق بالحدوث؟ مدفوع؛ بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً؛ بل أخذ كشفاً عن متعلقه و مرآة لثبوته ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه عند ثبوت الحكم سابقاً بالحجة، سواء كانت يقيناً أو غيره من الأمارات المعتبرة شرعاً.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن المراد باليقين هو مطلق الحجة لا الاعتقاد الجازم، فحينئذ دليل الاستصحاب يشمل مورد الأمارات.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

كفاية الشك في البقاء في الاستصحاب فيجري الاستصحاب في موارد الأمارات المعتبرة.

### التنبيه الثالث: في استصحاب الكلّي

التنبيه الثالث: في استصحاب الكلّي (1) قبل الخوض في تفصيل البحث في أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها من حيث الصحة و البطلان، ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: ما هو محل الكلام في هذا التنبيه.

ثانيهما: بيان عدم اختصاص استصحاب الكلّي بما إذا كان المستصحب حكماً كما يظهر من كلام المصنف؛ بل يعم ما إذا كان متعلقاً للحكم كما صنعه الشيخ «قدس سره»، حيث قال: في أول التنبيهات التي عقدها بعد الفراغ من أدلة الأقوال: «إن المتيقن السابق إن كان كلياً في ضمن فرد و شك في بقاءه» (1) فهذه العبارة ظاهرة في الأعم من الحكم و المتعلق.

هذا ملخص الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن محل الكلام ما إذا كان المستصحب كلياً لا- ما إذا كان جزئياً؛ إذ لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب جزئياً، ولذا يقول المصنف:

إنه لا- فرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب جزئياً كوجوب صلاة الجمعة إذا شك في بقاءه حال الغيبة، وبين كونه كلياً كالطلب الراجح المشترك بين الوجوب و الندب.

إذا عرفت هذين الأمرين فيقع الكلام في مقامين:

ص: 261

المقام الأول: في بيان أقسام استصحاب الكلّي.

المقام الثاني: في بيان أحكام هذه الأقسام صحة وفسادا.

فأما المقام الأول فقد ذكر المصنف «قدس سره» للاستصحاب الكلّي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد ثم يشك في بقاء الكلّي للشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق الكلّي في ضمنه.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه».

القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره كوجود الحيوان في مكان مردد بين البق والفيل، والمثال الشرعي هو ما إذا علم بصدور الحدث المردد بين الأكبر والأصغر، ثم يشك بعد الوضوء في بقاء الكلّي لأجل الشك في أن الحادث هو الطويل - أعني الحدث الأكبر - فيكون بقاءه مقطوعا، أو القصير - أعني الحدث الأصغر - فيكون ارتفاعه مقطوعا. هذا ما أشار إليه بقوله: «وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً».

القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد ثم يعلم بزوال ذلك الفرد؛ ولكنه يشك في بقاء الكلّي لأجل الشك في حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول.

وهذا على قسمين، فتارة: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول.

وأخرى: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول، كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها وشك في وجود عمر ومقارنا لوجود زيد في الدار، أو مقارنا لخروجه عنها.

وقد أشار إليهما بقوله: «وأمّا إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه». هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو بيان أقسام استصحاب الكلّي.

وأما المقام الثاني: - وهو بيان أحكام هذه الأقسام - فلا إشكال في جريان استصحاب القسم الأول لو كان موردا للأثر العملي، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد لترتيب أثر الفرد.

نعم؛ هناك بحث آخر أشار إليه المصنف في حاشيته على الرسائل وهو: أنه هل يغني استصحاب الفرد في إثبات أثر الكلّي أو استصحاب الكلّي في إثبات أثر الفرد، وهذا



البحث لا أثر عملي له فيما نحن فيه لإمكان إجراء الاستصحاب في كل من الفرد والكلّي، فيترتب عليه الأثر المطلوب.

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة تردد الفرد الذي كان الكلّي متحققاً في ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق جزماً - فقد التزم جمع من الأعلام كالشيخ والمصنّف وغيرهما بجريان الاستصحاب في الكلّي في مثل ذلك؛ وذلك لتامة أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيكون مشمولاً لإطلاق دليل الاستصحاب، ويترتب على جريان الاستصحاب في الكلّي الآثار المترتبة على وجوده؛ كحرمة مسّ المصحف الشريف في مثال الحدث لترتيبها على عنوان المحدث.

وهناك إشكالان على استصحاب القسم الثاني ذكرهما المصنّف:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «و تردد ذاك الخاص الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه...» الخ.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «و توهم كون الشك في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذلك الفرد المررد مسبباً...» الخ.

وحاصل الإشكال الأول: هو انعدام أحد ركني الاستصحاب فيه حيث إن الفرد الذي وجد في ضمنه الكلّي إن كان هو الفرد القصير فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود. وإن كان هو الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من الأول، فالركن الأول وهو اليقين بالحدوث غير متحقق.

وعلى كلا التقديرين: لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركني الاستصحاب.

وبيان أوضح: المقصود من الكلّي في هذا البحث ليس هو الكلّي العقلي والمنطقي اللذين لا- وجود لهما في الخارج؛ بل المراد هو الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج، ثم وجوده في الخارج هو بعين وجود أفراد، فلا وجود له إلا بوجودها بحيث ينتفي بانتفاء فردة وجدانا أو تعبداً.

وعليه: فلا يجري استصحاب الكلّي في المقام لكونه محكوماً بالعدم إما وجدانا لو كان الموجود هو الفرد القصير، وإما تعبداً لو كان هو الفرد الطويل؛ لكون الأصل عدم حدوثه، وعلى كلا التقديرين لا مجال لجريان الأصل في الكلّي لانتفاء الشك فيه. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال الأول.

و الإشكال الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و توهم كون الشك في بقاء الكلّي الذي في

ضمن ذلك المررد مسببا عن الشك...» الخ. و محصله: أن استصحاب الكلبي وإن كان في حد نفسه جاريا لتامة موضوعه من اليقين و الشك؛ إلاّ إنه محكوم بأصل سببي؛ لأن الشك في بقاء الكلبي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة على أصالة بقاء الكلبي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، ففي المثال المذكور: يكون الشك في بقاء الحدث مسببا عن الشك في حدوث الجنابة، فتجري أصالة عدم حدوث الجنابة، و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، و الحدث الأكبر منفي بالأصل.

هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال الثاني.

وقد أجاب المصنف عن كلا الإشكاليين، و قد أشار إلى دفع الإشكال الأول بقوله:

«غير ضائر» و حاصله: أن اختلال ركني الاستصحاب بالتقريب المذكور في الإشكال إنما يقدح في استصحاب الفرد من حيث كونه ذا مشخصات فردية، و لا يقدح في استصحاب الكلبي لاجتماع أركانه فيه عرفا من اليقين و الشك أي: اليقين بوجود الكلبي و الشك في بقاءه؛ و لو لأجل الشك في سنخ الفرد، فإنه لا يضر بوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة التي يدور عليهما رحي الاستصحاب، فإنه يصح أن يقال: علم بوجود الكلبي كمطلق الحدث و شك في بقاءه؛ و إن كان الشك في البقاء ناشئا عن احتمال حدوث الفرد الطويل كحدث الجنابة.

وقد أجاب المصنف عن الإشكال الثاني بوجوه:

الوجه الأول: منع السببية التي تكون مانعة عن جريان الاستصحاب في المسبب، و يكون التوهم مبني عليها.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المناط في الأصل السببي و المسببي هو تعدد الحادثين في الخارج، و كان الشك في حدوث أحدهما مسببا عن الشك في حدوث الآخر؛ كطهارة اليد التي غسلها بماء مشكوك الكرية مسبقا بكونه كرا، فإن وجود الطهارة و عدمها منوط بالكرية و عدمها، فاستصحاب الكرية سببي، و استصحاب طهارة اليد بعد غسلها بما هو مشكوك الكرية مسببي، فبعد جريان استصحاب الكرية لا يجري استصحاب الطهارة؛ لانتفاء الشك فيها بعد استصحاب الكرية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإن الشك في بقاء الكلبي مسبب عن كون الحادث هو الفرد الطويل، و الشك في ارتفاعه مسبب عن

كون الحادث هو الفرد القصير.

و من المعلوم: أنه لا أصل يعين الفرد الحادث وأنه طويل أو قصير حتى يكون ذلك الأصل سببا، واستصحاب الكلي مسببا، فليس هناك أصل سببي و مسببي في البين أصلا؛ لعدم كون بقاء الكلي و ارتفاعه من لوازم حدوث الفرد الطويل و عدم حدوثه؛ بل كل من بقاء الكلي و ارتفاعه يترتب على أحد أمرين، بمعنى: أن ارتفاع الكلي من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد القصير، و بقاءه من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد الطويل.

الوجه الثاني: أن بقاء الكلي ليس مسببا عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب السببي و المسببي؛ بل بقاء الكلي بعين بقاء الفرد الطويل لا- من لوازمه؛ لأن وجود الكلي بعين وجود أفراد، و ليس له وجود منحاز عن وجود أفراد حتى يكون أحدهما سببا و الآخر مسببا في جانب الوجود و العدم.

فالمتحصل: أن بقاء الكلي هو عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلي عين الفرد لا أنه من لوازمه، فلا تكون هناك سببية و مسببية.

الوجه الثالث: أنه لو سلم كون بقاء الكلي مسببا عن حدوث الفرد الطويل، فلا ينفع في الحكومة المدعاة؛ إذ الحكومة تتوقف على أن يكون اللزوم و السببية شرعية ناشئة من جعل الشارع أحد الأمرين أثرا للآخر و حكما له.

و من الواضح: أن الملازمة بين بقاء الكلي و بين حدوث الفرد الطويل لو سلمت فهي عقلية لا شرعية، فلا تصح دعوى الحكومة.

هذا تمام الكلام في القسم الأول و الثاني من استصحاب الكلي.

أما الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي هو: ما إذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد معين، ثم علم بزوال ذلك الفرد و شك في بقاء الكلي لاحتمال حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول، نظير ما لو علم بوجود الإنسان في الدار لوجود زيد فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار و احتمال دخول عمرو فيها مقارنا لخروج زيد.

و هذا لا يمكن أن يكون مجرى الاستصحاب؛ لأن الوجود المتيقن للكلي قد علم بارتفاعه، و المشكوك و هو وجود آخر غير الوجود الأول المتيقن؛ لأن وجود الكلي يتعدد بتعدد أفراد، فالشك في الحقيقة ليس شكا في بقاء ما هو المتيقن؛ بل في الحدوث،

ص: 265

و مثله غير مجرى للاستصحاب. و هذا ما هو مختار المصنف «قدس سره» حيث قال:

«أظهره عدم جريانه».

و توضيح هذا القسم و ما فيه من الأقوال يتوقف على مقدمة و هي: بيان ما يتصور فيه من وجوه و احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الفرد الآخر موجودا من الأول مع الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، كما إذا علم بوجود زيد في الدار يوم الجمعة و علم بخروجه عنها يوم السبت مثلا. و احتمال وجود عمرو في الدار حال وجود زيد فيها من الأول، فيحتمل بقاء الإنسان فيها بوجود عمرو بعد خروج زيد عنها.

الاحتمال الثاني: أن لا يكون الفرد الآخر موجودا من الأول مع الفرد المعلوم؛ بل احتمال حدوثه بعده.

ثم هذا القسم يكون على قسمين:

أحدهما: أن يكون الفرد الآخر المحتمل بقاءه فردا مباينا في الوجود مع الفرد المعلوم و إن اشتركا في النوع؛ كبقاء الإنسان في ضمن عمرو الذي دخل في الدار مقارنة لخروج زيد عنها.

ثانيهما: أن يكون الفرد الآخر من مراتب الموجود السابق كالسواد الضعيف المحتمل قيامه مقام السواد الشديد.

فالا احتمالات المتصورة في القسم الثالث بحسب الحقيقة هي ثلاثة، و قد أشار المصنف إليها.

إذا عرفت هذه المقدمة ففي استصحاب القسم الثالث من الكلي وجوه و أقوال:

1 - جريان الاستصحاب مطلقا.

2 - عدم جريانه كذلك كما هو مختار المصنف.

3 - التفصيل بين القسم الأول فيجري فيه الاستصحاب، و بين القسمين الآخرين فلا يجري فيهما كما هو مختار الشيخ «قدس سره».

وجه القول الأول: تمامية أركان الاستصحاب من اليقين و الشك بالنسبة إلى الكلي.

فحاصل الكلام: أن الوجه في جريان الاستصحاب مطلقا هو وجود مناط الاستصحاب في جميع الأقسام المذكورة؛ لأن المناط في جريان الاستصحاب هو كون شيء متيقن الوجود في السابق و مشكوك البقاء في اللاحق، و هذا المعنى متحقق بالنسبة

إلى وجود الكلي بنفسه، مع قطع النظر عن وجود الفرد؛ إذ من المعلوم: أن وجود الكلي بنفسه كان متيقنا سابقا ولم يعلم ارتفاعه، فلا بد من البناء عليه، وتعدد الوجودات لا ينافي صدق البناء عليه؛ وإن كان منافيا بالنسبة إلى الفرد.

وبالجملة: أن أركان الاستصحاب حاصلة بالنسبة إلى نفس الكلي؛ لأننا نعلم بالوجدان بوجود الكلي سابقا، ونشك في بقاءه لاحقا.

وإن لم تكن الأركان حاصلة بالنسبة إلى كل واحد من الفردين؛ لأنه قد علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه؛ إلا إن عدم حصول الأركان بالنسبة إلى الأفراد مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه القول الأول وهو جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقا.

ويرد عليه بما حاصله: من أن الوجود المتيقن للكلي قد علم بارتفاعه والمشكوك هو وجود آخر غير الوجود الأول المتيقن؛ لأن وجود الكلي يتعدد بتعدد أفرادها، فالشك في الحقيقة ليس شكا في بقاء ما هو المتيقن؛ بل في الحدوث، ومثله غير مجرى الاستصحاب.

فالمتحصل: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه؛ بأن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي، من دون تفاوت بينهما إلا في الزمان.

ومن المعلوم: أن الكلي لا وجود له إلا بوجود فرد، فإذا علم بوجوده في ضمن فرد، وعلم بارتفاع ذلك الفرد فقد علم لا محالة بارتفاع الكلي أيضا، فلا يجري الاستصحاب أصلا؛ لأن العلم بوجود الكلي في فرد معين يوجب العلم بوجود الكلي المتخصص بخصوصية هذا الفرد.

وأما وجود الكلي المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقينا، وما هو محتمل البقاء لم يكن معلوما لنا، فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجري فيه الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن القول الأول.

و أما وجه القول بالتفصيل الذي اختاره الشيخ «قدس سره»: فهو أن وجود الكلي في القسم الأول - على تقدير ثبوته في الزمان اللاحق - هو عين وجوده في السابق، وذلك لأن الكلي في هذا القسم مراد من الأول بين حصوله في ضمن فرد فقط كالإنسان في زيد، وبين حصوله في ضمن فردين كحصول الإنسان في ضمن زيد وعمرو، وعلى الثاني: يستعد الإنسان للبقاء بعد موت زيد ثم الباقي على فرض البقاء هو عين الموجود سابقا، فيصدق في هذا القسم بقاء ما هو الموجود سابقا وهو معنى الاستصحاب.

هذا بخلاف القسمين الأخيرين، حيث يعلم فيهما ارتفاع الوجود الأول المتيقن، وإنما الشك في قيام وجود آخر مقامه، فلا يصدق فيهما بقاء ما هو الموجود سابقا كي يكون مجرى الاستصحاب.

و خلاصة وجه التفصيل بين القسم الأول وبين القسمين الأخيرين من القسم الثالث:

أنه في القسم الأول يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا؛ بخلاف القسمين الأخيرين، فلا يحتمل فيهما ذلك، فيجري الاستصحاب في الأول دون الأخيرين.

و يكفي في رد هذا التفصيل: ما أفاده المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأقسام الثلاثة في القسم الثالث.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده و لكن وجوده في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا علمنا بارتفاع الفرد الأول فقد علمنا بارتفاع الطبيعي الذي كان متحققا في ضمنه، و مع القطع بارتفاعه كيف يستصحب وجوده في الآن اللاحق في ضمن الفرد الثاني؛ لأن وجوده في الفرد الثاني لم يكن متيقنا من الأول، فيختلف متعلق اليقين و الشك، إذ الحصة التي تحققت في ضمن هذا الفرد المحتمل بقاؤه غير الحصة المتحققة في ضمن ذلك الفرد المرتفع قطعاً.

فالحق ما ذهب إليه المصنف من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً حيث قال: «أظهره عدم جريان».

وجه الظهور: أن مجرد بقاء الكلي في ضمن فرده مما لا يجدي في الاستصحاب، وإنما المجدي هو احتمال بقاء عين ما تيقنا به سابقاً في الآن اللاحق، و هو مفقود في جميع أقسام القسم الثالث؛ إذ ليس في هذا القسم احتمال بقاء عين ما تيقنا به أصلاً.

الأحكام (1) أو ما يشترك بين الاثنين منها (2) أو الأزيد (3) من أمر عام.

فإن كان (4) الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي.

=====

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) كوجوب صلاة الجمعة مثلاً.

(2) أي: من الأحكام مثل: الطلب الجامع بين الوجوب والندب مثلاً، وكالجواز المشترك بينهما وبين الإباحة والكرهية.

قوله: «ما» عطف على «خصوص»، وهذا بيان للحكم الكلّي، والمعطوف عليه بيان للحكم الجزئي.

(3) عطف على «الاثنين»، وكلمة «من» بيان ل «ما» الموصول.

و مثال الأزيد من الاثنين: ما تقدم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة.

(4) هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها، وهذا هو القسم الأول من تلك الأقسام.

و توضيحه: أن الشك في بقاء الكلّي تارة: ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعيّن الذي وجد الكلّي في ضمنه، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، وشك في ارتفاعه زمان الغيبة، فإن الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة وغيرها ناش من الشك في بقاء فرده المعلوم حدوثة وهو وجوب الجمعة.

و أخرى: ينشأ من تردد الفرد الذي وجد الكلّي في ضمنه بين معلوم البقاء إن كان طويل العمر، وبين معلوم الارتفاع إن كان قصير العمر، كما إذا فرض أن الوجوب إن كان متعلقاً بالجمعة فقد ارتفع بعد مضي ساعة من الزوال، وإن كان متعلقاً بالظهر فهو باق إلى غروب الشمس، فالشك في بقاء طبيعي الوجوب ناش من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء وبين ما هو معلوم الزوال.

و ثالثة: ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي مقارنة لوجود فرد الذي علم بحدوثة و ارتفاعه، أو مقارنة لارتفاعه فالشك في بقاء الكلّي ناش عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثة و ارتفاعاً. ففي هذا القسم لا شك في ناحية الفرد المتيقن، حيث إنه معلوم الحدوث و الزوال، فالشك في بقاء الكلّي حينئذ ناش عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي.

في ضمنه وارتقاعه (1) كان (2) استصحابه كاستصحابه (3) بلا كلام.

وإن كان (4) الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا (5) لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه

=====

(1) عطف على «بقاء الخاص» وضميراً «ضمنه، ارتقاعه» راجعان إلى «الخاص»، و اسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى «العام».

(2) جزاء «فإن كان»، وهذا إشارة إلى حكم القسم الأول وهو صحة جريان الاستصحاب في كل من الكلي والفرد، فيصح استصحاب زيد وكلي الإنسان فيما إذا علم بوجود زيد وشك في بقائه إن كان لهما أثر مشترك كحرمة المسّ بالنسبة إلى كل من الحدث الأصغر والأكبر بناء على موضوعية كلي الحدث في الأدلة لأحكام شرعية، وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في كل من الفرد والكلي.

وإن كان لخصوصية الخاص أثر فجريان استصحاب الكلي لا يجدي في ترتيب ذلك الأثر؛ لتوقفه على حجية الأصل المثبت؛ لكون بقاء الفرد لازماً عقلياً لبقاء الكلي.

ومن المعلوم: قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقلية والعادية للمستصحب. وعليه: فلا بد من إجراء الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر نفسه.

(3) أي: كاستصحاب الخاص. وضمير «استصحابه» راجع إلى «العام».

وبالجملة: ففي القسم الأول يجري استصحاب الكلي عند الشيخ والمصنف «قدس سرهما» بلا إشكال.

(4) هذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي وتقدم توضيحه.

وضمير «فيه» راجع إلى «بقاء ذلك العام» يعني: وإن كان الشك في بقاء العام من جهة تردد الخاص - الذي يكون العام في ضمنه - بين الخاص الذي هو باق قطعاً إن كان طويل العمر، وبين الخاص الذي هو مرتفع قطعاً إن كان قصير العمر، فلا إشكال أيضاً في استصحاب العام.

وقوله: «قطعاً» قيد لكل من «باق، أو مرتفع».

(5) هذا جزاء «وإن كان» وهو إشارة إلى حكم القسم الثاني.

ومحصله: أنه لا إشكال في جريان استصحاب الكلي فيه كجريانه في القسم الأول، فيترتب على استصحاب الكلي جميع الأحكام المترتبة عليه. وضمائر «استصحابه، عليه» في الموضوعين راجعة إلى «العام».



عقلا أو شرعا (1) من (2) أحكامه و لوازمه. و تردد (3) ذلك الخاص الذي يكون الكلي موجودا في ضمنه (4) - و يكون وجوده (5) بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم (6) بعدم حدوثه غير ضائر (7) باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع (8) عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقائه، وإنما كان التردد بين الفردين

=====

(1) الأول كوجوب الإطاعة المترتب على كلي الوجوب المتعلق بصلاة الجمعة أو الظهر، فإنه يترتب على استصحاب كلي الوجوب بعد مضي وقت الجمعة وجوب الإطاعة عقلا بفعل الظهر، و الثاني: كوجوب المقدمة و حرمة الضد بناء على اقتضاء الوجوب النفسي لهما و كونهما شرعيين، و كاستصحاب كلي الحدث المترتب عليه حرمة المسّ .

(2) بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أحكامه، لوازمه» راجعان إلى «العام».

(3) هذا شروع في بيان بعض الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب في القسم الثاني، و قد تقدم توضيح هذا الإشكال فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار؛ لأن الإعادة و التكرار ينافي الاختصار المقصود من هذا الشرح.

(4) أي: في ضمن وجود الخاص.

(5) أي: وجود الكلي بعين وجود الخاص، و «بين» متعلق ب «تردد».

(6) صفة ل «مشكوك الحدوث» يعني: أن الفرد الطويل العمر المفروض كونه مشكوك الحدوث يجري فيه استصحاب العدم، و الفرد القصير على تقدير حدوثه معلوم الارتفاع، فلا وجه لجريان استصحاب الكلي مع كون منشئه و هو الفرد معدوما وجدانا أو تعبدا، و وضوح: أنه لا وجود للكلي إلا بوجود فرده. هذا حاصل إشكال جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

(7) خبر «و تردد» و دفع للإشكال، و قد تقدم توضيح دفع الإشكال فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار رعاية للاختصار.

(8) متعلق ب «ضائر». و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاص»، و ضمير «إخلاله» إلى «تردد»، و ضمير «حدوثه، بقائه» راجعان إلى الكلي، يعني: أن تردد ذلك الخاص... غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمن ذلك الخاص؛ لعدم إخلال ذلك التردد باليقين و الشك في حدوث الكلي و بقائه، فيجري الاستصحاب في الكلي، و يترتب عليه أثره؛ لاجتماع أركانه، فإذا علم بحدث مردد بين الأكبر و الأصغر و توضحاً، ثم شك في بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع إلا بالغسل استصحاب كلي الحدث بناء على

ضائرا باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما؛ لإخلاله (1) باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى.

نعم (2)؛ يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

و توهم (3): كون الشك في بقاء الكلبي الذي في ضمن ذلك المردد مسبباً عن كون طبعي الحدث موضوعاً للحكم، ورتب عليه آثاره من حرمة مسّ كتابة القرآن و الدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة.

=====

نعم؛ لا- يجري الاستصحاب في الفرد؛ لأنه على تقدير لا- يقين بالحدث، و على تقدير آخر لا- شك في البقاء، فيهدم أحد ركني الاستصحاب على سبيل منع الخلو.

(1) أي: لإخلال التردد، و هذا تعليل لكون التردد ضائراً باستصحاب أحد الفردين اللذين كان أمر الكلبي دائراً بينهما.

و محصل التعليل: أن تردد الفرد بين مقطوع البقاء و معلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذي هو أول ركني الاستصحاب، خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب.

و بالجملة: فالتردد قادح في استصحاب الفرد دون الكلبي. و ضمير «أمره» راجع إلى «الكلبي»، و ضمير «بينهما» إلى «الخاصين».

(2) استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصين و محصله:

أن الاستصحاب و إن لم يجر في شيء من الخاصين حتى يثبت به الحكم المختص به؛ لكنه إذا كان لهما أثر شرعي، فلا بد من ترتيبه؛ للعلم الإجمالي بوجوده الموجب لتجزه، فالرطوبة المرددة بين البول و المنى مع عدم العلم بالحالة السابقة أو العلم بكونها هي الطهارة توجب الجمع بين الوضوء و الغسل؛ للعلم الإجمالي بخطاب مردد بينهما. و كذا يجب ترتيب سائر الآثار المختصة بكل منهما كغسلها مرتين؛ لاحتمال كونها بولاً و عدم اللبث في المساجد، و عدم قراءة العزائم و غيرها من أحكام الجنب؛ لاحتمال كونها منياً. و بالجملة: فالعلم الإجمالي بثبوت حكم لكل واحد من الخاصين - مع عدم ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جار في نفسها، و لا في الكلبي حتى يغني عنهما لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصين.

(3) هذا إشكال آخر على جريان استصحاب الكلبي في القسم الثاني، و حاصله: أن استصحاب الكلبي هنا محكوم بالاستصحاب السببي، و من المقرر في محله: عدم جريان الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، و قد تقدم توضيحه فراجع.

الشك في حدوثه الخاص المشكوك حدوثه (1) المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه (2)؛ فاسد (3) قطعاً؛ لعدم (4) كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه؛ بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

مع (5) أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه.

=====

والفرق بين هذا الإشكال والإشكال السابق هو: أن ملاك السابق اختلال ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء؛ لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

وملاك هذا الإشكال عدم جريان استصحاب الكلي، لحكومة الأصل الجاري في حدوث الفرد عليه كسائر موارد تقدم الأصل السببي على المسببي.

(1) المفروض كونه طويل العمر، ومنشأً للشك في بقاء الكلي. وضمير «حدوثه» راجع إلى «الخاص».

(2) أي: استصحاب عدمه لاجتماع ركنيه من اليقين والشك و«المحكوم» صفة ل«الخاص»، وضمير «عدمه» راجع إلى «الحدوث».

(3) خبر «توهم»، وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجوه ثلاثة، وقد تقدم ذكر هذه الوجوه فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار حفاظاً على الاختصار.

(4) تعليل للفساد، وإشارة إلى الجواب الأول، وحاصله: ما عرفت من منع السببية حيث إن بقاء الكلي وارتفاعه ليس مستندا إلى وجود حادث معين حتى يتوقف بقاءه وارتفاعه على حدوثه، وعدم حدوثه كي يجري الاستصحاب في عدمه، ويحكم بعدم الكلي، ولا يجري استصحاب وجود الكلي في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو في ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه، ومع العلم الإجمالي بوجود أحد هذين الحادثين وعدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضة لا محيص عن جريان الأصل في نفس المسبب وهو الكلي، فيستصحب بلا مانع، وضميراً «بقائه» ارتفاعه» راجعان إلى «الكلي»، وضميراً «حدوثه» في كلا الموضوعين راجع إلى «الخاص».

(5) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي دفع بها التوهم المزبور، وهذا الوجه أيضاً يرجع إلى منع السببية ببيان آخر وهو: أن السببية الموجبة لتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي إنما تكون بين الملزوم ولزومه، فتعدد اللازم والملزوم في الشك السببي والمسببي كما هو مبني التوهم المزبور مما لا بد منه.

على أنه (1) لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم و هذا مفقود في المقام لعدم مغايرة وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنيا عن استصحاب الكلي؛ بل الكلي موجود بعين وجود الفرد. فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب و المسبب وجودا في المقام حتى يندرج في ضابط الشك السببي و المسببي، كما أن ملاك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببي؛ للتعارض الموجب لجريان الأصل في المسبب. و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاص» يعني: الخاص الذي يكون الكلي في ضمنه، فحذف الضمير العائد إلى الموصول، و العبارة هكذا «الذي هو في ضمنه».

=====

و بالجملة: بقاء الكلي عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنه لازمه حتى يتطرق فيه قاعدة الشك السببي و المسببي، كما أشار إليه بقوله: «لا أنه من لوازمه» يعني: لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاص الطويل العمر حتى يندرج في كبرى الشك السببي و المسببي، فضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك»، و ضمير «لوازمه» راجع إلى «الخاص».

(1) الضمير للشأن، هذا ثالث وجه دفع التوهم المزبور، و مرجع هذا الوجه إلى تسليم كون الكلي من لوازم وجود الخاص المشكوك الحدوث و أنه من صغريات الشك السببي و المسببي، و الغرض عن أن وجود الكلي عين وجود الفرد؛ إلا أنه مع ذلك لا يجري هنا الأصل في السبب حتى يغني عن جريانه في المسبب و هو الكلي، لفقدان شرطه و هو كون المسبب من لوازم السبب شرعا كالمثال المعروف و هو طهارة الثوب الممتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، فإن طهارة الثوب حينئذ من آثار طهارة الماء شرعا، فإن الترتب هنا ليس شرعا، حيث إن وجود الكلي من لوازم وجود الفرد عقلا- لا- شرعا، و لا- محيص في إغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي عن كون اللزوم شرعا.

و عليه: فلا يغني جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلي.

و لا يخفى: أن الترتب الطبيعي يقتضي تقديم الجواب الثاني على الجوابين الآخرين، بأن يقال: «فيه أولا: عدم الترتب و التعدد بين وجود الكلي و الفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب و المسبب».

و ثانيا: بعد تسليم الترتب و عدم العينية يتعارض الأصلان في الحادثين و يسقطان، فيجري الأصل في المسبب و هو الكلي.

و ثالثا: بعد الغرض عن التعارض لا يجري الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر؛ لفقدان شرطه و هو كون المسبب شرعا؛ إذ اللزوم هنا عقلي».

قوله: «لو سلم أنه» يعني: لو سلم أن القدر المشترك من لوازم حدوث الخاص

عقليا، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه شرعا (1).

و أما (2) إذا كان الشك في بقاءه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه (3)، ففي (4) استصحابه إشكال (5) أظهره عدم جريانه.

=====

المشكوك الحدوث حتى يكون من صغريات قاعدة الشك السببي و المسببي ليجري الأصل في الفرد دون الكلي، و أغمض عن الجواب الثاني، و هو دعوى العينية على التفصيل الذي عرفته آنفا. فلا يجدي أيضا؛ لفقدان الشرط و هو كون اللزوم شرعيا، حيث إن عدم الكلي من لوازم عدم الفرد عقلا لا شرعا، فإجراء الأصل في الفرد لا يمنع إجراءه في الكلي. و ضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك».

(1) يعني: أن شرط جريان الأصل في السبب - و هو كون المسبب من أحكام السبب شرعا كمثال غسل الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهارة شرعا - مفقود هنا؛ لما مر آنفا من أن ترتب الكلي على الفرد عقلي لا شرعي، فمجرد تسليم اللزوم بين الكلي و الفرد وإنكار العينية لا يمنع عن جريان الأصل في الكلي، و ضمير «هو» راجع إلى حدوث المشكوك. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(2) معطوف على قوله: «فإن كان الشك في بقاء ذلك العام». و مقتضى السياق إبدال «و أما إذا» ب «و إن كان...» الخ.

و كيف كان؛ فقد أشار بهذه العبارة إلى ثالث أقسام استصحاب الكلي، و هو أن يكون الشك في بقاء الكلي ناشئا من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع و هو على ثلاثة أقسام، و قد تقدم توضيح الكلام في أقسام هذا القسم و ما فيه من الأقوال مع بيان وجه كل قول من تلك الأقوال، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار حفاظا على الاختصار.

(3) هذا الضمير و ضمير «ضمنه» راجعان إلى «ذلك الخاص»، و ضميرا «بقائه» و المستتر في «كان» راجعان إلى الكلي.

(4) جواب «و أما»، و ضمير «استصحابه» راجع إلى الكلي.

(5) ناش من صدق الشك في بقاء الكلي و إن لم يصدق ذلك بالنسبة إلى الفرد؛ لرجوع الشك فيه إلى الحدوث دون البقاء، فيجري فيه استصحاب الكلي، لاجتماع ركنيه و هما اليقين بالحدوث و الشك في البقاء. و من عدم صدق الشك في البقاء حقيقة، ضرورة: أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاء عين الموجود حدثا مع اختلافهما

فإن (1) وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلاّ إن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له (2)؛ بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها (3) لقطع بارتفاع وجوده منها وإن (4) شك في وجود فرد آخر مقارن (5) لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه (6) بنفسه (7)...

=====

زمانا فقط، كعدالة زيد المعلومة يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت، و من المعلوم: انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، ضرورة: أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثة مقطوع الارتفاع، و وجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، فاليقين تعلق بوجود ليس مشكوك البقاء، و الشك تعلق بوجود ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختلفة، فلا يجري الاستصحاب.

و هذا الوجه هو الذي جعله المصنف أظهر وجهي الإشكال فقال: «أظهره عدم جريانه» أي الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فقوله: «أظهره عدم جريانه» تعريض بما قوّاه الشيخ «قدس سره» من جريان الاستصحاب في القسم الأول من أقسام القسم الثالث، و قد تقدم وجه ما أفاده الشيخ من التفصيل مع الجواب عنه فراجع.

(1) هذا إشارة إلى وجه ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي مطلقا.

و قد تقدم توضيح وجه ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثالث من أقسام الكلّي، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار رعاية للاختصار.

(2) أي: للطبيعي حتى يجري الاستصحاب باعتبار هذا الوجود الواحد؛ بل يتعدد وجود الطبيعي بتعدد وجود أفراده. و قوله: «بل متعدد» معطوف على «ليس».

(3) أي: من الأفراد، و ضمير «وجوده» الثاني راجع إلى «الطبيعي»، و ضمير «وجوده» الأول راجع إلى «ما» الموصول، و «منها» مبين للموصول، و ضميره راجع إلى «أفراده».

(4) وصلية، و غرضه: بيان أن الشك في وجود فرد آخر من الكلّي مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكّا في بقاء الكلّي حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل هو شك في الحدوث و الأصل عدمه.

(5) هذا إشارة إلى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

(6) معطوف على «لوجود» و هذا إشارة إلى القسم الثاني من تلك الأقسام.

(7) متعلق بقوله: «وجود فرد آخر».

أو بملاكه (1)؛ كما إذا شك في الاستحباب (2) بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك (3) مقارنة أو حادث.

=====

(1) معطوف على «بنفسه» يعني: وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الحدوث و الزوال، أو مقارنة لارتفاع ذلك المعلوم الارتفاع، سواء كان المشكوك الحدوث نفس وجود الفرد فقط مع العلم بملاكه، أم هو مع ملاكه.

فيظهر من العبارة صور ثلاث:

إحداها: احتمال وجود الفرد الآخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه؛ إذ لا يتصور وجود الفرد كالأستحباب مثلا بدون ملاك.

ثانيها: احتمال وجوده مقارنة لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين:

أحدهما: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط للعلم بملاكه ذاتا لا حدا في ضمن ملاك الفرد المرتفع.

ثانيهما: كون المشكوك فيه كلا من الفرد و ملاكه، بأن يكون ملاكه حادثا معه، فالشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن الباء في «بملاكه» بمعنى «مع»، فكأن العبارة هكذا: «وإن شك في وجود فرد آخر... بنفسه أو مع ملاكه». فقولته: «بنفسه أو بملاكه» إشارة إلى القسم الثاني - وهو الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث - ينقسم على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في نفسه دون ملاكه كما إذا علم بوجوده بنحو الاندكاف في ملاك الفرد المعلوم الزوال.

والآخر: أن يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه حين ارتفاع الفرد المعلوم.

(2) هذا مقال للقسم الثاني وهو ما إذا كان الشك في حدوث الفرد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم؛ إذ المفروض: حصول الشك في حدوث الاستحباب مقارنة للقطع بارتفاع الإيجاب.

(3) متعلق ب «الأستحباب» يعني: كما إذا شك في الاستحباب بملاك مقارنة لوجود الوجوب، أو بملاك حادث مع حدوث الفرد؛ بحيث يكون كل من الاستحباب و ملاكه حادثا بعد ارتفاع الوجوب.

لا يقال (1): الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه (2) حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا (3)، بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه (4)؛ كان (5) تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد

=====

(1) غرض المستشكل: إيراد إشكال صغروي لا كبروي، توضيحه: أن جريان استصحاب الكلي فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وشك في فرد آخر وإن كان صحيحا؛ لعدم كون الشك في البقاء، بل في الحدوث، إلا إن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد؛ لأن الاستحباب ليس وجودا مغايرا للوجوب حتى يكون الشك فيه شكافي وجود فرد آخر، لا شكافي بقاء الوجود السابق، حيث إن الوجوب والاستحباب نظير السواد من الأعراض الخارجية، فكما لا يكون السواد الضعيف مغايرا للسواد الشديد؛ بل يعدان موجودا واحدا لا يتفاوتان إلا بالشدة والضعف، فكذلك الوجوب والاستحباب، فإنهما لا يتفاوتان إلا بشدة الطلب وضعفه، فإذا ارتفعت شدته وهي الوجوب تبقى مرتبته الضعيفة وهي الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب، فلا مانع من استصحابه.

وعليه: فالقسم الثالث وهو الشك في حدوث فرد مقارنة لارتفاع غيره وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ إلا أنه إذا كان من قبيل الوجوب والاستحباب بأن كان المشكوك بقاء من مراتب المعلوم المرتفع صح استصحابه.

قوله: «كما ذكر» في وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من مغايرة وجود الطبيعي في ضمن الفرد الزائل لوجوده في ضمن الفرد المشكوك الحدوث، ومع هذه المغايرة لا يكون الشك في بقاء الوجود السابق حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل يكون الشك في حدوث وجود فرد آخر للطبيعي.

(2) الضمير للشأن، هذا بيان الإشكال الصغروي وهو المناقشة في المثال، وقد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «إلا إن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب...» الخ.

(3) يعني: وهكذا كان التفاوت بين الكراهة والحرمة بشدة الكراهة في الحرمة وضعفها في الكراهة.

(4) يعني: ضعف الطلب في الاستحباب وشدته في الوجوب. وضمير «بينهما» راجع إلى الإيجاب والاستحباب.

(5) جواب «حيث» وغرضه من قوله: «مع عدم تخلل العدم» إثبات أن الشك في



وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة (1) الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب (2) وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر.

فإنه يقال (3): الأمر وإن كان كذلك، إلا إن العرف حيث يرى الإيجاب وجود المرتبة الضعيفة ليس شكاً في وجود الطبيعة في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكاً في الحدوث ولا يجري فيه الاستصحاب.

=====

بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة، والاتصال مساوق للوحدة كما ثبت في محله، وتعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما، ومع الاتصال المحقق للوحدة يكون الشك في وجود المرتبة الضعيفة شكاً في بقاء ما علمنا به لا شكاً في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب.

وضمير «أحدهما» راجع إلى «الإيجاب و الحرمة»، والمراد ب «الأخر» هو الاستحباب و الكراهة.

(1) تعليل لعدم كون التبدل موجبا لتعدد وجود الطبيعي بين الإيجاب و الاستحباب و الحرمة و الكراهة. وقد مر أنفاً توضيحه بقولنا: بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة.

(2) أي: طبيعة الطلب التي كانت متيقنة، لا- أنه شك في حدوث طلب في ضمن فرد آخر، هذا في الطلب الوجوبي المتبدل بطلب استحبابي، وكذا طبيعة الكراهة في ضمن الحرمة المرتفعة مع الشك في تبدلها بالكراهة المصطلحة. وضمير «ارتفاعه» راجع على الطلب.

(3) هذا دفع الإشكال و محصله: أن الاستحباب وإن كان بحسب الدقة العقلية من مراتب الوجوب، وكذا الكراهة بالنسبة إلى الحرمة؛ لكن العرف يرى الإيجاب و الاستحباب فردين متباينين لكلي الطلب، نظير زيد و عمرو في كونهما فردين متباينين من أفراد كلي الإنسان، و كذا الحرمة و الكراهة، ولذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسة، و لا يرى العرف الإيجاب و الاستحباب فرداً واحداً مختلفاً بالشدة و الضعف حتى يصح استصحابه عند الشك في بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الإيجاب، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدته و الشك في بقاء مرتبته الضعيفة.

ولما كان المدار في وحدة القضيتين موضوعاً و محمولاً في نظر العرف فلا يجري الاستصحاب في الطلب بعد ارتفاع الوجوب و الشك في تبدله بالاستحباب.

نعم؛ يجري في مثل السواد من الأعراض الخارجية إذا شك في تبدل مرتبته الشديدة

و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين (1) لا واحدا مختلف الوصف في زمانين لم يكن (2) مجال للاستصحاب؛ لما (3) مرت الإشارة إليه (4) ويأتي (5) من أن قضية إطلاق بالضعيفة، لوحدة القضيتين المتيقنة و المشكوكة فيه عرفا كوحدهما عقلا.

=====

و المشار إليه في قوله: «كذلك» هو كون التفاوت بين الإيجاب و الاستحباب بشدة الطلب و ضعفه، و كذا الحرمة و الكراهة، و لازم ذلك: رجوع الشك في التبدل بالاستحباب إلى الشك في بقاء الطلب، لا إلى الشك في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب؛ لكنه بنظر العرف ليس كذلك؛ لكون الإيجاب و الاستحباب بنظره متباينين.

(1) يعني: فلا يجري الاستصحاب، لانتفاء شرطه و هو وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة؛ إذ المفروض: كون الوجوب و الاستحباب عرفا فردين متباينين كتباين زيد و عمرو، و عدم كون وجود أحدهما وجودا للآخر، فالشك في تبدل الوجوب بالاستحباب ليس شكاً في البقاء؛ بل يكون شكاً في حدوث فرد آخر؛ لكون وصفي الوجوب و الاستحباب من مقومات الطلب الموجبة لتعدد الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، لا من الحالات المتبادلة التي لا تتشلم بها وحدة الموضوع كالغنى و الفقر و الصحة و المرض و أمثالها العارضة لزيد مثلاً، فإنه في جميع هذه العوارض لا يتعدد؛ بل وحدته محفوظة فيها، و هذا هو المراد بقوله: «لا واحد مختلف الوصف» لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصي.

(2) جواب «حيث يرى» و قد مر توضيحه.

(3) تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب، و حاصله: اعتبار وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة عرفا.

(4) مرّ ذلك في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «و كيف كان؛ فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده... و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلاّ مع اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة بحسب الموضوع و المحمول».

(5) يعني: في الخاتمة و كلمة «من» بيان ل «ما» الموصول، و محصله: أن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب لإلقائها إلى العرف أن المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق إبقاء الحالة السابقة عرفا على العمل بها حال الشك، و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها، و هذا الصدق العرفي يتوقف على وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة عندهم؛ إذ مع تعدد القضية لا يصدق النقض و الإبقاء حقيقة.

ص: 280

أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا (1)؛ وإن لم يكن (2) بنقض بحس الدقة، ولذا (3) لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا وإن كان هناك نقض عقلا.

و مما ذكرنا في المقام (4) يظهر أيضا حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في وعليه: فإذا كان الوجوب والاستصحاب فردين متغايرين بحيث يعدان موضوعين لا يصح إجراء الاستصحاب لإثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب؛ لعدم كون الشك حينئذ في البقاء، بل في حدوث فرد غير ما علم بارتفاعه، فلا يكون استصحاب الاستصحاب إبقاء للمتيقن السابق، كما لا يكون عدم إجرائه فيه نقضا. وسيأتي في الخاتمة إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

=====

(1) خبر «يكون» و «لا بنظر العرف» متعلق به، و ضمير «فيه» راجع إلى الاستصحاب.

(2) يعني: وإن لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقضا بحسب الدقة العقلية كالتدرجيات من الزمان كالليل والنهار والأسبوع والشهر والسنة، والزمني كنبع الماء وسيلان الدم والتكلم ونحوها، فإن رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفا لا عقلا؛ لأن المتدرج في الوجود يكون وجوده اللاحق مغايرا للسابق؛ لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، ومع تعدد الوجود لا يصدق النقض بحسب النظر الدقي العقلي، و أما بحسب النظر العرفي فيصدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق في التدرجيات، ولذا يجري الاستصحاب فيها كما سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى؛ بل ادعى المصنف فيه صدق بقاء الأمر التدريجي حقيقة في بعض الموارد.

(3) أي: ولأجل كون العبرة في جريان الاستصحاب بنظر العرف لا يجري الاستصحاب فيما لا يصدق النقض عرفا على رفع اليد عن اليقين السابق لمغايرة المشكوك فيه للمتيقن وجودا وإن صدق عليه النقض عقلا كالأستصحاب المشكوك حدوثه عند ارتفاع الوجوب، فإن الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب، فرفع اليد عنه ليس نقضا لليقين بالشك، لكنه نقض بحسب النظر العقلي.

(4) من انقسام استصحاب الكلي في الأحكام إلى ثلاثة أقسام:

غرضه: أن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلي في الأحكام يجري في متعلقاتها أي: موضوعاتها، فاستصحاب الكلي بأقسامه لا يختص بالأحكام؛ بل يجري في كل من الموضوعات والأحكام كما هو ظاهر الشيخ على ما مر في صدر التنبيه، بخلاف المصنف فإنه جعل العنوان جريان استصحاب الكلي في الأحكام.

=====

ثم إن المراد بالمتعلق: هو ما لا يتعلق به الجعل الشرعي مطلقاً من التأسيسي كالأحكام الخمسة التكليفية و الطهارة و النجاسة و الولاية من الأحكام الوضعية، و الإيضائي كتفويض العقود و الإيقاعات؛ إذا لو كان مما يتعلق به الجعل الشرعي اندرج في الحكم الذي صدر به التنبيه.

(1) يعني: كالموضوع الذي شك في بقاءه للشبهة الحكمية، كالشك في كرية ماء أخذ منه مقدار لأجل الشك في أن الشارع جعل الكر ألفاً و مائتي رطل عراقي أو تسعمائة رطل مدني، و كالشك في تحقق الرضاع المحرّم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعة، فيستصحب الكرية و عدم الحرمة.

(2) كما لو علم أن السفر مما ينتهي شرعاً بمشاهدة جدران البلد لا محالة؛ ولكن لم يعلم أن هذه هي جدران البلد قد انتهى السفر بمشاهدتها أم لا. و الحكمية هي ما إذا شك في بقاء السفر شرعاً عند مشاهدة الجدران بحيث لم يعلم أن السفر هل هو ينتهي بمشاهدتها أم يبقى إلى سماع الأذن.

كما مثل للشبهة الحكمية بأنه إذا شك في أن الواجب في الكفارة مد أو مدان.

و هناك أمثلة كثيرة تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(3) لعله إشارة إلى ما تقدم أنفاً من عدم وضوح جريان استصحاب الكلّي في متعلقات الأحكام كوضوح جريانه في نفس الأحكام.

و الفرق بينهما من الوضوح على حد لا يحتاج إلى البيان و التوضيح.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: ما إذا كان المستصحب كلياً؛ لا ما إذا كان جزئياً؛ إذ لا خلاف في جريان الاستصحاب فيما إذا كان جزئياً كوجوب صلاة الجمعة فيما إذا شك في بقاءه زمان الغيبة.

فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول: في أقسام الكلّي.

المقام الثاني: في أحكام هذه الأقسام.

و أما أقسام الكلّي فهي ثلاثة:

1 - أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد، ثم يشك في بقاء الكلّي للشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق الكلّي في ضمنه.

2 - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره؛ كوجود الحدث في ضمن فرد مردد بين الأصغر والأكبر، فيشك في بقاء الكلي بعد الوضوء.

3 - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد، ثم علم بزوال ذلك الفرد ولكنه يشك في بقاء الكلي لأجل الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لزوال الفرد الأول.

وهذا على قسمين: فتارة: يقع الشك في وجود آخر مقارنة لارتفاع الفرد الأول؛ كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها، وشك في وجود عمرو مقارنة لوجود زيد في الدار من الأول.

وأخرى: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارنة لخروج زيد عنها.

2 - حكم هذه الأقسام: جريان الاستصحاب في القسم الأول في كل من الكلي والفرد.

وأما القسم الثاني فقد التزم بجريان الاستصحاب جمع من الأعلام ومنهم الشيخ والمصنف؛ وذلك لتامة أركانه بالنسبة على الكلي.

3 - هناك إشكالان على استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلي:

الإشكال الأول هو: انعدام أحد ركني الاستصحاب فيه، حيث إن الفرد الذي وجد في ضمنه الكلي إن كان الفرد القصير فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني - وهو الشك في البقاء - مفقود. وإن كان الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من الأول، فالركن الأول - وهو اليقين بالحدوث - غير متحقق.

وعلى كلا التقديرين: لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركنيه.

4 - ومحصل الإشكال الثاني: أن استصحاب الكلي وإن كان جارياً في حد نفسه؛ إلا إنه محكوم بأصل سببي، لأن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة على أصالة بقاء الكلي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

5 - الجواب عن الإشكال الأول: أن اختلال ركني الاستصحاب إنما يقدر في استصحاب الفرد، ولا يقدر في استصحاب الكلي لاجتماع ركنيه عرفاً من اليقين بوجود الكلي والشك في بقاءه.

6 - الجواب عن الإشكال الثاني يمكن بأحد وجوه:

الأول: منع السببية والمسببية؛ لأن الشك في بقاء الكلي وإن كان مسبباً عن كون

الرابع (4): أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارّة أو...

=====

الحادث هو الفرد الطويل؛ إلا إن الشك في ارتفاعه ليس مسببا عن عدم كون الحادث هو الفرد الطويل، بل يكون مسببا عن كون الحادث هو الفرد القصير.

الثاني: أن بقاء الكلي ليس مسببا عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب الشك السببي والمسببي؛ بل بقاء الكلي بعين بقاء الفرد الطويل، فليس للكلي وجود منحاز عن وجود فردة كي يكون أحدهما سببا والآخر مسببا، فلا تكون هناك سببية و مسببية.

الثالث: أنه لو سلم كون بقاء الكلي مسببا عن حدوث الفرد الطويل فلا ينفذ في الحكومة؛ لأنها تتوقف على أن يكون اللزوم والسببية شرعية لا عقلية، وفي المقام الملازمة بين بقاء الكلي وبين حدوث الفرد الطويل لو سلمت فهي عقلية، فلا تصح دعوى الحكومة.

7 - وأما حكم القسم الثالث ففيه أقوال:

1 - جريان الاستصحاب مطلقا.

2 - عدم جريانه كذلك.

3 - التفصيل بين القسم الأول فيجري فيه الاستصحاب.

و القسم الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب كما هو مختار الشيخ «قدس سره».

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان الاستصحاب في كل من القسم الأول والثاني من أقسام الكلي.

2 - عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقا.

يعني: لا يجري الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثالث من أقسام الكلي.

### **التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية**

(1) الغرض من عقد هذا الأمر الرابع: هو التنبيه على حجية الاستصحاب في الأمور التدريجية كحجيتها في الأمور القارّة، و دفع الإشكال الوارد على حجيتها في الأمور التدريجية، فهذا التنبيه راجع إلى المتيقن، وأن الاستصحاب حجة فيه، من غير فرق بين كون المتيقن أمرا تدريجيا أم دفعا وقارا.

وقبل الدخول في أصل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمور تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأمور القارة وهي التي تجتمع أجزاءها.

في الوجود بحسب الزمان، من غير فرق بين الجواهر كزيد و عمر و غيرهما من نوع

ص: 284

الإنسان والأعراض كالعلم والعدالة والسواد والبياض.

الثاني: الأمور غير القارة، وهي التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود بحسب الزمان، بمعنى: أنه لا يوجد جزء منه إلا بعد انعدام الجزء الذي قبله كنفس الزمان فإن ساعات النهار لا توجد إلا تدريجاً؛ بحيث يتوقف وجود كل ساعة منها على انعدام سابقتها، وكذا الليل والأسبوع والشهر والسنة وأمثالها في الأزمنة، وكذا الزماني كجريان الماء وسيلان الدم والتكلم والكتابة ونحوها من الأمور المتدرجة في الوجود.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول وهي الأمور القارة؛ لأنها كانت موجودة بجميع أجزائها في الزمان الأول، وكان وجودها متيقناً فيه، وشك في بقائها في الزمان الثاني فيستصحب بقاؤها في الزمان اللاحق لوجود أركان الاستصحاب من اليقين والشك.

و أما القسم الثاني فهو محل الكلام؛ إذ في جريان الاستصحاب فيه إشكال.

توضيح الإشكال: أن الجزء الأول السابق المتيقن قد زال يقيناً فلا شك في بقائه حتى يجري فيه الاستصحاب.

والجزء الثاني مشكوك الحدوث، وبأصالة عدمه محكوم بالعدم.

و أما تقريب الإشكال ببيان أوضح: أن شرط جريان الاستصحاب. وهو اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة مفقود في الأمور التدريجية؛ لأن هوية الموجود التدريجي متقومة بالتصرم والتجدد وعدم اجتماع أجزائه في الوجود، فذات الأمر غير القار متقوم بالأخذ والترك أي: بوجود جزء منه وانعدامه، ثم وجود جزء آخر منه وهكذا، ومن المعلوم: مغايرة أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلق بوجود في حد معين، و قد زال وانعدم والشك تعلق بحدوث كونه في حد آخر، ومعه لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركنيه.

وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى منشأ هذا الإشكال بقوله: «فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم...» الخ.

وحاصل الكلام في منشأ الإشكال: أن منشأه هو ملاحظة كل واحد من الأجزاء التدريجية شيئاً مستقلاً، ومن المعلوم: أن لحاظ كل جزء بحياله يوجب هذا الإشكال.

وكيف كان؛ فمحل الكلام والإشكال هو القسم الثاني - وهي الأمور غير القارة - وهي ثلاثة أقسام على ما جعله الشيخ «قدس سره»:



التدرجية (1) غير القارة، فإن الأمور غير القارة وإن كان (2) وجودها ينصرم ولا (3) يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم؛ إلا إنه (4) ما لم يتخلل في البين 1 - الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

=====

2 - الزماني الذي لا استقرار لوجوده؛ بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج؛ كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

3 - المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده؛ كالصوم المقيد بيوم الجمعة أو الجلوس المقيد بيوم الخميس ونحوهما.

وأما صاحب الكفاية «قدس سره»: فجعل الأمور غير القارة على قسمين:

وهما الزمان والزماني. هذا تمام الكلام فيما هو محل الكلام في هذا التنبيه الرابع.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) الفرق بين الأمور القارة وغير القارة: أن الأمور القارة هي ما تجتمع أجزاءها في الوجود زماناً، وغير القارة هي ما لا تجتمع أجزاءها فيه زماناً.

(2) هذا إشارة إلى منشأ الإشكال الذي أشرنا إليه في صدر هذا التنبيه في جريان الاستصحاب في الأمور التدرجية.

أما نفس الإشكال فهو: اختلال أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء فيها بالنسبة إلى الجزء المعلوم، والشك في الحدوث بالنسبة إلى الجزء غير المعلوم، وقد تقدم توضيح الإشكال فراجع.

(3) هذا شروع في شرح وتفسير للأمر غير القارة وقد تقدم توضيحه. وضمير «منه» في الموضعين راجع إلى «الأمر»، فالأولى تأنيته.

(4) هذا إشارة إلى الجواب عن الإشكال، وقد أجاب المصنف «قدس سره»، عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة بوجهين، والغرض منهما إثبات وحدة القضيتين عقلاً أو عرفاً.

وبيان الوجه الأول منوط بتقديم أمر من باب المقدمة وهو: أن الأمور التدرجية من الزمان والزمانيات التي لا تجتمع أجزاءها في الوجود موجودات متقومة في مرتبة ذواتها بالأخذ والترك، والتركب من الوجود والعدم، فهي عين التجدد والانقضاء والخروج من القوة إلى الفعل، فالزمان هو سلسلة الآتات المتعاقبة على نهج الاتصال، فيوجد آن وينعدم ثم يوجد آن آخر وينصرم وهكذا، وليس الزمان شيئاً وراء هذه الآتات المتصلة.

و كذا الحال في الزماني كالتكلم و جريان الماء و نحوهما؛ فإن وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق.

وعلى هذا فالأمر التدريجي سنخ وجود يقوم في ذاته بالتركب من الوجود و العدم، و الاشتباك بينهما، و من المعلوم: أن هذا العدم المقوم للأمر التدريجي لا يعقل أن يكون رافعا له؛ لاستحالة كون مقوم الشيء رافعا له بل رافعه هو العدم البديل له أي: القاطع للحركة، كما إذا تحرك من داره إلى المسجد، فإن نفس حركته متقومة بالوجود و العدم أي: بوضع قدم و رفع أخرى، فهذا العدم دخيل في صميم الحركة و حاقها، و عادمها هو التوقف في الطريق أو الجلوس فيه للاستراحة مثلا، و ما لم يتحقق هذا العدم النقيض للحركة واحدة حقيقة، فإذا شرع فيها فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي كلها بقاء ذلك الحادث الوجداني؛ لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات، و ما لم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدريجي.

إذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة كجريانه في الأمور القارة؛ لكون مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفا، و لما كان الأمر التدريجي واحدا بنظرهم؛ بحيث يعد أوله حدوثا و ما بعده بقاء كالأمر القار، فلا محالة يجري الاستصحاب؛ لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء و اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة.

و لا يخفى: أن صدق النقض عرفا و إن كان كافيا في التمسك بدليل الاستصحاب؛ إلا إن المصنف «قدس سره» يدعي وحدة القضيتين عقلا في مثل الزمان لاتصال أجزائه و عدم تخلل العدم بينها أصلا، فيصدق بقاء ما هو المتيقن بحسب الدقة العقلية مع عدم تخلل العدم المضر بالوحدة بأن بقاء كل شيء يكون بحسبه و الوحدة الاتصالية باقية في الزمان و الزماني، فبعد أن يصدق البقاء عقلا يصدق ذلك عرفا أيضا، فالوجود التدريجي لا يمنع عن جريان الاستصحاب. هذا هو الوجه الأول في الجواب.

و أما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «هذا مع إن الانصرام و التدرج في الوجود في الحركة في الأين...» الخ.

و مرجع هذا الوجه الثاني إلى خروج الأمور غير القارة عن التصرم و اندراجها في الأمور القارة، و معه لا يبقى موضوع للإشكال لفرض وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة حقيقة.

و توضيح هذا الوجه الثاني من الجواب يتوقف على مقدمة و هي بيان أمرين:

الأمر الأول: أن الحركة تتوقف على أمور ستة:

الأول و الثاني: ما منه الحركة، و ما إليه الحركة، و هما المبدأ و المنتهى.

الثالث: ما به الحركة و هو السبب و العلة الفاعلية لوجودها.

الرابع: ما له الحركة و هو الجسم المتحرك الثابت له الحركة.

الخامس: ما فيه الحركة و هي المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة.

السادس: الزمان الذي تقع فيه الحركة. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن الحركة كما نبه عليها المصنف على قسمين: قطعية و توسطية.

و الفرق بينهما: أن الحركة القطعية هي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان إذا كانت الحركة في المكان كحركة السائر بين نقطتين، فإن مكانه في آن غير مكانه في الآن السابق، أو كون الشيء في حد غير الحد السابق إذا كانت الحركة في غير المكان، كما إذا كانت في الكم كحركة الجسم النامي كالشجر و الطفل إذا أخذ في النمو، أو في الكيف كصيرورة الماء البارد حارا أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، و نحو ذلك، أو في الوضع كصيرورة القائم قاعدا أو العكس.

و عليه: فالحركة في أيّ مقولة كانت هي الصورة المرشمة في الخيال المنتزعة عن الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود الواقعة بين المبدأ و المنتهى، فهذه الأكوان أجزاء لهذه الحركة، و هي متفرقة في الخارج و مجتمعة في الخيال.

و أما الحركة التوسطية فهي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ و المنتهى؛ كالسائر بين بلدين كالسائر بين البصرة و الكوفة، فإذا خرج زيد ماشيا من البصرة إلى الكوفة، فكونه في كل آن في مكان هي حركته القطعية، و كونه بين البصرة و الكوفة هي حركته التوسطية.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الانصرام و التدرج في الوجود شيئا فشيئا المانع عن الاستصحاب. أما من ناحية تبدل الموضوع أو المحمول فإنما هو في الحركة القطعية، و هي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا الحركة التوسطية، و هي كون الشيء بين المبدأ و المنتهى، فإن الحركة بهذا المعنى أمر مستمر قار.

و عليه: فلا مجال للإشكال في استصحاب الليل و النهار، فإن الليل عبارة عن كون

العدم؛ بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا (1) و إن انفصل حقيقة (2) كانت (3) الشمس تحت الأرض بين المغرب و المشرق و النهار عبارة عن كونها على وجه الأرض بين المشرق و المغرب، فهما من مصاديق الحركة التوسطية، فإذا شك في بقاء الليل أو النهار فمرجه إلى الشك في وصول الشمس إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين فيستصحب عدم وصولها إليه، وهكذا الأمر في كل أمر تدريجي إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية و وصوله إلى المنتهى أو أنه بعد في البين فيستصحب عدم وصوله إلى المنتهى و أنه بعد في البين.

=====

ففي مثال خروج زيد ماشيا من البصرة إلى الكوفة إذا شك في بقاء مشيه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية و وصوله على الكوفة، فيستصحب عدم وصوله إليها.  
و أنه بعد في البين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الثاني من الجواب عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية الغير القارة.  
توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

قوله: «ما لم يتخلل في البين العدم» كقطع الزمان من الليل و النهار و الأسبوع و الشهر، فإنه لا يتخلل بين أجزائها عدم.

(1) كتخلل التنفس في أثناء القراءة، و انقطاع الدم لحظة في الأيام الثلاثة، و نحو ذلك، فإن تخلل هذا المقدار من العدم لا يخل عرفا بالاتصال المساوق للوحدة و المراد ب «ما» الموصول هو العدم.

(2) أي: بالنظر الدقي العقلي، فإن تخلل العدم مطلقا مخلّ بالوحدة العقلية، لكونه مانعا عن تحقق الاتصال بنظره.

(3) جواب «ما» في «ما لم يتخلل»، يعني: كانت الأمور غير القارة في صورة عدم تخلل العدم أصلا أو العدم غير المخل بالاتصال عرفا باقية إما مطلقا أي: بنظر العقل و العرف معا؛ كما في صورة عدم تخلل العدم أصلا بين الأجزاء كما في الزمان على ما مر آنفا.

و إما بنظر العرف فقط؛ كما في صورة تخلل العدم غير المخل بالاتصال عرفا، كالكسوت اليسير المتخلل بين أجزاء القراءة و غيرها من التكمات، و مع صدق الشك في البقاء في الأمور التدريجية يجري فيها الاستصحاب على حذو جريانه في الأمور القارة.

باقية مطلقا أو عرفا (1)، و يكون (2) رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضا (3)، و لا يعتبر (4) في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقص و البقاء كذلك (5) قطعاً، هذا مع أن الانصرام (6) و التدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره (7) إنما هو في الحركة القطعية (8)، و هي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية و هي كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنه (9)

=====

(1) قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: «إما مطلقاً» أي: «بنظر العقل و العرف معا...» الخ.

(2) عطف على قوله: «كانت» و الأولى تبديله ب «و كان» أو «فيكون» يعني: بعد إثبات صدق الشك في البقاء على الأمور التدريجية يشمله دليل الاستصحاب؛ لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين حال الشك في بقائها و استمرارها، و صدق إبقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشك، و مع صغورية الشك في بقاء الأمور التدريجية لكبرى: «لا تنقض اليقين بالشك» لا وجه للتوقف في إجراء الاستصحاب فيها.

(3) خبر «يكون». و ضمائر «عنها، استمرارها، انقطاعها» راجعة إلى «الأمر غير القارة».

(4) هذا بمنزلة الكبرى لما قبلها من صدق الشك في البقاء، فكأنه قيل: الشك في الأمر غير القارة شك في البقاء، و كلما كان كذلك يجري فيه الاستصحاب.

(5) أي: عرفاً، و حاصله: أن ما يعتبر في الاستصحاب و هو صدق النقص و البقاء عرفاً متحقق في الأمر غير القارة، فالمقتضي لجريانه فيها موجود و المانع مفقود.

ثم إن الأولى ذكر لفظ «عرفاً» عقيب قوله: «نقضا» حتى يشار إليه بقوله: «كذلك».

و كيف كان؛ فالجواب المذكور عن الإشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل ببيان آخر مرجعه إلى ما أفاده المصنف «قدس سرهما».

(6) هو جواب آخر عن الإشكال المذكور، و مرجعه إلى خروج الأمر غير القارة عن التصرم، و اندراجها في الأمر القارة، و معه لا يبقى موضوع للإشكال؛ لفرض وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة حقيقة. و تقدم توضيح هذا الجواب مع المقدمة فراجع.

(7) من المقولات الأخر كالكم و الكيف و الوضع كما مر آنفاً؛ بل الجوهر.

(8) و قد تقدم بيان الفرق تفصيلاً بين الحركة القطعية و الحركة التوسطية.

(9) أي: فإن الحركة بهذا المعنى - و هو كون الشيء بين المبدأ و المنتهى - من الأمور القارة المستمرة؛ لا الأمور التدريجية المتصرمة.

بهذا المعنى يكون قارا مستمرا (1).

فانقح بذلك (2): أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، و ترتيب ما لهما من الآثار (3).

=====

و الأولى تأنيث ضمير «فإنه»، و كذا المستتر في «يكون» و قوله: لا التوسطية معطوف على «القطعية».

(1) حقيقة عقلا أو عرفا، و معه لا حاجة إلى التصرف في معنى البقاء كما أفاده الشيخ في مقام حل الإشكال، قال «قدس سره»: «وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة» (1).

و حاصله: حل الإشكال إما بالتصرف في المستصحب بجعل الليل و النهار أمرا خارجيا واحدا بنظر العرف، و المراد ببقائه: عدم تحقق جزئه الأخير، أو عدم حدوث جزء مقابله. و إما بالتصرف في لفظ البقاء بإرادة البقاء المسامحي، يعني: أن النهار و إن لم يصدق عليه البقاء حقيقة لتجدد الآتات و الأكوان، و كلها حدوثات، إلا إنه يصدق البقاء عليها مسامحة، هذا.

(2) أي: يكون الوحدة العرفية محفوظة في الأمور السيالة ما دامت متصلة.

اعلم: أن المصنف «قدس سره» بعد دفع إشكال الاستصحاب عن الأمور التدريجية أشار إلى ما تعرض له الشيخ «قدس سره» في مقامات ثلاثة:

الأول: جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل و النهار و الأسبوع و الشهر و نحوها، و قد أشار إلى هذا المقام بقوله: «أنه لا مجال للإشكال...» الخ.

الثاني: جريانه في الزماني الذي لا استقرار لوجوده كالتكلم.

الثالث: جريانه في الفعل المقيد بالزمان، و الكلام فعلا في المقام الأول.

(3) فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على وجود الزمان بمفاد كان التامة أو على عدمه بمفاد ليس التامة؛ بأن يكون الزمان شرطا للوجوب، كما إذا نذر التصديق بدرهم أو زيارة إمام و نحوهما إذا كان النهار باقيا، فلو شك حينئذ في بقاء النهار جرى استصحابه، و ترتب عليه وجوب الوفاء بالنذر.

و أما إذا أخذ الزمان قيدا لمتعلق الحكم الشرعي؛ بحيث اعتبر وقوع الفعل فيه كوقوع الصوم في شهر رمضان، و وقوع الظهرين في النهار و نحو ذلك، فإجراء الاستصحاب فيه

ص: 291

و كذا (1) كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة...

=====

- لإحراز عنوانه من الرمضانية والنهارية - مشكل جدا؛ لأن المستصحب وجود محمول، والمقصود إحراز الوجود النعتي، وهو اتصاف الزمان المشكوك بالرمضانية والنهارية، حتى يحرز وقوع الصوم في شهر رمضان، والصلاة في النهار وإثبات الوجود النعتي باستصحاب الوجود المحمولي منوط بحجية الأصل المثبت، ولذا تقل فائدة استصحاب الوقت و الزمان و تختص بمثل النذر كما أشرنا إليه.

و أما الأثر المهم و هو إثبات وقوع الموقفات في أوقاتها فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامة؛ لأن ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقفات، و وجوب الإتيان بها، و أما إثبات وقوعها في أوقاتها ليرتب عليه الامتثال فلا؛ لعدم ثبوت نهارية الزمان الحاضر أو ليليته حتى يحرز وقوع الفعل الموقت به فيه، قال الشيخ «قدس سره» في أوائل التنبيه الثاني: «أما نفس الزمان فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل و النهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلا عن وصف كونه نهارا أو ليلا» (1).

وفي الوصول إلى كفاية الأصول، في شرح قول المصنف: «فانقدح بذلك» الذي ذكرنا من صحة استصحاب الأمور التدريجية: «أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار» إما ببيان أن كلا منهما أمر واحد عرفا، فإذا شك في زواله استصحب لليقين السابق، وإما ببيان أن النهار عبارة عن كون الشمس بين المشرق و المغرب، و الليل عبارة عن كونها بين المغرب و المشرق، و هما أمران باقيان قاران لا متصرمان تدريجيان غير قارين، و عليه: يجب الاستصحاب «و ترتيب ما لهما من الآثار» الشرعية عليهما.

فحاصل الكلام: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل و النهار.

(1) يعني: و كذا لا إشكال في جريان الاستصحاب في الزماني.

و هذا إشارة إلى المقام الثاني و هو جريان الاستصحاب في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، قال الشيخ «قدس سره»: «و أما القسم الثاني: أعني: الأمور التدريجية غير القارة كالتكلم و الكتابة و المشي و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز

ص: 292

الشك (1) في انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين.

=====

إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمرا واحدا مستمرا...» (1)، كالحركة التوسطية في المشي مثلا.

(1) و توضيح كلام صاحب الكفاية في المقام الثاني يتوقف على مقدمة وهي: أن الشك في الأمر التدريجي الذي يوجد تدريجا بحسب الزمان - كالأمثلة المذكورة في كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره» - تارة: ينشأ من الشك في وجود الرفع. وأخرى:

من الشك في وجود المقتضي.

الأول: كما إذا أحرز أن في العين الكذائية استعداد جريان مائها إلى أول برج السرطان مثلا، ولكن يشك في برج الجوزاء في انقطاع مائها لمانع، وكذا إذا أحرز اقتضاء زمان خطبة الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءة قارئ القرآن مثلا إلى ساعة، وشك قبل انتهاء الساعة في انقطاع الكلام لمانع خارجي منع المقتضي عن دوام تأثيره وكذا في سائر الأمور التدريجية.

والثاني: وهو الشك في وجود المقتضي على قسمين:

الأول: أن يكون منشأ الشك الجهل بالكمية و المقدار.

الثاني: أن يكون منشؤه احتمال تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم.

فالأول: كما إذا شك في جريان الماء و سيلان الدم من جهة الشك في بقاء شيء من الماء في المنبع، و من الدم في الرحم غير ما سال و جرى منهما. وكذا إذا شك في بقاء التكلم أو القراءة لأجل الشك في استعداد المتكلم أو القارئ وأنه هل كان فيهما اقتضاء التكلم و القراءة ساعة أم أقل؟

و كذا في سائر الأمور التدريجية.

الثاني: كما إذا شك في جريان الماء من المنبع من جهة احتمال تكوّن مقدار من الماء زيادة على المقدار المعلوم أولا، كما إذا كانت كمية ماء المنبع ثلاثة أكرار مثلا، وقد جرى هذا المقدار، لكن يحتمل ورود مقدار آخر مقارنا لجريان هذا المقدار من المطر وغيره فيه، وعلى فرض وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا- ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وهي صورة الشك في وجود الرفع لاجتماع أركان الاستصحاب فيها.

و أما القسم الأول من الصورة الثانية - وهي الشك في وجود المقتضي - فقد يشكل

ص: 293





جريان الاستصحاب فيه بما حاصله: من أن الشك الذي يجري فيه الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الشك في الحدوث كما في هذا القسم، حيث إن الشك هنا إنما هو في جريان جزء آخر من الماء والدم والتكلم والقراءة غير ما وجد منها قبل ذلك وانعدم قطعاً؛ فالشك حينئذٍ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، ومن المعلوم: أن الشك المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

وعليه: فتأتي ركني الاستصحاب في الأمور التدريجية التي كون الشك فيها في المقتضي منهدم، فلذا يشكل الاستصحاب فيها.

وأما القسم الثاني من الصورة الثانية فهو في الحقيقة خارج عن الشك في المقتضي بمعناه المصطلح وهو العلم بمقدار استعداد الماء للجريان في مدة معينة، كما أنه خارج عن الشك في الرفع والغاية أيضاً للعلم بعدم طروء المانع.

وأما بالنسبة إلى جريان الاستصحاب فالظاهر جريانه فيه بلحاظ أن الجريان أمر واحد شخصي عرفاً، سواء كان من المادة المعلومة أولاً أم عن المادة المحتملة زيادتها، واختلاف المبادئ لا يوجب تغييراً في عنوان المستصحب وهو جريان الماء عرفاً كي يعدّ الموجود اللاحق مغايراً للموجود السابق، فهذا نظير تبدل عمود الخيمة بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمدة تغييراً في هيئة الخيمة.

فالمحصل: أن المقام الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يجري الاستصحاب في القسم الأول والثالث، دون القسم الثاني كما عرفت.

بقي الكلام في المقام الثالث - وهو ما أشار إليه بقوله: «وأما الفعل المقيد بالزمان» -.

وتوضيح الكلام فيه يتوقف على مقدمة: وهي بيان ما يتصور فيه من الصور والأقسام فيقال: إن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيد بالزمان يتصور على وجهين، وكل وجه يتصور على وجهين: فالصور والأقسام هي أربعة: وتفصيل تلك الصور والأقسام: أن القسم الأول أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده، كما إذا شك في بقاء النهار الموجب للشك في وجوب الإمساك المقيد به؛ إذ لو كان بقاء النهار معلوماً كان وجوب الإمساك أيضاً معلوماً، فلا منشأ للشك في وجوبه إلا الشك في بقاء قيده وهو النهار.

وهذا قد يكون بنحو الشبهة الموضوعية؛ كما إذا شك في انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهي بغياب القرص واستتاره، وقد يكون بنحو الشبهة الحكمية؛ كما إذا لم يعلم أن

النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

فللشك في بقاء القيد صورتان:

إحدهما: كون الشك بنحو الشبهة الموضوعية. و ثانيتهما: كونه بنحو الشبهة الحكمية.

ثانيها: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فمنشأ الشك في الحكم حينئذ هو احتمال كون الزمان قيذا للحكم بنحو وحدة المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفي الحكم، و احتمال كون الزمان قيذا له بنحو تعدد المطلوب؛ بأن يكون ذات الفعل مطلوباً، و وقوعه في زمان خاص مطلوباً آخر، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفي الحكم بل هو باق، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه و القسم و هو القطع بانتفاء الوقت أيضاً صورتان:

إحدهما: كون الزمان قيذا بنحو وحدة المطلوب؛ لكن مع احتمال وجود ملاك آخر ملزم لمثل ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، كما إذا فرض وجوب الجلوس في المسجد في النهار، و شك في وجوبه في الليل لاحتمال وجود مصلحة ملزمة للجلوس فيه.

ثانيتهما: كون الزمان قيذا للحكم بنحو تعدد المطلوب، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبة، و إيقاعه في النهار مطلوباً آخر.

و عليه: فهذا القسم الثاني أيضاً صورتان، فالصور و الأقسام هي أربعة.

هذا تمام الكلام في بيان الصور و الأقسام المتصورة في الفعل المقيد بالزمان.

و أما أحكام هذه الأقسام من جريان الاستصحاب و عدم جريانه فهي مختلفة، بمعنى:

أن الاستصحاب يجري في بعض الصور دون بعض.

و أما القسم الأول - و هو أن يكون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء قيده - فقد حكم المصنف فيه باستصحاب الزمان و ترتيب الأثر عليه، من دون فرق فيه بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية، فكما يجوز إجراء الاستصحاب في نفس الزمان المأخوذ قيذا كالنهار فيثبت به المقيد و يترتب عليه حكمه، فإذا وجب الإمساك في النهار و شك في بقاء النهار و انقضائه جاز استصحابه، فيجب الإمساك و يحرم ارتكاب المفطرات في الزمان الذي ثبتت نهاريته بالاستصحاب، كما يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان، فيقال: إن الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار، و الآن كما كان فيجب.

و أما (1) إذا كان من جهة الشك في كميته و مقداره كما في نبع الماء و جريانه و كيف كان؛ ففي صورة كون الشك في الحكم ناشئا من الشك في بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب في نفس الزمان و في الفعل المقيد به. هذا تمام الكلام في حكم القسم الأول المنقسم إلى قسمين، حيث يجري الاستصحاب فيهما.

=====

وقد أشار إليه بقوله: «فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده»، و مقتضى إطلاق كلام المصنف «قدس سره» يشمل كلاً من الشبهة الموضوعية و الحكمية، ضرورة: أن الشك في بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين، فحكمهما هو جريان الاستصحاب في نفس الزمان و في الفعل المقيد به كما عرفت.

و أما القسم الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وإن كان من الجهة الأخرى»، و قد ذكر المصنف فيه صورتين: إحداهما كون الزمان ظرفاً لا قيذاً مقوماً لموضوع الحكم و دخيلاً في ملاكه و الحكم فيها جريان الاستصحاب في نفس الحكم، فإذا وجب الجلوس مثلاً في يوم الجمعة و لم يؤخذ يوم الجمعة قيذاً بل ظرفاً و شك في وجوب الجلوس يوم السبت جرى استصحابه؛ لعدم تعدد الموضوع.

ثانيتها: كون الزمان قيذاً مقوماً لموضوع الحكم كتنقيد الصوم بشهر رمضان في قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (1)»، و الأصل الجاري فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم؛ لأن التنقيد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، و كون الصوم في غير رمضان مغايراً لصوم شهره، و مع تعدد الموضوع يكون الشك في حدوث التكليف، و هو مجرى استصحاب عدم التكليف؛ إذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاص - أعني: شهر رمضان - و يشك في انتقاضه في غير ذلك الزمان، فيستصحب عدم الوجوب، و لا يجري استصحاب الوجوب؛ إذ المفروض: تعدد الموضوع، و مع تعدد الموضوع لا يكون الشك شكاً في البقاء حتى يجري فيه استصحاب الوجوب. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) هذا في قبال قوله: «من جهة الشك في انتهاء حركته» المراد به: بيان الشك في الرفع؛ بأن يكون الشك في بقاء الأمر التدريجي لأجل الشك في وجود الرفع مع إحراز المقتضي. و قد تقدم توضيحه بقولنا: «تارة: من الشك في وجود الرفع...» الخ.

و أما قوله: «و أما إذا كان...» الخ، فهو إشارة إلى كون الشك في بقاء الأمور

ص: 296

1- البقرة: 185.

و خروج الدم و سيلانه فيما كان (1) سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقي في المنبع (2) و الرحم فعلا (3) شيء من الماء و الدم و غير ما سال و جرى منهما، التدريجية لأجل الشك في المقتضي، و هو بمنطوقه و مفهومه متكفل لبيان صورتين إحداهما: الشك في أصل استعداد الأمر التدريجي.

=====

و ثانيتهما: الشك في تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم، و الصورة الأولى تستفاد من المنطوق. و الثانية من مفهوم قوله: «فيما كان سبب الشك».

و قد تقدم بيان الصورتين بقولنا: «و أخرى: من الشك في وجود المقتضي و هو على قسمين...»، و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الشك، و ضميرا «كميته، مقداره» راجعان إلى الأمر التدريجي.

(1) مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثة، أعني: ما إذا كان الشك في الجريان و السيلان غير ناش عن الشك في الكمية؛ للعلم بها حسب الفرض؛ بل كان ناشئا من احتمال تكوّن مادة زائدة على المقدار المعلوم.

و لو لم يكن قوله: «فيما كان» لإخراج هذه الصورة عن مصب الإشكال و جوابه الآتيين لكان تقييد الشك في المقتضي بقوله: «فيما كان» لغوا؛ لكفاية قوله: «من جهة الشك في كميته» في الدلالة على إرادة الشك في المقتضي. فدفع محذور اللغوية منوط بجعل هذه الكمية لإخراج الصورة الثالثة.

لكن يشكل حينئذ أنه لا وجه لتخصيص الإشكال الآتي و جوابه بالصورة الثانية مع جريانهما في الصورة الثالثة أيضا فتأمل.

(2) و هو عروق الأرض، و ضمير «أنه» للشأن، و هذا تقريب الشك في المقتضي و قد عرفته آنفا.

(3) لا حاجة إلى هذا القيد بعد ظهور قوله: «بقي» في بقاء الموجود الفعلي من الماء و الدم في المنبع و الرحم، لا فيما يمكن أن يوجد منهما فيهما.

و ضمير «منهما» راجع إلى الماء و الدم.

ثم إن الشك من جهة المقتضي في الأمور التدريجية ليس راجعا إلى الحركة القطعية، بل مورده الحركة التوسطية، كما إذا فرض كون المتحرك بين الكوفة و البصرة؛ و لكن لا يعلم أن مقدار المسافة بينهما عشرون فرسخا أو أكثر، فعلى الأول: تنتهي الحركة في ساعة، و على الثاني: تنتهي في ساعة و نصف مثلا، فالشك في انتهاء الحركة و وصول المتحرك إلى المنتهى ناش عن الشك في كمية المسافة، فالشك في بقاء الأمر التدريجي

فربما (1) يشكل في استصحابهما حينئذ (2)، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا؛ بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

ولكنه (3) يتخيل بأنه لا يختلف به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه و دليله حسب ما عرفت (4).

ثم إنه (5) لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما من قبيل استصحاب في الحركة التوسطية يتصور في كل من الشك في المقتضي والرافع.

=====

(1) جواب قوله: «و أما». وقد تقدم أننا تقرب الإشكال بقولنا: «وقد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله...» الخ. و ضمير «استصحابهما» راجع إلى «الجران والسيلان».

(2) أي: حين الشك في الكمية والاستعداد، وقوله: «فإن الشك ليس...» الخ.

تقريب الإشكال وقد عرفته. و ضميرا «جريانه، حدوثه» راجعان إلى جزء آخر.

(3) أي: ولكن الإشكال يتخيل اندفاعه، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية إذا كان الشك في بقائها ناشئا من الشك في المقتضي؛ كعدم الإشكال في جريانه فيها إذا كان منشأ الشك في بقائها الشك في وجود الرافع.

توضيح دفع الإشكال هو: أن مناط جريان الاستصحاب - وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفا - منطبق هنا، ضرورة: أن اتصال الأمر التدريجي وعدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده، و كون الشك شكافا في بقائه عرفا لا في حدوثه؛ لعدم تعدده بنظر العرف الذي هو المدار في باب الاستصحاب، فلا وجه لعدم جريانه في الأمور التدريجية، مع كون الشك فيها شكافا في البقاء عرفا. و ضمير «بأنه» للشأن، و ضمير «به» راجع على الإشكال المتصيد من العبارة، و «ما» الموصول فاعل «يختل»، و المراد ب «الملاك» هو وحدة الأمر التدريجي عرفا.

(4) من قوله: في أوائل هذا التنبيه: «إلا إنه ما لم يتخلل في البين العدم بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا وإن انفصل...» الخ، و حاصله: أن المدار في جريان الاستصحاب - تعريفا و دليلا - على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفا، و الاتصال موجب لهذه الوحدة، و مع شمول تعريف الاستصحاب و دليله للأمر التدريجية كالأمر القارة لا وجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها.

(5) غرضه «قدس سره» بعد - تصحيح جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية -:

الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه (1)، فإذا شك (2) في أن السورة بيان إمكان جريان استصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة فيها.

=====

وحاصل الكلام في المقام: إن الأقسام الأربعة للاستصحاب وهو الاستصحاب الشخصي، والاستصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة وهي ما كان الشك في الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المتحقق في ضمنه، والشك في الكلي من جهة تردد الأمر بين الفرد القصير والفرد الطويل، والشك في الكلي من جهة الشك في أنه هل حدث فرد جديد عند ذهاب الفرد الأول أم لا؟ وإنما قلنا: بجريان الاستصحاب في جميع هذه الأقسام في الأمور التدريجية لما عرفت من: جريان دليل الاستصحاب وتعريفه فيها.

(1) أي: بأقسامه الثلاثة. وكيف كان؛ فيجري استصحاب الشخصي والكلي بأقسامه في الأمور التدريجية على اختلاف موارد، فإذا اشتغل بقراءة سورة تبارك مثلاً وشك في فراغه عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخصي والكلي؛ إن كان للكلي أثر شرعي ويكون هذا من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي.

من غير فرق بين كون منشأ الشك في بقائه الشك في المقتضي؛ بأن لا يحرز مقدار بقائه في عمود الزمان، وبين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقائه كساعة مثلاً، وكون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعة؛ لاحتمال وجود مانع.

هذا في استصحاب الشخص والقسم الأول من استصحاب الكلي.

وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً، فإن كانت هي الروم فلم يفرغ منها، وإن كانت هي القدر فقد فرغ منها، فيدور الأمر بين الفرد القصير والفرد الطويل، وحينئذ يجوز استصحاب كلي القراءة، ولا يجوز استصحاب الفرد لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب، واستصحاب الكلي في هذه الصورة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وإذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر مثلاً وتمت؛ ولكن شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءة وهو من قبيل القسم الثاني من ثالث أقسام استصحاب الكلي.

وأما القسمان الآخريان - أي: الأول والثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران في قراءة شخص وتكلمه كما لا يخفى.

(2) هذا إشارة إلى القسم الأول من استصحاب الكلي الجاري في الأمور التدريجية وقد تقدم توضيح ذلك.

المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها صح فيه (1) استصحاب الشخص و الكلي.

فإذا شك فيه (2) من جهة تردها بين القصيرة و الطويلة كان من القسم الثاني (3)، و إذا شك (4) في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث (5).

هذا في الزمان و نحوه من سائر التدريجيات (6).

و أما الفعل المقيد بالزمان (7) فتارة: يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، و طورا (8) مع القطع بانقطاعه و انتفائه...

=====

(1) أي: في هذا الشك المتعلق ببقاء السورة، و ضميرا «فيها، منها» راجعان إلى السورة.

(2) أي: في بقاء السورة. أشار بهذا إلى جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني، و هو تردد الكلي بين ما هو معلوم الارتفاع، و بين ما هو مقطوع البقاء.

و قد تقدم ذلك آنفا بقولنا: «و إذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلا...» الخ.

(3) و هو تردد الكلي بين فردين أحدهما طويل العمر كالفيل و الآخر قصير العمر كالبق.

(4) هذا إشارة إلى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي في الأمور التدريجية.

و قد مر ذلك بقولنا: «و إذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر و تمت و لكن شك في شروعه...» الخ. و ضمير «أنه» راجع إلى القارئ المستفاد من العبارة. و قوله: «أخرى» صفة لمحذوف و هي «سورة»، و ضمير «أنه» للشأن، و «كان» في الموضعين جواب «إذا» في الموردين.

(5) و هو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود و الشك في وجود فرد آخر من الكلي، و قد عرفت: عدم جريان الاستصحاب فيه.

(6) و قد علمت: أنها كسائر الأمور القارة في جميع الخصوصيات و منها جريان الاستصحاب فيها كالأمر القارة.

(7) هذا إشارة إلى المقام الثالث أعني: الفعل المقيد بالزمان. و قد تقدم تفصيل الكلام فيه فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(8) عطف على «فتارة»، و هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا: «الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانتقضاء الزمان».



من (1) جهة أخرى (2)، كما إذا احتتمل (3) أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله.

فإن كان (4) من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان (5) كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا، فبترتب عليه (6) وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله (7)، كما لا بأس (8) باستصحاب نفس المقيد، فيقال:

إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، و الآن كما كان، فيجب، فتأمل (9).

=====

(1) متعلق ب «الشك» في قوله: «يكون الشك»، و ضميرا «بانقطاعه، انتفائه» راجعان إلى الزمان.

(2) يعني: غير الشك في بقاء القيد و هو الزمان؛ إذ المفروض: القطع بانتفائه.

(3) هذا بيان الجهة الأخرى، و حاصلها: الشك في كيفية قيديّة الزمان، و أنه هل أخذ في الحكم بنحو وحدة المطلوب حتى ينتفي الحكم رأسا بانقطاعه، و هو المراد بقوله:

«لا أصله» أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفي المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت؛ لا أصل المطلوب؟ فالشك في بقاء الحكم بعد مضي الوقت ناش من كيفية التقيد بالزمان. و ضمير «به» راجع إلى «الزمان»، و ضمير «أصله» إلى «المطلوب».

(4) هذا شروع في بيان أحكام الوجوه المذكورة، و قد عرفت أحكام تلك الوجوه تفصيلا، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(5) هذا في قبال الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث أجرى الاستصحاب في مفاد الهيئة و هو الحكم الشرعي المحمول على الفعل المقيد بالزمان قال: «فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان و لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال».

(6) كترتب وجوب قبول شهادة الشاهد و جواز تقليد المجتهد على استصحاب العدالة و الاجتهاد و نحو ذلك.

(7) أي: زوال النهار، و ضمير «عليه» راجع على الاستصحاب.

(8) هذا إشارة إلى جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان كالإمساك المقيد بالنهار، كما أن قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» إشارة إلى جريانه في القيد كالنهار، و قد مر توضيح كليهما.

(9) لعله إشارة إلى منع الوجه الأول أعني: قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده»، كما أفاده أيضا في حاشية الرسائل، و حاصله: عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان؛ إذ

وإن كان (1) من الجهة الأخرى: فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص (2) المستصحب إن كان هو النهار بمفاد كان التامة فلا يثبت به وقوع الإمساك في النهار إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة: أن وقوع الإمساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار.

=====

وإن كان هو النهار بمفاد كان الناقصة بأن يقال: «الإمساك في زمان هو نهار كان واجبا، و الآن كما كان» فلا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين السابق، ضرورة أنه لا علم بأن الإمساك في هذا الزمان إمساك في زمان هو متصف بكونه نهارا. ويمكن أن يكون إشارة إلى دفع توهم.

أما التوهم فهو: أن الإمساك قبل هذا الآن قد ارتفع قطعاً، والإمساك في هذا الآن لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه لا شكاً في بقاء ما علم من وجوبه سابقاً حتى يكون من موارد الاستصحاب؛ بل يكون من مجاري أصالة البراءة.

وأما الدفع، فحاصله: أن العرف الذي يكون نظره معتبراً في الاستصحاب يحكم بأن الإمساك في النهار موضوع وحداني، والشك في شيء منه شك في جزء من أجزائه، لا في جزئي من جزئياته، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) معطوف على قوله: «فإن كان» يعني: وإن كان الشك في الحكم من جهة أخرى غير الشك في بقاء القيد؛ بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد، وقد عرفت: تعدد منشأ الشك في بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت من كون الزمان قيماً بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، مع احتمال حدوث مصلحة ملزمة في الفعل أوجب وجوبه بعد ذلك الزمان. والمصنف ذكر صورتين تقدم تفصيل الكلام فيهما فراجع.

(2) هذا إشارة إلى الصورة الأولى. وضمائر «فيه، لثبوته، لموضوعه» راجعة إلى «الحكم».

ثم إن عدّ هذه الصورة الأولى وهي كون الزمان طرفاً من أقسام الفعل المقيد بالزمان مبني على المسامحة لمباينته الظرفية للقيدية؛ لوضوح: عدم كون الظرف قيماً إلا أن يقال:

إن مراده بقوله: «وأما الفعل المقيد بالزمان...» الخ الفعل المقترن بالزمان في لسان الدليل، كما إذا قال: «أكرم العلماء يوم الجمعة» مثلاً، وقيدية الزمان أو ظرفيته تحرز من قرينة داخلية أو خارجية. ويؤيده تصريحه في «لا يقال:» بقوله: «يكون من قيود الموضوع وإن أخذ طرفاً لثبوت الحكم»، حيث إنه أراد بالتقييد مجرد الاقتران بالزمان؛ لكن الإنصاف تقابل القيدية والظرفية وتغايرهما، وهو «قدس سره» أعلم بما قال.

ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوته لا قيذا مقوما لموضوعه، وإلا (1) فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه (2) غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له أيضا (3) شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه.

لا يقال (4): إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضرورة (5): دخل...

=====

(1) أي: وإن لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل أخذ قيذا مقوما لموضوع الحكم. وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة آنفاً بقولنا: «ثانيتها».

(2) هذا تعليل لقوله: «وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه».

و حاصل التعليل: مغايرة الوجوب الذي يكون بعد زمان الفعل للوجوب الذي يكون في زمان الفعل، و مغايرة الوجوبين تمنع من جريان الاستصحاب؛ لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف؛ لا شكاً في بقاءه حتى يجري فيه استصحاب التكليف. و ضمائر «عدمه، ثبوته» في الموضوعين راجعة إلى «الحكم»، و ضميراً «له» في الموضوعين راجعان إلى «الفعل» المستفاد من الكلام، يعني: فإن الحكم الثابت بالاستصحاب فيما بعد ذلك الزمان غير الحكم الذي علم ثبوته للفعل قبل ذلك الزمان، و تغاير الفعلين يوجب تعدد الموضوع، و كون الحكم الثابت لما بعد ذلك الزمان مغايراً للحكم الثابت لما قبله، و كون الشك فيه شكاً في حدوث الحكم لا بقاءه.

(3) يعني: كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكاً في حدوث التكليف لا في بقاءه حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل لا محيص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه. و ضميراً «ثبوته، بعدمه» راجعان إلى الحكم.

(4) هذا إشكال على التفصيل الذي أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان ظرفاً، و استصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيذاً.

تقريب الإشكال: أن الزمان وغيره من الزماني مما أخذ في حيز الخطاب يصير قيذاً للموضوع و دخيلاً في ملاك الحكم على مبنى تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفاسد، و إذا صار الزمان من قيود الموضوع فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب؛ إذ لا أقل من كون انتفائه موجبا للشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم: أنه مع هذا الشك لا يجري الاستصحاب، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفية الزمان و قيديته.

(5) تعليل لقوله: «لا محالة» و حاصله: أن قيديته للموضوع إنما هي لأجل دخله في ملاك الحكم، و ضمائر «دليله، لثبوته، و عدمه» راجعة إلى الحكم.

مثل (1) الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا (2) مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم (3)؛ لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة و نظر العقل و أما إذا كانت العبرة بنظر العرف (4): فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين (5) قطع (6) بثبوت الحكم له في الزمان الأول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته (7).

=====

(1) التعبير بالمثل للتنبية على عدم خصوصيته في الزمان بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم و إن لم يكن زمانا كالتستر و الاستقبال في الصلاة.

(2) هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم و كونه قيذا للموضوع؛ لأن انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع و انثلام وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة، فلا يجري استصحاب التكليف؛ بل يجري استصحاب عدمه، لأن المتيقن انتقاضه هو زمان التكليف، و ما بعده مشكوك الانتقاض فيستصحب عدمه. و ضمير «هو» راجع على الموصول المراد به المصلحة الداعية إلى الجعل.

(3) هذا دفع الإشكال المزبور و محصله: أن دخل كل قيد في الموضوع إنما هو بنظر العقل المبني على الدقة. و أما بنظر العرف المسامحي الذي هو المعيار في باب الاستصحاب فلا ريب في أن الفعل الذي أخذ الزمان ظرفا لا قيذا له يكون بهذا النظر العرفي في كلا الزمانين واحدا و لا تتلم وحدته باختلاف الزمان، فإذا شك في ثبوت الحكم بعد مضي الزمان المأخوذ ظرفا له لا يجري فيه إلا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه في الزمان الأول؛ لكون الشك فيه شكا في بقاء التكليف لا في حدوثه، فإذا علم بوجود إكرام العلماء مثلا يوم الجمعة مع العلم بظرفية الجمعة للحكم، و شك في بقاء الوجوب بعدها جرى استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع؛ إذ المفروض: ظرفية يوم الجمعة للحكم لا قيديته له.

و بالجملة: فالعرف يحكم بوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة في صورة ظرفية الزمان، و وحدة الفعل في الزمانين.

(4) يعني: كما هو كذلك في باب الاستصحاب، و أنه لا عبرة فيه بنظر العقل أصلا.

(5) أي: زمان الفعل و ما بعده.

(6) صفة ل «موضوع واحد» هذا تقريب الاستصحاب و تطبيقه على المقام و بيان ركنيه من اليقين و الشك.

(7) هذا الضمير و ضمير ارتفاعه راجعان إلى «الحكم». و ضميرا «له» في الموضعين

لا يقال (1): فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجري لثبوت كلا النظيرين (2)، و يقع التعارض بين الاستصحابيين كما قيل (3).

فإنه يقال (4): إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظيرين،...

=====

راجعان إلى «الفعل» أو إلى «موضوع واحد» باعتبار قربه إلى الضمير و المعنى واحد، و قوله: «فلا يكون» تفرغ على اعتبار النظر العرفي في الاستصحاب.

(1) غرض هذا المستشكل: إسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار في صورة ظرفية الزمان بمعارضته لاستصحاب عدمه، بيان: أن كلا من ثبوت التكليف و عدمه مسبوق باليقين و الشك، فكلا ركني الاستصحاب في كل من وجود التكليف و عدمه موجود، فيجري فيهما الاستصحاب، و يسقط بالتعارض.

توضيحه: أن وجود الحكم فيما بعد الزمان المأخوذ في دليبه مشكوك فيه بعد القطع بوجوده في ذلك الزمان، كما أن عدم الحكم قبل التشريع كان معلوما و انتقض في قطعة من الزمان قطعا، و لم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتمال بقاءه و عدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي حيث إن المعلوم انتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعة من الزمان، و انتقاضه في غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، و يسقط الاستصحابان بالتعارض.

(2) و هما نظر العرف و نظر العقل، كما اعترف بوجود هذا النظر العقلي بقوله:

«نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة...» الخ، فيجري الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي و العدمي للنظر العقلي.

(3) القائل هو الفاضل النراقي «قدس سره» في المناهج، حيث قال فيما حكى عنه:

«إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنه واجب إلى الزوال، و لم يعلم بوجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع شك، فهاهنا شك و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر» (1). و حاصله: معارضة استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة باستصحاب عدمه الأزلي.

(4) هذا دفع الإشكال: توضيحه: أن اعتبار نظري العقل و العرف في باب

ص: 305

و إلا (1) فلا يكاد يصح إذا سيق بأحدهما؛ لعدم (2) إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما (3)، و لا يكون في أخبار الباب (4) ما بمفهومه يعمهما (5)، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان طرفا، و استصحاب العدم فيما أخذ قيدا؛ لما (6) عرفت من: أن العبرة في هذا...

=====

الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما حتى يوجب شمولها لكلا- النظريين وقوع التعارض بين النظريين؛ لكنه ليس فيها لفظ يشملهما و يجمعهما؛ بل يستحيل ذلك، لأنه بناء على القيدية لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضا للحكم السابق، و بناء على الظرفية يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضا له، فبناء على اعتبار النظريين يلزم التناقض؛ إذ رفع اليد نقض و ليس بنقض. فلا بد أن تكون العبرة بأحد النظريين و هو نظر العرف كما تقدمت الإشارة إليه، و يأتي تفصيله في خاتمة هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

و ببيان آخر أفاده في حاشية الرسائل: أن لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير لحاظ إطلاقه، و هذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما، فلا بد أن يكون الدليل بأحد اللحاظين، كما لا يمكن أن يكون مهما؛ إذ لازمه سقوطه عن الاعتبار، قال: «و كأن المتهم - أي:

الفاضل النراقي - نظر في كل استصحاب إلى لحاظ و غفل عن امتناع الجمع بينهما» و يستفاد هذا من عبارة الشيخ أيضا. و الحاصل: أنه بناء على ظرفية الزمان لا يجري إلا استصحاب الوجود، و لا يجري استصحاب العدم حتى يرد عليه إشكال المعارضة.

و المشار إليه «ذلك» تعارض الاستصحابين و تعارضهما إنما يكون فيما إذا عم الدليل بمفهومه كلا النظريين.

(1) أي: و إن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظريين فلا يصح جريان الاستصحاب إلا بلحاظ أحد النظريين، و هو النظر العرفي؛ إذ الخطابات ملقاة إليهم.

(2) تعليل لقوله: «لا يكاد يصح».

(3) هذا الضمير و ضميرا «بينهما، بأحدهما» راجعة إلى النظريين، و وجه كمال المنافاة بين النظريين هو ما عرفت من التناقض.

(4) و لو فرض ظهور دليل في ذلك فلا بد من رفع اليد عنه؛ لما مر من امتناع الأخذ بكلا النظريين معا، و ضمير «بمفهومه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الخبر.

(5) أي: يعم النظر العرفي و العقلي.

(6) تعليل لقوله: «فلا يكون هناك استصحاب واحد».

الباب (1) بالنظر العرفي، ولا شبهة (2) في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله في الأول (3)، و متعدد في الثاني (4) بحسبه، ضرورة (5): أن الفعل المقيّد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو (6) بالنظر المسامحي العرفي.

=====

و حاصل التعليل كما تقدم هو: أن العبرة في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف، ففيما إذا كان الزمان بنظره ظرفاً يجري استصحاب الثبوت، وفيما إذا كان قيداً يجري استصحاب العدم.

وبالجملة: فالجاري في المقام استصحاب واحد وهو إما وجودي على تقدير، وإما عدمي على آخر، لا استصحابان حتى يتعارضان، فقوله: «إلا استصحاب واحد» تعريض بمن يجري استصحابين و يلقي بينهما التعارض، وقوله: «فلا يكون» نتيجة عدم دليل يعم بمفهومه النظرين.

(1) أي: الاستصحاب، ووجه العبرة بالنظر العرفي في ذلك هو كون الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، فلا بد من الرجوع إليهم في فهم معانيها.

(2) غرضه: بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان من اتحاده في صورة الظرفية، و تعدده في صورة القيدية، فالفعل مع الزمان موضوع و بدونه موضوع آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب، بخلاف ظرفية الزمان، فإن الفعل معه و بدون موضوع واحد، فيجري فيه الاستصحاب.

(3) و هو ما إذا أخذ الزمان ظرفاً، و ضمير «قبله» راجع إلى «ذلك الوقت» و «متحد» خبر «أن الفعل».

(4) و هو ما إذا أخذ الزمان قيداً، و ضمير «بحسبه» راجع إلى العرف، يعني: ولا شبهة في أن الفعل بحسب نظر العرفي متحد في الأول، و متعدد في الثاني.

(5) تعليل للتعديد في صورة قيدية الزمان؛ و حاصله: أن القيد يضيق دائرة موضوع الحكم و يخرج الإطلاق عن تمام الموضوعية، فإذا قال الشارع: «الماء الكر لا يفعل أو عاصم» اختص الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كذا دون غيره، فالموضوع و هو الماء الكر مغاير للماء غير الكر و لا يتحدان، و من القيود الزمان إذ لا فرق في القيد المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم بين الزمان و غيره.

(6) يعني: حتى بالنظر المسامحي العرفي فضلاً عن النظر الدقي العقلي.

غرضه: أن العرف مع سعة نظره و مسامحته في تشخيص المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيّد بالزمان كالجلوس إلى الزوال إذا فرض تقيده بزمان آخر، فإن العرف يرى تعدده و تغايره باعتبار تقيده بزمانين.

نعم (1)؛ لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا (2) متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب، وأن (3) حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت؛ وإن لم يكن باقيا بعده (4) قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة (5) من مراتبه، فيستصحب (6)، فتأمل...

=====

(1) استدراك على قوله: «و متعدد في الثاني» وإشارة إلى الصورة الرابعة التي أشرنا إليها في صدر البحث عن الفعل المقيد بالزمان. بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيذا للحكم بنحو تعدد المطلوب...» الخ.

و توضيحه: أن التعدد المانع عن الاستصحاب في صورة قيديّة الزمان إنما هو فيما إذا كان قيذا للحكم بنحو وحدة المطلوب، وأما إذا كان بنحو تعدد المطلوب؛ بأن يكون الجلوس مطلقاً مطلوباً، و تقيده بزمان خاص مطلوباً آخر؛ بحيث لا تشمل وحدة الموضوع و هو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت، فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه بعد كون الفعل واحداً عرفاً؛ لكون الشك شكاً في بقاء مطلوبيته وإن كانت مطلوبيته بقاء؛ لاستنادها إلى مصلحة في ذات المطلق غير المصلحة القائمة بالمقيد بالزمان الخاص.

و بالجملة: فتكون إحدى صورتَي التقييد - و هي التقييد بنحو تعدد المطلوب - كصورة الظرفية في وحدة الموضوع.

(2) أي: كاتحاد الفعل في الزمانين بنظر العقل، و ضمير «بحسبه» راجع إلى «النظر المسامحي»، و الضمير المستتر في «يكون» راجع إلى الفعل.

(3) معطوف على «أنه» و مفسر له، و بيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب.

و ضمائر «حكمه» في الموضعين و «أنه» راجعة إلى الفعل، يعني: إن حكم الفعل الذي كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبة القصوى من المطلوبة و إن لم يكن باقيا بعد ذلك الوقت على تلك المرتبة من المطلوبة لدخل الوقت فيها؛ إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة؛ إذ مع القطع بعدم بقاءه بانقضاء الوقت يكون من باب وحدة المطلوب دون تعدده.

(4) أي: بعد الوقت، و ضمير «بقاؤه» راجع إلى «حكمه».

(5) أي: المرتبة العليا من المراتب التي كان الحكم واجداً لها في ذلك الزمان.

(6) بدعوى: أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجوداً بقائياً بنظر العرف للموجود السابق نظير السواد الضعيف بالنسبة إلى الشديد منه، و لا يعد بنظرهم موجوداً مابيناً للموجود السابق، هذا في الأعراض الخارجية، و يمكن أن يكون منه وجوب صلاة



جيدا (1).

إزاحة وهم (2): لا- يخفى أن الطهارة الحديثة والخبيثة و ما يقابلها يكون مما إذا الجمعة في عصر الغيبة بناء على وجوبها التخييري، بدعوى: أن هذا الوجوب عرفا وجود استمراري لوجوبها في عصر الحضور وإن كان ذلك الوجوب تعيينيا وهذا تخييرا، فتدبر.

=====

(1) لعله إشارة إلى منع جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان قيда، ضرورة: أن القيد دخيل في الموضوع أو المحمول، وانتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ومع هذا القدح كيف يجري الاستصحاب؟ وتشابه الحكمين لفعل في زمانين لا يوجب وحدة الموضوع المصححة لجريان الاستصحاب، فإن حكم الصلاة والصوم وهو الوجوب متحد سنخا مع تغاير متعلقيهما وتباينهما؛ بل الشك في القدح أيضا يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لكون الشك في وحدة الموضوع موجبا للشك في صدق النقض المانع عن صحة التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

(2) هذا الوهم من الفاضل النراقي «قدس سره»، فإنه بعد بيان تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال على ما تقدم في عبارته؛ ذكر أمثلة أخرى للتعارض المزبور:

منها: ما إذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك في وجوب الصوم عليه، فإنه استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض واستصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم بجريان ويتعارضان.

ومنها: ما إذا خرج المذي من المتطهر، فإنه يجري فيه استصحاب الطهارة قبل خروجه، واستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، ويتعارضان.

ومنها: ما إذا غسل ثوبه المتنجس مرة وشك في حصول الطهارة له بذلك، فإنه يجري فيه استصحاب النجاسة قبل الغسل، واستصحاب عدم كون ملاقات البول مثلا سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، فيتعارضان ويتساقطان.

ففي هذه الأمثلة ونظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض؛ إلا- أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم؛ كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافعية رافعا، حيث إن منشأ الشك في بقاء الوضوء بعد خروج المذي هو الشك في رافعية المذي للطهارة، فإذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي.

ص: 309

ثم قال الفاضل النراقي: «هذا في الأمور الشرعية، وأما الأمور الخارجية كالיום و الليل و الحياة و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا- معارض؛ لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها»(1). هذا حاصل الوهم.

فالمتحصل: أنه ذكر الفاضل النراقي: أنه لو تطهر الإنسان ثم خرج منه مذبي يشك في كونه ناقضا أم لا- يتعارض، هنا استصحابان: استصحاب الطهارة، و استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، و هكذا إذا غسل الثوب النجس بالماء مرة - إذا شك في لزوم الغسل مرة أو مرتين - فإنه يتعارض استصحاب النجاسة و استصحاب عدم جعل الشارع الملاقة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة.

ثم جعل الفاضل «رحمه الله» استصحاب عدم الرافعية للمذي و الغسل مرة حاكما على ذينك الاستصحابين المتعارضين ثم ذكر أن التعارض و الحكومة إنما هو بالنسبة إلى الأمور الشرعية، أما الأمور الخارجية كالليل و النهار، فلا مجال إلا لاستصحاب الوجود فيها فلا يعقل التعارض.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» بما ملخصه: أن الطهارة و النجاسة الحديثة و الخبيثة مما ثبت في الشريعة أنها تدوم إذا حدثت، فلا مجال إلا لاستصحاب الطهارة بعد خروج المذي و استصحاب النجاسة بعد الغسل بالماء مرة؛ إذ «لا يخفى أن الطهارة الحديثة و الخبيثة و ما يقابلها» أي: يقابل الطهارة - وهي النجاسة الحديثة و الخبيثة - «يكون مما إذا وجدت بأسبابها» المقررة في الشريعة، «لا يكاد يشك في بقائها إلا- من قبل الشك في الرفع لها»، فالمذي إذا خرج يشك في كونه رافعا للوضوء أم لا، لا أنه يشك في أن الوضوء له مقتضى للبقاء بعده أم لا، و كذلك بالنسبة إلى الغسل مرة بعد النجاسة فإنه يشك في كون الغسل مرة رافعا أم لا، لا أنه يشك في كون النجاسة لها مقتضى للبقاء بعد الغسل مرة أم لا؛ «لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها» أي: أسباب الطهارة و النجاسة، و أنه هل سبب الطهارة و النجاسة ذو مقتضى طويل أم مقتضى قصير.

ثم قوله: «إن الطهارة الحديثة» إشارة إلى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي «قدس سره» من الوضوء المتعقب بالمذي.

قوله: «الخبيثة» إشارة إلى المثال الثالث المذكور في كلام النراقي، و هو الشك في

وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة (1) أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية (2) أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها طهارة الثوب المتنجس المغسول مرة، ولم يتعرض المصنف «قدس سره». للمثال الأول وهو وجوب الصوم بعد عروض المرض.

=====

(1) تعليل لكون الشك في بقائها لأجل الشك في وجود رافعها لا لأجل الشك في مقدار تأثير أسبابها.

وحاصل التعليل: الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه وعدم ارتفاعه إلا بحدوث رافع. وضمير «أسبابها، أنها» راجعان إلى الطهارة، و ضمير «بها» راجع إلى «أسبابها»، و ضمير «لها» إلى الطهارة.

(2) يعني: لا فرق فيما ذكرناه من بقاء الطهارة إذا وجدت بأسبابها وعدم ارتفاعها إلا بحدوث رافع بين كون الطهارة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كما احتمله بعض، وبين كونها من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، وعلى الاحتمال الأول: تكون موضوعا لأحكام شرعية، وعلى الثاني: الذي هو مذهب الجلل تكون بنفسها حكما شرعيا إن كان معتبرا الشارع، وإن كان معتبرا العرف كما هو ظاهر قوله: «أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية» تكون موضوعا لأحكام شرعية كالأحكام الأول.

وكيف كان؛ فغرض المصنف «قدس سره» هو الإشارة إلى بطلان تفصيل الفاضل النراقي بين الأمور الشرعية والخارجية بتعارض استصحابي الوجود والعدم في الأول، وجريان استصحاب الوجود فقط في الثاني من دون جريان استصحاب العدم فيه حتى يتعارض.

وأما وجه البطلان: فلأن الشك في الأمثلة المذكورة كلها شك في الرفع وليس الشك فيها شكافي المقتضي أي: في مقدار تأثير الشك. و عليه: فلا مجال لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، ولا لأصالة عدم جعل الملاقة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، ولا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة يعني بها: استصحاب الطهارة من قبل المذي أو استصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة.

وذلك لم نعلم من أن الشارع جعل الوضوء سببا تاما للطهارة وملاقة البول سببا تاما للنجاسة لا قصور في سببتهما أصلا وإنما يقع الشك في رافعية المذي للطهارة أو الغسل

آثار شرعية (1)، فلا أصل (2) لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، كما حكى عن بعض الأفاضل (3)، ولا يكون هاهنا (4) أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

=====

مرة للنجاسة. فليس الشك في مقدار سببية السبب وتأثير المؤثر حتى يستصحب عدم جعل جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، وعدم كون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، ويعارض استصحاب الطهارة من قبل المذي واستصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة.

فالنتيجة: أنه ليس هاهنا إلا استصحاب واحد فلا موضوع لتوهم تعارض الاستصحابين أصلا، وقد أضربنا عن التطويل رعاية للاختصار. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا التقييد لتصحيح جريان الاستصحاب في الطهارة؛ إذ لو لم تكن موضوعا لآثار شرعية لم يجر فيها الاستصحاب.

(2) هذه نتيجة تأثير الأسباب في مسباتها بنحو الإطلاق بحيث لا يشك في بقائها إلا من ناحية الشك في وجود الرفع لها، لا من جهة الشك في مقتضيتها حتى يبقى مجال لمثل أصالة عدم الوضوء سببا للطهارة بعد المذي.

والحاصل: أن غرض المصنف «قدس سره» منع جريان مثل هذا الأصل في الموارد المذكورة في كلام الفاضل؛ لكون الشك الموضوع في تلك الأصول شكاً في المقتضي، والمفروض: أن الدليل الاجتهادي بمقتضى إطلاقه الأزمانى ينفي هذا الشك، ويثبت استعداد الطهارة و نظائرها للبقاء في سلسلة الزمان، وأنها لا ترتفع إلا بحدوث رافع لها، فعدم جريان الاستصحاب العدمي في تلك الأمثلة وأشباهاها إنما هو لعدم الموضوع أعني:

الشك؛ لا لكونه شكاً في المقتضي حتى يقال بعدم قدح ذلك في جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعة و منهم المصنف «قدس سره».

(3) وهو الفاضل النراقي وقد تقدم نقل كلامه.

(4) أي: في الطهارة الحديثة والخبيثة، فإنه بعد خروج المذي تستصحب الطهارة الحديثة، وبعد غسل الثوب المتنجس مرة تستصحب نجاسته، وكلاهما استصحاب وجودي ولا يجري فيهما استصحاب عدمي حتى يعارض الوجودي. وهنا كلام طويل حول كلام الفاضل النراقي تركناه رعاية للاختصار.

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام في المقام هي الأمور غير القارة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود في زمان واحد.

وفي جريان الاستصحاب فيها إشكال؛ لأن الجزء الأول المتيقن قد زال يقينا، والجزء الثاني مشكوك الحدوث، فلا شك في بقاء ما هو المتيقن سابقا حتى يجري فيه الاستصحاب.

ثم الأمور غير القارة على ثلاثة أقسام:

الأول: هو الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج؛ كالتكلم والكتابة والمشى ونبع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

الثالث: المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده كالصوم المقيد بشهر رمضان المبارك، والجلوس المقيد بيوم الخميس. وهذا التقسيم الثلاثي هو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره». وأما المصنف: فجعل الأمور غير القارة على قسمين وهما: الزمان والزماني.

2 - قد أجاب صاحب الكفاية عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة بوجهين:

الوجه الأول: أن الأمور غير القارة هي عين التجدد والانقضاء والخروج من القوة إلى الفعل، فالزمان عبارة عن سلسلة الآتات المتعاقبة على نهج الاتصال، وكذا الحال في الزماني، فإن وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق، ووجود كل شيء بحسبه، فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي موجود واحد وبقاء آخر الجزء بقاء للأمر التدريجي.

وعليه: فيجري فيه الاستصحاب كما يجري الاستصحاب في الأمور القارة؛ إذ مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفا، ولما كان الأمر التدريجي واحدا بنظرهم؛ بحيث يعدّ أوله حدثا وما بعده بقاء كالأمر القار؛ فلا محالة يجري الاستصحاب، فالوجود التدريجي لا يمنع عن جريان الاستصحاب. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

3 - وأما الوجه الثاني: أن التدرج في الوجود مانع عن جريان الاستصحاب في

الحركة القطعية، وهي كون شيء في كل آن في حد أو مكان لا في الحركة التوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فإن الحركة بهذا المعنى أمر مستمر.

وعليه: فلا مجال للإشكال في استصحاب الليل والنهار فإن النهار عبارة عن كون الشمس تحت الأرض بين المغرب والمشرق، والنهار عبارة عن كونها على وجه الأرض بين المشرق والمغرب، فهما من مصاديق الحركة التوسطية التي يجري فيها الاستصحاب بلا إشكال أصلاً، فيستصحب عدم وصول الأمر التدريجي إلى المنتهى وأنه بعد في البين.

4 - جريان استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة في الأمور التدريجية، فإذا اشتغل بقراءة سورة تبارك مثلاً، وشك في الفراغ عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص والشك إن كان للكلّي أثر شرعاً. هذا من القسم الأول.

وإذا اشتغل بقراءة سورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً، فإن كانت الأولى لم يفرغ عنها، وإن كانت الثانية فقد حصل الفراغ منها، فيدور الأمر بين الطويل والقصير، فيجوز استصحاب كلي القراءة دون الفرد. هذا من استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

وإذا اشتغل بقراءة سورة القدر مثلاً، وتمت ولكن شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءة وهو من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

5 - أما الفعل المقيد بالزمان: فإن الشك في بقاء الفعل المقيد بالزمان يتصور على وجهين: وكل وجه يتصور على وجهين.

فالوجه والأقسام فيه هي أربعة:

الوجه الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده؛ كالشك في وجوب الإمساك لأجل الشك في بقاء قيده وهو النهار.

ثم الشبهة فيه قد تكون موضوعية كالشك في انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهي بغياب قرص الشمس.

وقد تكون حكمية، كما إذا لم يعلم بأن النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة. فهذا الوجه وجهان.

الوجه الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه - وهو القطع بانتفاء الوقت أيضاً - وجهان:

أحدهما: كون الزمان قيماً بنحو وحدة المطلوب، فبانتهاء الزمان ينتفي الحكم.

ثانيهما: كون الزمان قيّدا للحكم بنحو تعدد الحكم بأن تكون ذات الجلوس مطلوبة، وكونه في النهار مطلوبا آخر، فمجموع الوجوه و الأقسام هي أربعة.

6 - أما أحكام هذه الوجوه: فهي مختلفة بمعنى يجري الاستصحاب في بعضها دون البعض.

وأما الوجه الأول المنقسم إلى الوجهين: فيجري الاستصحاب فيهما، وأما الوجه الثاني: فيجري فيه الاستصحاب إذا كان الزمان ظرفا، ولا يجري إذا كان قيّدا مقوما للموضوع لتعدد الموضوع.

7 - تعارض استصحابي الوجود والعدم، وسقوطه بالتعارض كما يقول به الفاضل النراقي.

وحاصل الجواب: أنه بناء على ظرفية الزمان لا- يجري إلاّ استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم حتى يقع التعارض بين الاستصحابين.

وأما بناء على قيديّة الزمان: فلا يجري إلاّ استصحاب العدم فلا تعارض في البين.

إزاحة وهم:

تقريب الوهم: هو تعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض باستصحاب عدم وجوب الصوم قبل التشريع.

وكذا تعارض استصحاب الطهارة قبل خروج المذي باستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد خروج المذي.

وكذا تعارض استصحاب النجاسة قبل غسل الثوب النجس مرة باستصحاب عدم كون ملاقة البول مثلا سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، فتسقط هذه الاستصحابات بالتعارض.

وقد دفع المصنف هذا الوهم بما ملخصه: من أن الطهارة والنجاسة تدوم في الشرعية بعد حدوثهما، فليس هنا إلاّ استصحاب الطهارة بعد خروج المذي واستصحاب النجاسة بعد الغسل مرة.

وكذلك استصحاب وجوب الصوم بعد عروض المرض.

ففي كل مورد استصحاب واحد فلا مجال للتعارض والتساقط.

9 - رأي المصنف «قدس سره»:

جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة. كما يجري في الأمور القارة بلا إشكال.

الخامس (1): إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي

=====

### التنبيه الخامس في الاستصحاب التعليقي

(1) وقبل الخوض في البحث ينبغي تحرير ما هو محل الكلام في هذا التنبيه الخامس.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الحكم تارة: يكون فعليا من جميع الجهات، وأخرى: يكون فعليا من بعض الجهات دون بعض، ويعبر عن القسم الأول بالحكم التنجيزي.

وعن القسم الثاني يعبر بالحكم التعليقي تارة؛ وبالحكم التقديري أخرى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في هذا التنبيه الخامس إنما هو في جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقية وعدم جريانه بعد القول بجريان الاستصحاب في الأحكام التنجيزية.

وأما على القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام: فلا يبقى مجال للبحث عن جريانه في الأحكام التعليقية؛ وذلك لعدم جريانه حينئذ فيها قطعا كما لا يخفى.

وكيف كان؛ فقبل التكلم في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه لا بد من بيان مقدمة، وهي: أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على أقسام:

فتارة: يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنون بلا دخل للعنوان في ثبوت الحكم أي: بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أن الحكم ثابت لهذا الموضوع، مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر؛ كعنوان الحنطة والشعير مثلا، فإنه إذا دل دليل على أن الحنطة حلال، ويستفاد منه عرفا أن الحلية ثابتة لحقيقة الحنطة - ولو مع تبدل هذا العنوان - كما إذا صار دقيقا ثم عجينا ثم خبزا، فيستفاد من حليتها الحلية في جميع هذه التبدلات، ففي مثل ذلك لا- شك في بقاء الحكم في حال من الحالات، حتى نحتاج إلى الاستصحاب.

وأخرى: يكون الأمر بعكس ذلك - أي: يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه - كما في موارد الاستحالة؛ كاستحالة الكلب ملحا ونحوها من موارد الاستحالات.

وقد يستفاد ذلك في غير موارد الاستحالة، كما في حرمة الخمر فإنها تابعة لصدق عنوانه، فإذا تبدل عنوانه لم يحتمل بقاء حكمه، ففي أمثال ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

وثالثة: لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فشك في بقاء الحكم بعد تبدل



العنوان؛ لاحتمال مدخلية العنوان في ترتب الحكم، وهذا كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير التغير حدوثا وبقاء، أو أنها باقية بعد زوال التغير أيضا لكونه علة لحدوثها فقط. وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب.

وظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقي: أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبذلت حالة من حالات الموضوع فشك في بقاء حكمه، والمقام ليس كذلك؛ إذ ليس المأخوذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زيبيا؛ بل المأخوذ فيه هو عصير العنب، وهو الماء المخلوق في كامن ذاته بقدره الله تعالى، فإن العصير ما يعصر من الشيء من الماء، وبعد الجفاف و صيرورته زيبيا لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعا للحرمة بعد الغليان.

وأما عصير الزبيب: فليس هو إلا- ماء آخر خارج عن حقيقته و صار حلوا بمجاورته، فموضوع الحرمة غير باق ليكون الشك شكًا في بقاء حكمه، فيجري فيه الاستصحاب.

وبعد الغرض عن المناقشة في المثال نقول: إن البحث في الاستصحاب التعليقي ذو أثر كبير في باب الفقه للتمسك به في موارد كثيرة من الأحكام التكليفية والوضعية، منها:

استصحاب حرمة العصير العنبي بعد غليانه إذا شك فيها بعد زوال عنوانه و تبدله إلى زبيب، فيقال: إنه لا إشكال في ماء العنب إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه يحرم وإنما الإشكال فيما إذا صار العنب زيبيا. هل كان استصحاب الحرمة التعليقية جاريا فيحرم عند تحقق الغليان أم لا؟ بل تستصحب الإباحة السابقة التي كانت لماء الزبيب قبل الغليان.

وكيف كان؛ فإثبات اعتبار الاستصحاب في الأحكام التعليقية منوط بالبحث في مقامين:

أحدهما: في وجود المقتضي له وهو عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب. والآخر:

عدم المانع أعني: معارضة الاستصحاب التعليقي في كل مورد بالاستصحاب التجيزي على خلاف الحكم المشروط، و ممن التزم بجريان الاستصحاب التعليقي لوجود المقتضي هو صاحب الكفاية «قدس سره»، و ذكر في تقريره: أن قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء متحقق في الأحكام التعليقية، لأن غاية ما يقال في نفيه: أن الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه، فلا يقين بحدوثه، وهذا قول فاسد؛ لأنه لا وجود له فعلا قبل الشرط؛ لا أنه لا وجود له أصلا و لو بنحو التعليق، فإن وجوده

التعليقي نحو وجود يكون متعلقا لليقين والشك، ولذا كان متعلقا للخطابات الشرعية من إيجاب و تحريم.

فالوجه في حجية الاستصحاب التعليقي هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق والشك اللاحق، ووجود الأثر الشرعي فيشملة عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب.

توضيحه: أن حرمة ماء العنب - وإن كانت مشروطة الغليان - لكنها من المجعولات الشرعية كمجعولية أحكامه المطلقة كالملكية و جواز البيع والحلية، و تلك الحرمة المشروطة معلومة، و مع عروض حالته على العنب - كصيرورته زيبيا - تصير مشكوكة لاحتمال الحرمة بخصوص ماء العنب على تقدير الغليان، فيجتمع اليقين بالحرمة المشروطة التي هي حكم شرعي والشك في بقائها الناشئ من عروض وصف الزيبية عليه، فيشملة دليل الاستصحاب الموجب لحرمة ماء الزبيب أيضا إذا غلى.

وقد ظهر مما ذكرنا: ما هو الضابط في الاستصحاب التعليقي و هو كون المستصحب حكما ثابتا لموضوع منوطا بوجود شرط مفقود كالغليان الذي هو شرط حرمة العصير العنبي، أو منوطا بفقد مانع موجود كما إذا أوصى شخص بمال لزيد على تقدير ترك شرب التتن، فإن كان زيد فقيها و صار تاجرا مثلا قبل موت الموصي فإن الشك في ملكية زيد لتبدل حاله - و هو الاشتغال بالعلم - بالتجارة يكون من هذا القبيل فيقال: زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصي الذي هو أحد جزئي موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان و الآن كما كان هذا إذا لم يعلم و لو من الخارج أن للفقهاء دخلا موضوعيا، و إلا دار الحكم مدارها و خرج عن مورد البحث.

و هناك قول بعدم جريان استصحاب الحرمة التعليقية لوجوه؛ بعضها راجع إلى عدم المقتضي للجريان، و بعضها راجع إلى وجود المانع من الجريان.

الأول: أنه لا مقتضى للجريان من جهة عدم المتيقن السابق، حيث لا يكون ماء الزبيب حراما قبل الغليان، فيكون المرجع بعد الغليان هو استصحاب الإباحة والحلية.

الثاني: أنه لا تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة، حيث إن الزبيب مبين مع العنب عرفا.

الرابع: أن استصحاب التعليقي يكون من الشك في المقتضي و الاستصحاب غير معتبر فيه.

الجواب عن هذه الوجوه:

و أما الوجه الأول: فهو مردود من جهة أن الملاك في جريان الاستصحاب كون الحكم المستصحب بيد الشارع، من دون فرق بين الشك في الرفع أو في المقتضي، فيقال في المقام: إنه كما أن الحكم المنجز حكم و جعله يكون بيد الشارع، كذلك الحكم التعليقي المشروط أيضا يكون إنشاؤه بيده، حيث إن تحقق كل شيء يكون بحسبه، فتستصحب الحرمة التعليقية، حيث لا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته و اختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

و خلاصة ما في الكفاية: هو أنه إن كان العموم أو الإطلاق لدليل الحكم فهو، و إلا يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم مطلقاً كان الحكم أو معلقاً، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة. هذا بناء على أن يكون عنوان العينية و الزببية من حالات الموضوع لا من مقوماته.

و أما الجواب عن الوجه الثاني: فمن جهة أنا نمنع عدم الاتحاد، حيث إن عنوان العينية و الزببية يكون من حالات الموضوع لا من مقوماته، فالمقام يكون من قبيل مراتب وجود زبديّة زيد، حيث إن عناوينه من صغره و كبره و شبائته و شيخوخته لا تكون من مقوماته حتى تكون موجبة لتعددده؛ بل تكون من حالاته، فهو باق على وحدته، فكذلك المقام يكون عنوان العينية و الزببية من حالات ذلك الحب لا من مقوماته، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة يصح استصحاب أحكامه المعلقة، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

و ثانياً: على فرض تسليم عدم الاتحاد - في خصوص مثال العنب و الزبيب - لا- يكون ذلك موجبا لعدم الاتحاد و مانعا عن جريان الاستصحاب التعليقي في جميع الموارد.

و أما الجواب عن الوجه الثالث: فقد يجاب عنه أولاً: بأن استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على استصحاب الإباحة و الحلية؛ لأن الشك في الإباحة يكون ناشئاً عن الشك في الحرمة التعليقية، فبعد استصحاب الحرمة التعليقية لا شك في الحلية.

و يجاب ثانياً بمنع المعارضة بما حاصله: أن المستفاد من دليل العصير العنبي هو أن الحلية تكون مغتياً بالغليان، و الحرمة تكون بعد الغليان، فاستصحاب الحلية يثبت الحلية

الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا (1)، فلو شك في مورد لأجل طروء بعض الحالات (2) عليه في (3) بقاء أحكامه؛ ففيما (4) صح استصحاب أحكامه المطلقة (5) إلى زمان الغليان، واستصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة بعد الغليان، فالموضوع متعدد فلا معارضة بعد تعدد الموضوع.

=====

و أما الجواب عن الوجه الرابع: فلأن الاستصحاب معتبر في الشك في المقتضي هذا أولا، وثانيا نمنع كونه في المقتضي حيث إن جعل الشارع ذهاب الثلثين مطهرا كاشف عن أنه يكون في الرفع لا المقتضي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) يعني كما لا إشكال في حجية الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن فعليا من جميع الجهات، وهو المراد بقوله: «مطلقا» كملكية العنب و جواز بيعه و أكله، وغيرها من التصرفات الاعتبارية و الخارجية المجعولة له، مع وجود شرائطها، كذلك لا ينبغي الإشكال في حجية الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن مشروطا معلقا.

قوله: «معلقا» بيان لقوله: «مشروطا»؛ و لكن الاقتصار على قوله: «مشروطا» أولى لإطلاق المعلق على المطلق، حيث إنه انقسم إلى المعلق و المنجز كما ذهب إليه صاحب الفصول.

(2) كعروض حالة الزبيبية على العنب في المثال المتقدم، فإن هذه الحالة منشأ الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان.

(3) متعلق ب «شك»، و ضمير «عليه»، و كذا ضمائر «أحكامه» في المواضع الثلاثة راجعة إلى «مورد».

(4) جواب «فلو»، و المراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشيء، سواء كانت تكليفية كجواز شربه و أكله و غيرهما من التصرفات الخارجية، أم وضعية كملكيته و صحة بيعه و هبته و صلحه و غيرها من التصرفات الاعتبارية، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة - إذا فرض الشك في بقائها - كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يتحقق شرطها إذا شك في بقائها لطرء وصف على الموضوع.

(5) هذا ظاهر في اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبة إلى أحكامه المطلقة كالعنب في المثال، فإن أحكامه الفعلية التكليفية و الوضعية المتقدمة مترتبة عليه بلا قيد، و لذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا شك في بقائها، و الاستصحاب التعليقي يجري في هذا الموضوع الذي لم يحصل فيه القيد المعتبر في الحرمة و هو الغليان مع

صح استصحاب أحكامه المعلقة؛ لعدم (1) الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من (2) اليقين ثبوتاً (3) و الشك بقاء.

و توهم (4): أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد؛

=====

نشوء الشك في بقاء هذا الحكم المعلق على التغير الطارئ على الموضوع و هو العنب.

(1) تعليل لقوله: «صح استصحاب أحكامه المعلقة»، و المشار إليه بقوله: «بذلك» هو التعليق يعني: لعدم الاختلال بسبب التعليق.

توضيحه: أن أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت و الشك في البقاء و وجود الأثر الشرعي موجودة في الشك في الأحكام المعلقة؛ كوجودها في الأحكام المطلقة بناء على صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، و الوجه في اجتماع أركانه هنا هو: أن للحكم المعلق على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود نحو وجود لم يثبت لحكم موضوع آخر مثلاً ليس للتمر حكم الحرمة إذا غلى، و يصدق عليه أنه فاقد للحرمة على تقدير الغليان.

بخلاف العنب فإنه واجد للحرمة على هذا التقدير، و اليقين بهذا الحكم المشروط و الشك في بقاءه مما يصدق عليه اليقين بشيء و الشك فيه، فيشمله عموم أو إطلاق دليل الاستصحاب. و لا دليل على اعتبار فعالية الحكم المتيقن؛ بحيث تقدح تعليقه في الاستصحاب.

و بالجملة: فالمقتضي لجريان الاستصحاب التعليقي موجود، و المانع مفقود، حيث إن ما ذكره مانعاً ليس صالحاً للمانع.

(2) بيان ل «ما» الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود و الشك في البقاء.

(3) التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث إن لها نحو تقرر.

و بالجملة: مختار المصنف «قدس سره» هو ما نسب إلى المشهور من حجية الاستصحاب التعليقي خلافاً لجماعة.

(4) إشارة إلى استدلال المنكرين لحجية الاستصحاب التعليقي استدلالاً بوجوه؛ يرجع بعضها إلى عدم المقتضي للاستصحاب و بعضها إلى وجود المانع عنه، و تقدم تقريب هذه الوجوه مع الجواب، فلا حاجة إلى إعادتها و تكرارها.

و هذا التوهم إشارة إلى ما هو منقول عن المناهل من الإشكال على الاستصحاب التعليقي. و حاصله: أنه لا بد في الاستصحاب من اليقين بوجود شيء و الشك في بقاءه،

فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجودا فعلا (1) لا أنه لا يكون موجود أصلا...

=====

و الأول منتف في المقام؛ إذ لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه، فاختلف أحد ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت.

وقد أجاب صاحب الكفاية عن هذا التوهم بقوله: «فاسد».

توضيح الفساد: يتوقف على مقدمة وهي: أن وجود كل شيء بحسبه؛ لأن الوجود على أقسام؛ كوجود الواجب، ووجود الممكن. ثم وجود الممكن على أقسام؛ كوجود مادي، ووجود مجرد، ووجود بالفعل، ووجود بالقوة.

و من أقسام وجود الممكن هو الوجود المنجز و الوجود المعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الوجود المعلق نحو وجود وهو موجود قبل وجود المعلق عليه على نحو التعليق؛ لا- أنه ليس بموجود أصلا فيقال: إن الحرمة التعليقية كانت موجودة قبل تحقق الشرط وهو الغليان على نحو التعليق، فتستصحب عند الشك في بقائها عند عروض حالة على الموضوع كعنوان الزبيبة على العنب؛ إذ لا يعتبر في الاستصحاب إلا اليقين بحدوث شيء و الشك في بقائه، وهذا موجود في الحكم المعلق.

فقوله: «فاسد» خبر «توهم» و دفع له و محصله: أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب موجودا في الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار، و من الفعلية و الإنشائي، و لا يعتبر خصوص الوجود الفعلي في كل استصحاب، فإذا كان المستصحب موجودا إنشائيا، و كانت فعليته منوطة بشرط غير حاصل و شك في بقائه بسبب طروء حالة على موضوعه جاز استصحابه لكون الوجود الإنشائي من الموجودات الاعتبارية المشروطة التي يصح استصحابها إذا شك في بقائها، و يشهد بكون الحكم المعلق موجودا جواز نسخها و إبقائها في لسان الدليل.

و بالجملة: فالوجود المعلق لا يعد معدوما، و لذا يصح أن يقال: إن الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب و غير ثابتة لماء الرمان و غيره من مياه الفواكه.

و افتقار الحكم التعليقي من التكليفي و الوضعي إلى إنشاء من بيده الاعتبار أقوى شاهد على أن له خطأ من الوجود في مقابل عدمه المطلق؛ إذ لو لم يوجد شيء بالإنشاء و لم ينتقض به العدم كان الإنشاء لقلقة اللسان.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: أن المنفي قبل وجود المعلق عليه كالغليان إنما هو الوجود الفعلي أي: غير المشروط بشيء دون مطلق الوجود و لو بنحو التعليق و الاشتراط، كما هو مقتضى

ولو (1) بنحو التعليق.

كيف (2)؟ و المفروض (3): أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم مثلا أو الإيجاب، فكان (4) على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر (5) في الوجوب و الحرمة المشروطين بشرط على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة، و مختار المصنف «قدس سره» كما تقدم في الواجب المشروط.

=====

و ضمير «قبله» راجع إلى «وجود ما علق عليه»، و ضمير «أنه» راجع على «المعلق» المراد به الحكم.

(1) كلمة «لو» وصلية و قيد للمنفي، يعني: لا أن الحكم المعلق ليس له حظ من الوجود أصلا حتى الوجود التعليقي.

(2) غرضه: إقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجودا لا معدوما يعني: كيف لا يكون للحكم المعلق وجود أصلا، مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل قوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم»، فهذا الخطاب ينشأ الحكم التحريمي معلقا على الغليان، و من المعلوم: أن المنشأ قبل الإنشاء معدوم، فلو لم يوجد بالإنشاء كان الإنشاء لغوا. نعم؛ الموجود به وجود معلق، و هو في وعاء الاعتبار نحو وجود، و إذا تعلق اليقين و الشك بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب فيشمله دليله.

(3) أي: أن الحكم المعلق يعني: و المفروض: أن الحكم المعلق مورد فعلا للخطاب الإنشائي بالتحريم كالحرمة المعلقة على الغليان، أو إنشاء الملكية لشخص بعد موت الموصي، فإن الملكية الفعلية للموصى له غير حاصلة؛ لكن الملكية المعلقة على موت الموصى موجودة في وعاء الاعتبار، و ربما توجب هذه الملكية المعلقة اعتبارا و وجهة للموصى له عند العقلاء لم تكن له هذه الوجهة قبل الوصية.

(4) بعد أن بين أن للحكم المعلق على وجود شرط نحو وجود و ليس من المعدوم المطلق أراد أن يذكر كيفية جريان الاستصحاب فيه، و قال: إنه كان على يقين من الحكم المعلق قبل طروء الحالة كالزبيبية على العنب، فيشك في ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحالة، فضميرا «منه، فيه» راجعان إلى «المعلق»، و يمكن رجوعهما إلى الخطاب بالتحريم مثلا أو الإيجاب، تحفظا على إرجاع الضمير إلى القريب، و إلا فالمفاد واحد.

و ضمير «بعده» راجع إلى «طرء».

(5) يعني: و لا- يعتبر في صدق الاستصحاب غير اليقين بثبوت شيء و الشك في بقائه، و ذلك موجود في المقام، لليقين بالحكم المعلق على أمر غير حاصل، و الشك في بقائه لتغير حال من حالات الموضوع.

الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته. و اختلاف (1) نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك (2).

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل (3) على الحكم فيما أهمل أو فغرضه من قوله «قدس سره»: «و لا- يعتبر في الاستصحاب» تطبيق ما يعتبر في الاستصحاب من اليقين والشك في البقاء في المقام، وأن المقتضي لجريان الاستصحاب في الحكم التعليقي موجود كالحكم الفعلي، و اختلاف كيفية ثبوت الحكم ووجوده من حيث الفعلية والتعليقية ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأحكام المعلقة، فإن وجود كل شيء بحسبه.

=====

(1) إشارة إلى ما ذكرناه من عدم مانعية تعليقية الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقي، وأن اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية والتعليقية لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب، و ضمير «ثبوته» في الموضوعين راجعان إلى «شيء».

(2) أي: في اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب. وفي المقام تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

(3) بعد إثبات جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي كجريانه في الحكم الفعلي تَبَّه على فائدة جريان الاستصحاب في جميع الموارد و منها المقام، و محصله: أنه إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع فاقد لإطلاق يشمل جميع حالاته، و شك في ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادلة، كان الاستصحاب متمماً لقصور دلالة الدليل و مثبتاً للحكم في ظرف عدم دلالة دليله، فالاستصحاب متمم شمولي لدلالة الدليل الاجتهادي المثبت لحكم لا يكون لدليله إطلاق يشمل جميع حالات الموضوع، فالاستصحاب بمنزلة إطلاق الدليل في إثبات الحكم الثابت بالدليل الاجتهادي لموضوع في الجملة لذلك الموضوع في حالاته المتبادلة.

و على هذا: فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل حال العنبيّة بالزبيبيّة و فرض عدم دلالة دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزبيبيّة - يجري فيها الاستصحاب، كما يجري في أحكامه المطلقة كالملكية و جواز الأكل و غيرهما من الأحكام الفعلية لو فرض شك فيها لطوء حال كالزبيبيّة على العنب.

و لا يخفى: أن ما أفاده بقوله: «وبالجملة» كان مما لا بد منه لإثبات حجية الاستصحاب في الأحكام المعلقة، و قد تَبَّه عليه في حاشية الرسائل أيضاً بعنوان مقدمة الاستدلال، و لم يتعرض له الشيخ «قدس سره»، و لعله لوضوح الأمر.



أجمل (1) كان (2) الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة (3) اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلاً - بأن العصير العنبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته (4) من أحكامه المطلقة و المعلقة (5) لو شك فيها، فكما يحكم (6) ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

=====

و كيف كان؛ فالأولى تبديل قوله: «و بالجمله» إلى ما يدل على التعليل، بأن يقال:

«لأن الاستصحاب متمم لدلالة الدليل على الحكم...» الخ. و ذلك بظهور: «بالجمله» في كونه خلاصة لما تقدم، مع أنه لم يسبق منه هذا المطلب حتى يكون «و بالجمله» خلاصة له.

(1) الإهمال هو: كون المتكلم في مقام الجعل و التشريع فقط، من دون تعرض للخصوصيات الدخيلة فيه، و الإجمال هو: عدم بيان المراد للمخاطب و تأديته بلفظ قاصر عن تأديته؛ كتكلمه بلفظ مجمل لاشتراكه بين معنيين أو معان مع عدم نصب قرينة معينة على مراده.

(2) يعني: سواء كان ذلك الحكم الثبات بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً أي: فعلياً، أم معلقاً أي: مشروطاً، فببركة الاستصحاب يصير الحكم عاماً لحالات الموضوع، و ضمير «فببركته» راجع إلى الاستصحاب.

(3) كالزبيبية، و المراد بالحالة السابقة هي: الوصف الأولي كالعينية.

و بالجمله: فالاستصحاب يثبت الحكم المطلق كالملكية أو المعلق كالحرمة للزبيب بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادي قاصراً عن إثباتهما للزبيب لاختصاص دلالته بالعنب الذي هو مورده.

قوله «فيحكم» نتيجة تعميم الحكم ببركة الاستصحاب الذي هو بمنزلة الإطلاق الأحوالي للدليل الاجتهادي.

(4) التي هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة و المعلقة. و قوله: «من أحكامه» بيان ل «ما» الموصول.

(5) المطلقة كالملكية و جواز الأكل و غيرهما من التصرفات الاعتبارية و الخارجية، و المعلقة كالحرمة المشروطة بالغليان، و كوجوب الزكاة المشروط بالنصاب فيما إذا شك في وجوبها؛ لصيرورة النصاب كلاً أو بعضاً متعلقاً للرهن.

(6) غرضه: أن وزن الحكم المعلق ووزان الحكم المطلق في جريان الاستصحاب، و التعليقية من حيث هي ليست مانعة عن جريانه ما لم تقدح في أركان الاستصحاب من اليقين و الشك و غيرهما.

إن قلت: نعم (1)؛ ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة (2).

قلت: (3) لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في هذا ما يتعلق بالوجه الأول على عدم حجية الاستصحاب التعليقي و جوابه. وهناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي احتج بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، وهو يرجع إلى وجود المانع عن حجيته، ومحصله: أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضد الحكم المعلق، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقي مع ابتلائه دائما بالمعارض، ففي مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلي الثابت له قبل عروض الزبيبية للعنب هو الإباحة، وبعد عروضها كما تستصحح حرمة المعلقة على الغليان كذلك تستصحح حليته المطلقة الثابتة له قبل الزبيبية، وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الحل.

ففي جميع موارد الاستصحابات التعليقية يكون الحكم الفعلي المعارض للحكم المعلق ثابتا؛ لعدم خلو الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لا محالة.

وعليه: فقوله: «نعم» تصديق لاجتماع أركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي، وأن الثبوت التقديري لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب كما توهمه المتوهم.

ولكنه مع ذلك لا- مجال لاستصحاب الحكم المعلق لابتلائه بالمعارض دائما، فهذا الوجه راجع إلى وجود المانع عن الحجية، كما أن الوجه السابق كان راجعا إلى عدم المقتضي لها، وضمير «لكنه» للشأن، وضمير «لمعارضته» راجع إلى «استصحاب»، وضمير «ضده» إلى المعلق، وضمير «حليته» إلى «العصير»، وقوله: «باستصحاب» متعلق ب «فيعارض».

(2) أي: غير المشروطة بشيء، وهي التي كانت ثابتة له قبل الغليان فتستصحح للشك في ارتفاعها بالغليان.

(3) هذا إشارة إلى دفع الوجه الثاني من الوجوه المانعة عن حجية الاستصحاب التعليقي، والجواب عنه، وحاصله: أن كل حكمين متضادين أنيط أحدهما بشيء فلا بد أن يناط الآخر بنقيضه؛ لاقتضاء تضاد الحكمين ذلك، كحرمة النكاح المنوطة بالرضاع بشرائطه المقررة، فلا محالة تكون حلية النكاح منوطة بعدم الرضاع، فيكون الرضاع غاية لحلية النكاح بهذا النحو.

بقاء حكم المعلق بعده (1)، ضرورة (2): أنه (3) كان مغيباً بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك (4) لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم (5) ففي مثال العنب كما يكون الغليان غاية لحيثته في حال كونه عنبا، و شرطاً لحرمة في تلك الحالة، كذلك يكون غاية و شرطاً لهما في حال الزبيبية، فكما يصح اجتماع الحلية المغيبة بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضاد بينهما في حال العنبية، فكذلك يصح بقاؤهما في حال الزبيبية استصحاباً من غير تضاد بينهما أصلاً.

=====

و عليه: فاستصحاب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحة مع فرض وجود الغليان خارجاً الذي هو شرط الحرمة، و غاية أمد الحلية، فليس حكم فعلي إلا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحلية الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة.

(1) أي: بعد عروض الحالة.

و ضمير «استصحابه» راجع إلى «ضده» يعني: لا يكاد يضر استصحاب ضده المطلق - و هو الحلية - في مثال العنب على نحو كان قبل عروض حالة الزبيبية مثلاً الموجبة للشك في بقاء الحكم المعلق و هو الحرمة بعد عروض حالة الزبيبية، و المراد بقوله: «على نحو» هو الحلية المغيبة بالغليان، و من المعلوم: ارتفاع الحلية بهذا النحو بحصول غايته.

(2) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر»؛ و حاصله: أن الضرر إنما يكون بين الحل و الحرمة إذا كانا مطلقين أو مشروطين بشيء واحد.

و أما إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً، أو كان أحدهما مشروطاً بأمر وجودي و الآخر بنقيضه كمثل العنب، حيث إن حرمة مشروطة بالغليان و حليته منوطة بعدم الغليان - فلا ضير في اجتماعهما؛ لعدم تضادهما أصلاً، بدهاءة:

جواز اجتماع حلية العنب منوطة بعدم الغليان مع حرمة المعلقة على الغليان، و عدم تنافيهما أصلاً مع العلم بهما بهذا النحو فضلاً عن ثبوتهما بالاستصحاب.

(3) أي: أن ضده المطلق و هو الحلية: يعني: أن الحلية كانت مغيبة بعدم الغليان الذي علق عليه الحرمة، و الحكم المغيب بعدم الغليان لا يضر ثبوته بعد عروض الحالة؛ كالزبيبية للعنب بالقطع الوجداني فضلاً عن التعبد الاستصحابي.

(4) أي: كان مغيباً بعدم ما علق عليه الحكم بالحرمة.

و ضميراً «ثبوته، عليه» راجعان إلى «ما» الموصول، و ضمير «بعده» إلى عروض الحالة، و «بالقطع» متعلق ب «ثبوته»، و «المعلق» صفة للحكم المحذوف المراد به الحرمة في المثال.

(5) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر ثبوته»، و قد اتضح أنفاً وجه عدم المضادة بينهما؛

المضادة بينهما، فيكونان (1) بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا (2) معا بالقطع قبل (3) بلا منافاة أصلا و قضية ذلك (4) انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك (5) في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك (6) في حليته المغياة لا محالة أيضا (7)، لاشتراط الحل بعدم الغليان و الحرمة بوجوده. و ضمير «بينهما» راجع على الحلية المغياة بعدم الغليان و الحرمة المعلقة على الغليان.

=====

(1) هذا متفرع على اشتراط الحكمين، يعني: فيكون الحل المغيى بالغليان و الحرمة المشروطة به - بعد عروض وصف الزبيبية الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حالة الزبيبية عليه. و ضمير «عروضها» راجع إلى «الحالة»، و قوله: «بالاستصحاب» متعلق ب «فيكونان».

(2) خبر «فيكونان» يعني: فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب بعد عروض حالة الزبيبية كوجودهما معا بالقطع قبل عروض وصف الزبيبية بلا منافاة بينهما أصلا كما مر آنفا، و «بالقطع» متعلق ب «كانا».

(3) أي: قبل عروض الحالة الزبيبية، و «بلا منافاة» متعلق ب «كانا».

(4) أي: كون الحل مغيا بالغليان و الحرمة مشروطة به يقتضي انتفاء الحكم المطلق و هو الحل بمجرد ثبوت ما علق عليه الحرمة و هو الغليان، حيث إنه كما يكون شرطا للحرمة كذلك يكون غاية لأمد الحلية، فوجود الغليان رافع للحلية و موجب للحرمة.

(5) هذا من نتائج غائية الغليان للحلية و شرطيته للحرمة، و حاصله: أنه إذا شك في حرمة المعلقة على الغليان بعد طروء الزبيبية على العنب كان ذلك مساوقا للشك في بقاء حليته المغياة به؛ إذ مرجع الشك إلى أن الغليان في حال الزبيبية هل هو شرط و غاية كما كان كذلك في حال العنبيبة أم لا؟ ففي حال الزبيبية يشك في حليته و حرمة بعد الغليان للشك في شرطيته و غائيته في حال الزبيبية.

(6) جواب «إذا»، و الملازمة بين هذين الشكين نشأت من وحدة و زان شرطية الغليان للحرمة و غائيته للحلية، فإن كان ثبوتها له في حال الزبيبية كثبوتها له في حال العنبيبة فلا إشكال في ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان؛ و إلا بأن شك في ثبوتها له في حال الزبيبية كان الحكم الفعلي من الحلية و الحرمة مشكوكا فيه.

(7) يعني: كالشك في الحرمة؛ لما عرفت: من الملازمة بين الشكين.

وقوله: «لا محالة» إشارة إلى الملازمة، و ضميرا «حليته، حرمة» راجعان إلى العصير،

فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا (1) خارجا مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا (2) عليه، ففضية (3) استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم (4) لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا بعد غليانه و ضمير «عروضها» إلى «حالة»، و «بعد عروضها» متعلق ب «شك».

=====

(1) يعني: أن الشك في الحكم الفعلي من الحلية و الحرمة - بعد طروء الزبيبة مثلا على العنب متحد خارجا مع الشك في بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغياة و الحرمة المعلقة، و الاختلاف بينهما إنما هو في كون أحدهما بلحاظ الحالة السابقة دون الآخر.

وقوله: «متحدا» إشارة إلى ردّ الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره» جوابا عن إشكال معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي، و سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرض لحاشية المصنف على المقام.

(2) أي: كانت الحرمة و الحلية على النحو المزبور، و هو كون الحرمة معلقة على الغليان و الحلية مغياة به، و ضمير «بقائه» راجع إلى العصير، و ضمير «عليه» إلى «ما» في قوله: «ما كان عليه».

(3) هذه نتيجة شرطية الغليان للحرمة و غائيته للحلية، فإنه بعد عروض وصف الزبيبة للعنب و تحقق الغليان خارجا يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعلية الحرمة و انتفاء الحلية؛ لأنه مقتضى استصحاب حليته المغياة بغاية متحققة خارجا كما هو المفروض.

و لا يخفى: أنه يستفاد من قوله: «ففضية استصحاب حرمة إلى قوله». «و انتفاء حليته» الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي.

و محصله: أن الاستصحاب التعليقي من الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها.

بيانه: أن الحرمة المعلقة حكم شأني، و ليست حكما فعليا حتى تكون بنفسها موردا للاستصحاب، و لا موضوعا ذا أثر شرعي حتى يجري فيه الاستصحاب. نعم؛ بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زبيبا غالبا مستلزم عقلا لفعلية الحرمة. و ضمير «حرمة» راجع إلى العصير، و ضمير «عروضها» إلى «حالة».

(4) صفة ل «استصحاب حرمة». وجه الملازمة: هو شرطية الغليان للحرمة و غائيته للحلية، و استصحاب الحلية المغياة يقتضي ارتقاعها بمجرد حصول الغاية، و كون الحكم الفعلي هي الحرمة.

و انتفاء (1) حلّيته، فإنه (2) قضية نحو ثبوتها كان (3) بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالفتى ولا تغفل.

=====

(1) معطوف على «حرمة» التي هي خير «فقضية». و ضمائر «حلّيته، غليانه، حلّيته» راجعة إلى العصير، و «بعد غليانه» قيد لفعلية حرمة.

(2) يعني: أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلية و انتفاء الحلّية المغياة هو مقتضى كيفية جعل الحكمين؛ إذ لازم شرطية الغليان للحرمة و غائيته للحلّية هو ذلك، و هذا إشارة إلى جواب الوجه الثالث، و محصله.

أن اللوازم على قسمين:

أحدهما: لوازم الشيء بوجوده الواقعي كحكم العقل بضدية الأضداد الوجودية للصلاة و استحالة اجتماعها معها كضدية النوم و الأكل مثلا للصلاة، فإن الصلاة بوجودها الواقعي مضادة لهما.

ثانيهما: لوازم الشيء بمطلق وجوده من الواقعي و الظاهري؛ كحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف الثابت و لو بأمانة غير علمية أو أصل، و وجوب المقدمة و حرمة الضد بناء على كونهما من الأحكام العقلية.

فإن كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول لم يكن الأصل الجاري في الملزوم مثبتا لها إلا على القول بحجية الأصل المثبت.

و إن كانت من قبيل القسم الثاني كان الأصل الجاري في ملزوماتها مثبتا لها بلا إشكال، و الحرمة الفعلية المذكورة و إن كانت من اللوازم العقلية، لكنها من القسم الثاني الثابت لما هو أعم من الواقع و الظاهر، فتترتب على الحرمة المعلّقة بالغليان مطلقا، من غير فرق بين ثبوتها بالدليل كقوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم»، أو بالأصل كاستصحاب حرمة المعلّقة بعد صيرورته زيبيا، و سيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

(3) يعني: سواء كان ثبوت الحكمين - اللذين أحدهما مشروط و الآخر مغيبًا - بدليل اجتهادي أم أصل عملي كالاستصحاب.

و غرضه: الإشارة إلى كون الحرمة الفعلية من اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلّقة أي: الأعم من الوجود الواقعي و الظاهري فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلّقة، الثابتة بالدليل الاجتهادي كما عرفت غير مرة.

و هناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن الحكم تارة: يكون فعليا من جميع الجهات، وأخرى: يكون فعليا من بعض الجهات دون بعض، ويعبر عن الأول: بالحكم التجيزي، وعن الثاني: بالحكم التعليقي تارة وبالحكم التقديري أخرى، و محل الكلام في هذا التنبيه الخامس هو: جريان الاستصحاب في القسم الثاني بعد القول بجريانه في القسم الأول و هو الحكم التجيزي.

2 - العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأول: أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنون بلا- دخل للعنوان في ثبوت الحكم كقولنا: «الحنطة حلال»، فيفهم من الدليل الحكم بالحلية حتى مع تبدل حالات الحنطة كصيرورتها دقيقا أو خبزا أو نحوهما.

الثاني: أن يكون الأمر بعكس ذلك بمعنى يفهم من نفس الدليل: أن الحكم يدور مدار العنوان؛ كما في حرمة الخمر فإنها تابعة لصدق عنوان الخمر، فتنتفي بانتفاء العنوان.

الثالث: لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فنشك في بقاء الحكم بعد تبدل العنوان لاحتمال مدخلية العنوان في ترتب الحكم؛ كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثا و بقاء أو أنها باقية بعد زوال التغير أيضا؛ لكونه علة لحدوثها فقط. وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب.

3 - أن البحث في الاستصحاب التعليقي ذو أثر كبير في باب الفقه للتمسك به في موارد كثيرة منها: استصحاب حرمة العصير العنبي بعد غليانه إذا شك فيها بعد زوال عنوانه و تبدله إلى زبيب، فيقال: إنه لا إشكال في حرمة ماء العنب إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه، وإنما الإشكال فيما إذا صار العنب زبيبا هل كان استصحاب الحرمة التعليقية جاريا فيحرم عند تحقق الغليان أم لا؟ بل تستصحب الإباحة السابقة التي كانت لماء الزبيب قبل الغليان.

4 - وفي المسألة قولان؛ قول لصاحب الكفاية حيث يقول: بجريان الاستصحاب التعليقي، و ذكر في تقريبه: أن قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء متحقق في الأحكام التعليقية؛ لأن غاية ما يقال في نفيه و عدم جريانه هو: أن الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه فلا يقين بحدوثه، وهذا قول فاسد؛ لأنه لا

=====

وجود له فعلا قبل الشرط لا أنه لا وجود له أصلا و لو بنحو التعليق فالوجه في حجية الاستصحاب التعليقي هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق و الشك اللاحق.

5 - استدلال القائل بعدم حجية الاستصحاب التعليقي بوجه:

الأول: عدم المقتضي.

الثاني: عدم اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة.

الثالث: أنه معارض باستصحاب الإباحة و الحلية الثابتة قبل الغليان، فبعد التسايط بالتعارض يكون المرجع قاعدة الحل و الطهارة.

الرابع: أنه من الشك في المقتضي و الاستصحاب غير معتبر فيه.

6 - و أما الجواب عن هذه الوجوه: فإن الوجه الأول مردود من جهة أن الملاك في جريان الاستصحاب هو كون الحكم المستصحب بيد الشارع، من دون فرق بين الشك في الرفع أو في المقتضي.

و الحكم المستصحب في الاستصحاب التعليقي يكون جعله بيد الشارع، فيجري الاستصحاب لوجود الملاك.

و أما عن الوجه الثاني: فمن جهة منع عدم الاتحاد بين القضيتين؛ لأن عنوان العينية و الزبينية يكون من حالات الموضوع لا من مقوماته.

و أما الجواب عن الوجه الثالث: فبأن استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على استصحاب الإباحة و الحلية؛ لأن الشك في الإباحة ناش عن الشك في الحرمة التعليقية، فبعد استصحاب الحرمة لا شك في الإباحة.

و أما الجواب عن الوجه الرابع: فلا اعتبار الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي.

مع أن الشك يكون في الرفع لا في المقتضي.

7 - رأي المصنف (قدس سره):

هو حجية استصحاب الحكم التعليقي.

### **التنبيه السادس في استصحاب عدم النسخ**

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه السادس: هو تعميم حجية استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي، سواء كان من أحكام هذه الشريعة أم من أحكام الشرائع السابقة.



وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام، وتوضيح

ص: 332

ذلك يتوقف على مقدمة و هي بيان أمرين:

أحدهما: أن في أحكام الشرائع السابقة احتمالات:

الأول: أن يكون حكم من أحكامها مما قام الدليل على بقاءه و عدم نسخه.

الثاني: أن يكون مما قام الدليل على نسخه و عدم بقاءه في هذه الشريعة.

الثالث: أن يكون مما لا تعرّض له في هذه الشريعة لا نفياً و لا إثباتاً.

هذا الأخير هو محل الكلام.

ثانيهما: أن حقيقة النسخ عندنا لما كانت تقييد الحكم زماناً و كان دليل النسخ كاشفاً عن انتهاء أمدّه، فلا يجري استصحاب عدم النسخ إلاّ بعد فرض أمرين، أحدهما:

فقدان الإطلاق الأزمانى للدليل الحكم، ثانيهما: ثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين؛ لا لخصوص تلك الملة.

أما الأمر الأول: فلأنه لو كان لدليل الحكم إطلاقاً زمانياً كان هو المرجع عند الشك في النسخ لا الاستصحاب، لحكومته على الاستصحاب.

وبيانه: أن حكم الشريعة السابقة إما أن يكون وافياً بإثباته لعامة المكلفين في جميع الأزمنة للتصريح بإطلاقه الأزمانى، أو ما هو كالصريح فيه، و في مثله لا-يحتمل النسخ، و هذا نظير وجوب أصل الصلاة و الصوم و نحوهما من الفرائض و إما أن يكون دليلاً وافياً بإثباته للعموم إلى الأبد بإطلاقه المستند إلى مقدمات الحكمة، و في مثله يحتمل النسخ بالشريعة اللاحقة، إلاّ إن الدافع لاحتمال النسخ هو الإطلاق لا الاستصحاب، و نسخه منوط بورود النسخ الذي هو مقيد لإطلاق الخطاب زماناً.

و إما أن يكون متكفلاً- لثبوت الحكم في تلك الشريعة بنحو الإجمال ك بعض الآيات الواردة لبيان أصل تشريع الأحكام بلا- نظر خصوصياتها، كقوله تعالى: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (1)** حيث إنها ليست في مقام بيان تمام ما له الدخل في الصوم، فلو ثبت أصل الحكم في شريعة سابقة و شك في نسخه في الشريعة اللاحقة فيبحث إنه لا إطلاق له حتى بمعونة المقدمات كان مورد النزاع في المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه و عدمه.

و أما الثاني: - أعني: اعتبار أن يكون الحكم ثابتاً بنحو القضية الحقيقية - فلأنه مع

ص: 333

لا- فرق أيضا (1) بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب إذا شك في بقائه لأشخاص آخرين؛ لاختلاف الموضوع حينئذ، وكونه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، و من المعلوم: أنه أجنبي عن الاستصحاب، فلا تعمه أدلته.

=====

مثلا: إذا ورد حكم في التوراة بعنوان «يا أيها اليهود» ونحوه، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم؛ لتعدد الموضوع، إلا إذا أحرز كون اليهود عنوانا مشيرا إلى كل مكلف.

ثم إن الفرق بين هذا البحث و ما سيأتي في التنبيه الثاني عشر من استصحاب النبوة هو: أن المقصود بالبحث في هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقة بعد اليقين بورود شريعة أخرى؛ للشك في أن المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها، بخلافه في التنبيه الثاني عشر؛ إذ المقصود بالبحث فيه إثبات عدم منسوخية الشريعة السابقة، وإنكار تشريع دين آخر، كإنكار اليهود بعثة نبينا «صلى الله عليه وآله وسلم» اعتمادا على استصحاب نبوة موسى «عليه السلام»، على تقدير إرادة الأحكام الفرعية من النبوة لا نفس الصفة الملكوتية القائمة بنفس النبي، و سيأتي تفصيله هناك إن شاء الله تعالى.

و كيف كان؛ فيقع الكلام في أنه هل تستصحب أحكام الشرائع السابقة أم لا؟

فيه خلاف، و اختار صاحب الكفاية وفاقا للشيخ الأنصاري استصحاب أحكام الشريعة السابقة؛ وذلك لتامة أركان الاستصحاب من اليقين السابق بالحكم، و الشك اللاحق، فيستصحب لعدم اختصاص أدلة الاستصحاب بما إذا كان المستصحب حكما محتمل النسخ من شرائع الإسلام؛ بل يجري فيما إذا كان حكما محتمل النسخ من أحكام الشرائع السابقة أيضا، و ذلك لوجود المقتضي و فقد المانع على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى؛ و خالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع و صاحبي القوانين و الفصول على ما حكى عنهما.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: كما لا- فرق في اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكما فعليا و تعليقا، كذلك لا فرق في اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة، و بين كونه من أحكام الشرائع السابقة إذا شك في نسخه في هذه الشريعة المقدسة.

إذا شك في بقاءه و ارتفاعه بنسخه (1) في هذه الشريعة لعموم (2) أدلة الاستصحاب.

وفساد (3) توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا

=====

(1) متعلق بقوله: «و ارتفاعه» يعني: أن يكون الشك في ارتفاعه بسبب نسخه في هذه الشريعة، لا بسبب آخر كتبدل حال من حالات الموضوع مثلا، فإن ذلك أجنبي عن الشك في النسخ، فالشك في النسخ إنما يكون مع تمامية الموضوع ووجود جميع ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا.

(2) تعليل لقوله: «لا فرق»، و غرضه: إقامة الدليل على حجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة؛ كحجتيه في أحكام هذه الشريعة، فقد استدل المصنف بقوله: «لعموم أدلة الاستصحاب» على حجية الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة.

و محصله: أن أركان الاستصحاب - وهي اليقين السابق و الشك اللاحق و وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة و كون المستصحب حكما شرعيا - موجودة في استصحاب الشرائع السابقة، فتشمله أدلته، لكونه من أفراد عموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك».

وقد استدل الشيخ «أعلى الله مقامه» بوجود المقتضي و فقد المانع و هو حق.

و كيف كان؛ فالمصنف «قدس سره» يدعي عموم أدلة الاستصحاب و عدم المانع عن شمولها لاستصحاب الشرائع السابقة، و ينكر صحة الوجوه التي تمسك بها المنكرون لحجتيه.

(3) عطف على «عموم» أي: «لفساد توهم...» الخ. هذا إشارة إلى أول الوجوه التي احتج بها المنكرون لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة.

و حاصل هذا الوجه هو: أن المقتضي لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود؛ لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق. أما الأول: فإن من ثبت في حقه الحكم يقينا قد انعدم، و المكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول؛ لاحتمال نسخه، فالشك بالنسبة إليه شك في ثبوت التكليف لا في بقاءه بعد العلم بثبوته، ليكون موردا للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، و هذا ينفي اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبة إلينا، فإن احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كاف في عدم حصول اليقين بثبوتها في حقنا، و الإخلال بأول ركني الاستصحاب.

و أما الثاني - أعني: اختلال الركن الثاني و هو الشك في البقاء - فلأن الشك في البقاء

الذي هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة؛ للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة حيث إنها ناسخة لتلك الشرائع، و مع القطع بارتفاعها يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني: الشك في البقاء.

وبالجملة: فلا مقتضي لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع، إما لعدم اليقين بالحدوث بناء على تعدد الموضوع، وإما لعدم الشك في البقاء بناء على النسخ.

فالمتحصل: أن كلاً-ركني الاستصحاب من اليقين و الشك مفقود، وقد أشار إلى انتفاء الركن الأول بقوله: «إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم» وإلى انتفاء الركن الثاني بقوله: «فلا-شك في بقائها أيضاً»، يعني: كاليقين بثبوتها. وقد أشار إلى جواب التوهم وفساده بقوله «و ذلك...» الخ.

و محصل ما أجاب به عن هذا التوهم هو: أن اختلال اليقين مبني على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجية كقوله: «أكرم هؤلاء العشرة» حيث إن الموضوع حينئذ أشخاص معينون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودة حال تشريعها، ولا تسري إلى غيرهم؛ لأنه حينئذ من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، فالإشكال على الاستصحاب من ناحية اختلال اليقين في محله.

و أما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية بحيث لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على جميع أفراد المحققة و المقدره كقوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَيْبَتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (1)** فلا تختص أحكام شريعة بأهلها؛ بل تعم غيرهم أيضاً، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب؛ لكونه من أفراد طبيعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادرة في تلك الشرائع، فاليقين بثبوتها لأهل هذه الشريعة حاصل، فلا يختل الركن الأول وهو اليقين بالثبوت، فلا مانع من هذه الجهة من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة. وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب الذي جعله جواباً ثانياً بقوله: «و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر

ص: 336

محالة، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وإن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضا بل (1) في ثبوت مثلها كما لا يخفى.

وإما (2) لليقين بارتفاعها (3) بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك (4) في بقائها حينئذ (5).

ولو (6) سلم اليقين بثبوتها في حقهم؛ وذلك (7) لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت (8) محققة وجودا أو مقدرة كما...

=====

الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرفع».

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: بل الشك يكون في ثبوت مثل تلك الأحكام في حقنا لا في بقائها؛ إذ لازم عدم اليقين بثبوتها في حق أهل هذه الشريعة هو عدم كون الشك فيها شكا في بقائها بالنسبة إليهم، ومن المعلوم: أنه مجرى الاستصحاب دون الشك في الحدوث، وضميرا «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «أحكام».

(2) عطف على قوله: «إما لعدم اليقين»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي التوهم أعني:

اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقد تقدم توضيح ذلك في قولنا: «و أما الثاني...» الخ، فراجع.

(3) أي: بارتفاع أحكام الشريعة السابقة. و«بنسخ» متعلق ب«ارتفاعها» و«بهذه» متعلق ب«بنسخ».

(4) هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث إن نتيجة النسخ القطع بعدم بقاء تلك الأحكام، ومع هذا القطع لا مقتضي لجريان الاستصحاب فيها، لانتفاء الشك في البقاء، وضمير «بقائها» راجع على «أحكام».

(5) أي: حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة.

(6) وصلية، يعني: ولو سلم وجود أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة كتبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة؛ لكن الركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود؛ للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، ومع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(7) أي: فساد التوهم. وقد تقدم توضيح الفساد والجواب بقولنا: «و محصل ما أجاب به عن هذا التوهم» فراجع.

(8) يعني: سواء كانت أفراد كلي المكلف محققة فعلا و موجودة خارجا، أم مقدرة

هو (1) قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص (2) الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا (3) لما صح الاستصحاب في الأحكام أي: مفروضة الوجود، كالمستطيع الكلي الذي هو موضوع لوجوب الحج، فإنه شامل للمستطيع الموجود فعلا أي: حين الخطاب، ولمن يوجد بعد ذلك، فكل فرد فعلي واستقبالي من أفراد كلي المستطيع يجب عليه الحج.

=====

(1) أي: ثبوت الحكم للأفراد الموجودة والمقدّرة مقتضى القضايا المتعارفة.

(2) يعني: لا لخصوص الأفراد الخارجية، فقله: «خصوص» معطوف على مقدر وهو «مطلقا» يعني: أن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لأفراد المكلف مطلقا لا لخصوص الأفراد الخارجية... الخ.

(3) أي: وإن لم تكن الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية؛ بل كانت من القضايا الخارجية ترتب عليه لازمان لا يمكن الالتزام بهما:

أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة أيضا بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام؛ لتغاير الموضوع، فإن الموجود في الأعصار المتأخرة عن عصر صدوره مغاير موضوعا للموجود في صدر الإسلام بناء على القضية الخارجية، مع إن من الواضح صحة جريان الاستصحاب في أحكام هذه الشريعة في جميع القرون والأعصار.

ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في وقت التشريع، ولو لم يكن موضوعا للحكم لم يصح النسخ في حقه، و موضوعيته للحكم منوطة بكون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية؛ إذ لو كانت من القضايا الخارجية لم يكن غير الموجود في صدر الإسلام موضوعا للحكم، وكان الموضوع خصوص المدرك لأول الشريعة، ولازم ذلك: امتناع النسخ و امتناع الاستصحاب بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام؛ لعدم كونه موضوعا للحكم بناء على القضية الخارجية.

و أما بناء على القضية الحقيقية: فلا مانع من النسخ والاستصحاب في حقه؛ لكونه موضوعا كموضوعية من أدرك صدر الإسلام.

وهذان اللزمان أي: امتناع النسخ والاستصحاب باطلان، وبطلانهما يكشف عن بطلان الملزوم، وهو كون الأحكام من القضايا الخارجية، فقول المصنف «وإلا لما صح الاستصحاب» كما أنه إشارة إلى برهان إتي على كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا الخارجية، كذلك إشارة إلى ما أجاب به الشيخ نقضا عن إشكال اختلال

الثابتة في هذه الشريعة. ولا النسخ (1) بالنسبة (2) إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان (3) الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان (4) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته. والشريعة السابقة (5) وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا، إلا اليقين بثبوت أحكام الشرع السابق بالنسبة إلى أهل هذه الشريعة بقوله: «وفيه أولا: أتأفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلا. وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع».

=====

(1) معطوف على «الاستصحاب»، وهذا هو اللازم الباطل الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «ثانيهما: امتناع النسخ...» الخ، كما أن قوله: «لما صح الاستصحاب» هو اللازم الباطل الأول الذي مر توضيحه بقولنا: «أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ...» الخ.

(2) قيد لكل من الاستصحاب والنسخ، يعني: «لما صح كل منهما بالنسبة إلى غير الموجود في زمان...» الخ.

(3) جواب قوله: «حيث كان»، وضمير «ثبوتها» راجع إلى «الشريعة» أو «الأحكام».

(4) معطوف على «كان الحكم»، وحاصله: أنه بناء على كون الأحكام الإلهية مطلقا، سواء كانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقة من القضايا الحقيقية؛ لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حق غير الموجود في زمان التشريع بين أحكام هذه الشريعة وغيرها من الشرائع؛ وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين والشك في كلا الموردين، وعليه: فوزان استصحاب الشك غير الموجود في زمان ثبوت الدين من الأمم السابقة في حكم من أحكام، وزان استصحاب الشك غير الموجود من هذه الأمة في صدر الإسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة في صحة جريانه في كلا الموردين؛ لاجتماع أركانه من اليقين والشك.

وضمير «فيه» راجع على الحكم في الشريعة السابقة، وضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم الثابت، و«لغير» قيد ل«بقاء» و«في زمان» متعلق ب«وجد».

(5) هذا إشارة إلى بطلان ثاني وجهي التوهم، وهو اختلال الركن الثاني أعني: به الشك في البقاء للقطع بالارتفاع بسبب النسخ.

توضيح وجه البطلان: أن انهزام الركن الثاني - وهو الشك في البقاء بسبب النسخ - منوط بنسخ جميع أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة؛ إذ يقطع حينئذ بارتفاعها، ولا يبقى



إنه (1) لا يوجب اليقين بارتقاع أحكامها بتمامها، ضرورة (2): أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتقاعها كذلك (3)؛ بل عدم بقائها بتمامها،...

=====

شك في بقائها حتى تستصحب. ولكنه ممنوع؛ إذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي؛ بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الإيجاب الكلي، فيصدق نسخ شريعة بنسخ جملة من أحكامها، ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجري الاستصحاب.

ثم إن الشيخ «قدس سره» أجاب أيضا عن الإشكال بهذا الوجه، حيث قال: «و فيه أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع. وإن أريد نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب».

(1) يعني: إلا إن اليقين بالنسخ لا يوجب اليقين بارتقاع أحكام الشريعة السابقة بتمامها بحيث لا يبقى شك في بقاء حكم منها حتى لا يجري فيه الاستصحاب.

و ضمير «أحكامها» راجع إلى «الشريعة»، و ضمير «بتمامها» إلى «أحكامها».

(2) تعليل لعدم كون نسخ شريعة رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شيء منها.

توضيحه: أن نسخ الشريعة وإن كان بمعنى رفعها، و رفع الشيء عن صفحة الوجود ظاهر في إعدامه بتمامه، فإذا كان الشيء مرآة لعدة أمور كالشريعة، فرفعه عبارة عن رفع تمام تلك الأمور، و ليس هذا كالمركب الذي ينتفي بانتفاء بعض أجزائه؛ لأن المنفي و هو المركب كما يصدق على انتفاء كله كذلك يصدق على انتفاء بعضه، بدهة: تقوم عنوان المركب بتمام أجزائه، فإذا انتفى جزء منه صدق انتفاء المركب. و عليه: فنسخ الشريعة - التي هي عنوان مشير إلى عدة أحكام إلهية - عبارة عن رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي كما أراد المستشكل.

لكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد في اتحاد بعض ما في هذه الشريعة مع ما في الشرائع السابقة من الأحكام، فإنه يدل على أن المراد مما دل على نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخة بنحو رفع الإيجاب الكلي الذي لا ينافي الإيجاب الجزئي، لا- أن المراد: رفع جميع أحكامها بنحو السلب الكلي بحيث علم بارتقاع جميعها حتى يختل ثاني ركني الاستصحاب، و هو الشك في البقاء كما يدعيه صاحب الفصول «قدس سره».

(3) أي: بتمامها، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخة بتمامها، و من المعلوم: صدق نسخها برفع جملة من أحكامها و بقاء بعضها، فقولته: «بل» في

=====

مقابل «ليس ارتفاعها» و ضميراً «بقائها، بتمامها» راجعان إلى «الشريعة»، وقد عرفت: أن عدم بقائها بتمامها ليس هو معنى نسخ الشريعة؛ إذ نسخها ظاهر في رفع تمامها، بل عدم بقائها بتمامها يستفاد من الخارج كما مر آنفاً. و هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) هذا إشارة إلى ثاني الوجوه التي استدلل المنكرون لحجية استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة، و مرجع هذا الوجه إلى وجود المانع عن حجيته، كما أن مرجع الوجه الأول إلى عدم المقتضي لها؛ لاختلال ركنيه و هما اليقين و الشك.

و تقريب هذه الوجه الثاني هو: أنه بعد تسليم وجود المقتضي و هو اليقين، و الشك في هذا الاستصحاب لا يجري أيضاً؛ لوجود المانع و هو: أنه - بعد البناء على كون نسخ شريعة رفع جملة من أحكامها و عدم بقائها بتمامها لا رفع تمامها - يحصل علم إجمالي بنسخ بعضها، و حيث إن ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً، فهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل حكم شك في نسخه؛ لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ إما للمعارضة مع الاستصحاب في الطرف الآخر، و إما لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضة، على اختلاف المسلكين في الشبهة المحصورة.

و الحاصل: أن النسخ بالمعنى المزبور و إن لم يكن قادحاً في وجود المقتضي و هو اليقين و الشك؛ لكنه يوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب، و ذلك المانع هو العلم الإجمالي بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة كما عرفت، فإنه يمنع عن جريان.

و قد تعرض الشيخ «قدس سره» لهذا الوجه المانع عن حجية استصحاب عدم النسخ بقوله: «فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة. و المعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره». و الغرض من قوله «قدس سره»:

«و المعلوم تفصيلاً منها قليل»: عدم انحلال العلم الإجمالي بالنسخ بما علم تفصيلاً نسخه من الأحكام؛ لعدم كونه بمقدار المعلوم بالإجمال حتى ينحل به العلم الإجمالي، و يصير الشك في نسخ غير المعلوم بالتفصيل بدوياً مورداً للاستصحاب.

و عليه: فمقتضى عدم انحلال العلم الإجمالي عدم جريان استصحاب عدم النسخ في كل حكم شك في نسخه؛ لاحتمال كونه مما نسخ بهذه الشريعة، فإن كل علم إجمالي منجز مانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه كما أشرنا إليه آنفاً.

إنما (1) يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه (2) منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتقاعه إجمالاً؛ لا (3) فيما إذا لم يكن من أطرافه،...

=====

(1) هذا إشارة إلى دفع إشكال مانعية العلم الإجمالي بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شك في نسخه من أحكام الشرائع السابقة.

و محصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن تنجيز العلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصول في أطرافه منوط بأمرين:

أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه.

ثانيهما: عدم انحلاله بعلم تفصيلي، فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصول في أطرافه. وهذا الأمر الثاني مفقود في المقام، حيث إن العلم الإجمالي بالنسخ إنما يكون قبل مراجعة الأدلة، و تمييز النسخ من أحكامنا لأحكام الشريعة السابقة. و أما بعد المراجعة إليها و حصول العلم بالنسخ من أحكامنا لها لا يبقى في دائرة المشكوكات علم إجمالي بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها؛ بل يكون الشك حينئذ في نسخ حكم بدوياً.

و كيف كان؛ فخروج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي، سواء كان ابتداءً أم بالانحلال يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع، إذ لا معارض له بعد وضوح عدم جريانه فيما علم تفصيلاً حرمة، و فيما نحن فيه يقال: إن المعلوم بالإجمالي من الأحكام المنسوخة هي التي ظفرنا بنسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعة، فإذا شك في نسخ حكم من أحكام الشرع السابق مما لم نعر على ناسخه في هذه الشريعة كان ذلك خارجاً عن دائرة العلم الإجمالي، بمعنى: أنه لا علم لنا بوقوع النسخ في غير ما علم ناسخه في شرعنا، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه؛ إذ الشك فيه بدوي، و ليس مقرونًا بالعلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصل فيه.

(2) أي: بقاء ما شك فيه من أحكام الشريعة السابقة.

(3) هذا إشارة إلى أول شرطي تنجيز العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، و قد أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه»، ضرورة: أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي لا يكون الشك مقرونًا بمنجّز حتى لا يجري فيه الأصل؛ بل الشك فيه بدوي، فيجري فيه الأصل بلا مانع، مثلاً: إذا كان العلم الإجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات لا يجري استصحاب عدم النسخ في حكم من أحكام العبادات؛ لكونه من أطراف العلم الإجمالي. و أما إذا كان الحكم الذي شك في نسخه من أحكام المعاملات مثلاً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ

ص: 342

كما إذا (1) علم بمقداره تفصيلا، أو في (2) موارد ليس المشكوك منها، وقد (3) علم فيما إذا شك في نسخ حكم من أحكام العبادات؛ لكون الشك في نسخه بدويا لخروج مورده عن أطراف العلم الإجمالي. و الضمير المستتر في «يكن» راجع على «ما شك»، و ضمير «أطرافه» راجع إلى «ما علم».

=====

(1) بيان لعدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذكر له صورتين:

إحدهما: و هي المقصود بقوله: «كما إذا علم» انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسخ في جملة من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمالي؛ بحيث لا يبقى في المشكوكات علم إجمالي؛ بل الشك في نسخها بدوي.

ثانيتهما: عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر، كما إذا كانت دائرة الأحكام المنسوخة - المعلومه إجمالا - في دائرة خصوص العبادات مثلا؛ بحيث كان العلم الإجمالي بالنسخ متعلقا بأحكامها، و كان النسخ في غيرها مشكوكا فيه بالشك البدوي. ففي كلتا صورتين يجري استصحاب عدم النسخ بلا مانع، حيث إن المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي - سواء كان هو نفس العلم أم تعارض الأصول - مفقود هنا.

أما العلم: فلأن المفروض فقدانه في المشكوكات، و أما الأصل: فلعدم جريانه فيما علم تفصيلا نسخه بالضرورة حتى يعارض الأصل الجاري في المشكوكات، فعليه يجري استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع.

و بالجملة: فغرض المصنف «قدس سره» هو: أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة يجري بلا إشكال؛ إذ العلم الإجمالي بنسخها بهذه الشريعة لا يصلح للمنع عنه، إما لانحلاله و خروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال، و إما لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداء؛ لكون المعلوم بالإجمال في غير المشكوكات.

(2) معطوف على «بمقدار» يعني: أو علم النسخ إجمالا في موارد ليس كون المشكوك منها، و هذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة بقولنا: «ثانيتهما: عدم كون المشكوك من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر...» الخ، فكأن العبارة هكذا: «لا فيما إذا لم يكن من أطرافه» إما بالانحلال و هو المقصود بقوله: «كما إذا علم تفصيلا».

و إما ابتداء و هذا مراده ظاهرا بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها»، فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الإجمالي إما حقيقي و إما انحلالي.

(3) هذا متمم لقوله: «أو في موارد...» الخ، و بيان للموارد التي ليس الحكم المشكوك منها.

بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

ثم لا يخفى: أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة (1) «أعلى الله في الجنان توضيحه: أن دائرة العلم الإجمالي بالنسخ إنما هي الأحكام الثابتة في هذا الشرع بالكتاب والسنة؛ للقطع الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقة فيها، وأما في غيرها فلا علم فيه بالنسخ؛ بل هو مشكوك بدوي يجري فيه استصحاب عدم النسخ.

=====

وأما في مورد العلم الإجمالي بالنسخ - وهو الأحكام الثابتة في شرعنا - فلا يجري فيه الاستصحاب، إذ المفروض: ثبوت الحكم فيه في هذه الشريعة بالدليل، وكون وظيفتنا العمل على طبقه، فلا وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه. وعليه: فيجري الاستصحاب في الأحكام التي شك في نسخها بلا معارض؛ لكون الشك فيها بدوياً، إذ المفروض: خلوها عن العلم الإجمالي.

فغرض المصنف «قدس سره»: أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم، حيث إن أطرافه هي خصوص موارد الأحكام الثابتة في شرعنا المعلومة عندنا بالدليل، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أول الأمر. و العلم بارتفاع الأحكام السابقة يمنع عن جريان الاستصحاب فيها؛ لما عرفت من: وجوب العمل بما ثبت في هذه الشريعة على كل حال، ولا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه. هذا كله بناء على إرادة خروج المشكوك النسخ من أول الأمر عن أطراف العلم الإجمالي بالنسخ، على أن يكون قوله: «في موارد» معطوفاً على قوله: «بمقداره»، فيكون الخروج إما بالانحلال وإما بعدم كونه من أطراف العلم حقيقة كما بيّناه.

و تركناه ما في بعض التعاليق من الاحتمال رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) غرضه: توجيه ما أفاده الشيخ «قدس سره» من الجواب الثاني عن إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا؛ إذ الحكم الثابت في حق جماعة - وهم أهل الشرائع السابقة - لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع.

وأما عبارة الشيخ في الجواب الثاني فهي: «و ثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عنهم الحكم قطعاً (1).

ص: 344

وحاصله: أن الموضوع للأحكام مطلقا سواء كانت من الشرائع السابقة أم هذه الشريعة هو كلي المكلف الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام والمعدومين؛ لأن هذا الكلي ينطبق على الجميع من الموجود والمعدوم بوزان واحد، فإذا شك في بقاء حكم من أحكام الشرائع السابقة صح استصحابه، لوحة الموضوع.

وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلي بنحو القضية الطبيعية - التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة كـ «الإنسان نوع أو كلي» أو غيرهما من المعقولات الثانية المحمولة على الطبائع؛ بحيث لا تكون الأفراد ملحوظة فيها؛ لعدم حظ لها من هذه المحمولات، حيث إن الأفراد لا تتصف بالكلية والنوعية ونحوهما - ولم يكن إرادة هذا الظاهر في المقام، ضرورة: أن البعث والزجر وكذا ما يترتب على إطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب إنما هي من الآثار المترتبة على الأفراد دون الكلي نفسه، أي: من دون دخل للأشخاص فيها كما في مالكية كلي الفقير للزكاة، والوقف على العناوين الكلية كعنوان الزائر والفقير ونحوهما من الكليات التي لا تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد، في قبال الوقف على الجهات الخاصة كالوقف على الذرية حيث إن الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصة، ألجأنا ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادة القضية الحقيقية منه حتى يسلم من هذا الإشكال، لا القضية الطبيعية التي عرفت حالها.

(1) متعلق بـ «ما أفاده». وقد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف «قدس سره» و الصواب أن يقال: «في ذب الإشكال» أي: دفعه.

(2) أي: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة، وإشكال تغاير الموضوع هو الذي جعله الفصول من الوجوه المانعة عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث إن الموضوع لتلك الأحكام خصوص تلك الأمم، وليس أهل هذه الشريعة موضوعا لها ومخاطبا بها، فأول ركني الاستصحاب - وهو اليقين بالثبوت - مختل، وقد تقدم توضيحه سابقا.

(3) هذا بيان لـ «ما» الموصول في قوله: «ما أفاده». و الوجه الثاني هو الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ عن إشكال تغاير الموضوع بقوله: «و ثانيا: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجر...» الخ. وقد تقدم نقله عند شرح كلام المصنف «ثم لا يخفى أنه يمكن...».

ما ذكرنا (1) لا ما يوهمه ظاهر كلامه من (2) أن الحكم ثابت للكلية، كما أن الملكية له (3) في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها (4)، ضرورة (5): أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به...

=====

(1) من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية لا ما يوهمه ظاهر الشيخ من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الطبيعية التي تكون موضوعاتها نفس الطباع، ومحمولاتها المعقولات الثنائية كالجنسية والنوعية والكلية، مثلاً: «الإنسان نوع» قضية طبيعية بمعنى: أن الحكم ثابت لنفس الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد أصلاً؛ لعدم صحة حمل الكلية والنوعية على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان.

(2) بيان ل «ما» الموصول في قوله: «ما يوهمه»، وقد عرفت توضيحه، وإن ظاهر كلام الشيخ إرادة القضية الطبيعية.

(3) أي: للكلية، و «له» خبر ل «أن» يعني: «كما أن الملكية ثابتة للكلية في مثل باب الزكاة...» الخ.

(4) أي: في الملكية. استشهد بهذا على ثبوت الحكم الكلي بيان: أن وزان جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاة للفقراء، والوقف على العناوين الكلية كالزوار والفقهاء ونحو ذلك، فإن الملحوظ فيه هو الكلي دون الأفراد، ولذا لا يملك أفراد كلي الفقير والفقير والزائر الزكاة وعوائد الوقف إلاً بالقبض، ولو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذهما تقاصاً ممن هما عليه ويمتنع عن أدائهما. ومن المسلم عدم جوازه إلاً إذا أذن لهم وليهم وهو الحاكم الشرعي في التقاص.

ثم إن ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ من إرادة تعلق الحكم بالكلية من دون سرية إلى الأفراد أفاده في الحاشية أيضاً بقوله: «و بعبارة أخرى: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة، دون نفس الأشخاص كي يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع هنا كالموضوع في الأوقات كالفقير والطلبة وغيرهما»، ولم يورد المصنف عليه بشيء، و ظاهره تسليم جواب الشيخ بناء على إرادة تعلق الحكم بالكلية بلا سرية إلى الأفراد. ومن المعلوم: مغايرة هذا التوجيه لما أفاده في المتن من حمل كلام الشيخ على إرادة القضية الحقيقية، ولعله «قدس سره» عدل عما ذكره في الحاشية؛ لوضوح كون الخطابات الشرعية من القضايا الحقيقية.

(5) تعليل لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى ما ذكره المصنف «قدس سره» من إرادة القضية الحقيقية.

كذلك (1)؛ بل لا بد (2) من تعلقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية (3).

و كأن غرضه (4) من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص...

=====

وحاصل التعليل الذي تقدم بيانه بقولنا: «و أما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ...» الخ. هو: أنه لا يمكن إرادة القضية الطبيعية هنا لا امتناع تعلق التكليف بعثا وزجرا بالطبيعة؛ إذ لا يعقل انبعائها وانزجارها. وكذا ما يترتب عليهما من الثواب والعقاب، فإن كل ذلك من آثار أفراد الطبيعة ووجوداتها، لا نفس الطبيعة من حيث هي؛ إذ لا معنى لبعثها وزجرها من دون دخل للأشخاص فيها، فامتناع تعلق التكليف بها وكذا ما يتبعه من الثواب والعقاب المترتبين على الإطاعة والعصيان يلجئنا إلى إرجاع ظاهر كلام الشيخ وهو القضية الطبيعية إلى القضية الحقيقية.

هذا مضافا: إلى أن الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبيعة لا بالطبيعة من حيث هي كما هو واضح.

(1) يعني: بحيث لا يكون للأشخاص دخل في التكليف وما يتبعه. و ضمير «به» راجع إلى الكلي.

(2) إضراب على قوله: «لا- يكاد» يعني: لا- يكاد يتعلق التكليف بالكلي بما هو كلي، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص أي: أفراد الكلي الموجودة خارجا.

(3) إذ لا- معنى لإطاعة الطبيعة وعصيانها بعد كونهما من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر إلا من فاعل موجود خارجي، ولا يعقل صدورهما من الطبيعة من حيث هي مع الغض عن وجودها خارجا، فإن وزان الإطاعة والعصيان وزان سائر الأفعال الإرادية كالبيع والصلح والهبة ونحوها من الأفعال الصادرة من الأشخاص.

(4) يعني: و كأن غرض الشيخ «قدس سره». وهذا تقريب التوجيه.

بيانه: أن غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين في زمان تلك الشرائع، لا مطلقا حتى تكون القضية طبيعية.

ويرد عليه الإشكال المتقدم، فالمقصود حينئذ: أن الحكم ليس مختصا بالأشخاص الموجودين؛ بل يعم جميع الأفراد من الموجودين والمعدومين، وهذا هو القضية الحقيقية، حيث إنها عبارة عن قضية يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النفس الأمرية، سواء كانت محققة أم مقدره، فمعنى قولنا: «كل جسم مركب»، أو «كل مستطيع يجب عليه الحج»، أو «كل مالك لأربعين من الغنم يجب عليه الزكاة» هو: أن كل ما وجد وصدق



خاصة (1)، فافهم (2).

و أما ما أفاده من الوجه الأول (3)، فهو وإن كان وجيها بالنسبة إلى جريان عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب، أو كل من وجد وصدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنما وجب عليه الحج أو الزكاة.

=====

(1) وهم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلا حتى لا تصير القضية خارجية كما توهمه الخصم.

(2) لعله إشارة إلى إمكان إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من إرادة القضية الطبيعية، وصحة تعلق التكليف بالكلي كصحة تعلق الوضع كالملكية به؛ لأنه بعيد؛ بل ممنوع، لوضوح الفرق بين التكليف والوضع، حيث إنه لا يعقل تعلق البعث والزجر والإطاعة والعصيان بالكلي من حيث هو، مع الغض عن الأفراد بخلاف الوضع كالملكية، فإنه لا مانع من تعلقه بالكلي؛ إذ ليس فيه شيء من البعث وغيره مما ذكر، ولذا يصح اعتبار الملكية للميت، بخلاف التكليف، فإنه يستقط عن الشخص بمجرد موته ويبقى عليه الوضع على ما ثبت في محله.

أو إشارة إلى فساد تنظير المقام بمالكية كلي الفقير للزكاة؛ وذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلي عليهم بلا توقفه على شيء، بخلاف مالكية الفقير للزكاة؛ لعدم كفاية مجرد انطباق كلي الفقير عليه في مالكيته لها؛ لتوقفها على القبض، مع أن غرض الشيخ «قدس سره»: ثبوت التكليف لنا كثبوته لهم بمجرد انطباق كلي المكلف علينا، والمفروض: عدم التفاوت في الانطباق المزبور.

أو إشارة إلى صعوبة هذا التوجيه وبقاء الإشكال على ظاهر كلام الشيخ. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(3) وهو الجواب الأول الذي أفاده الشيخ عن إشكال صاحب الفصول «قدس سرهما» بقوله: «و فيه: أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلا...» الخ.

وحاصله: أنه بناء على كون القضية خارجية - كما أفاده صاحب الفصول - يكون الموضوع وهو المدرك للشريعتين واحدا، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في حقه.

قوله: «فهو...» الخ جواب «و أما» وإشكال على ما أفاده الشيخ.

الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين (1)؛ إلا إنه (2) غير مجد في حق غيره من المعدومين، و لا يكاد (3) يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة و محصل الإشكال: أن هذا الجواب أخص من المدعى و هو حجية استصحاب عدم النسخ مطلقا في حق الجميع لا خصوص مدرك الشريعتين كما أفيد، و لا يجدي تعميم الحكم في المعدومين بما أفاده «قدس سره» من قيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة؛ و ذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء كانت جارية في حق أهل شريعة واحدة أم أهل شريعتين مشروطة بوحدة الموضوع و الاتحاد في الصنف، فمع انتفاء هذا الشرط لا تجري القاعدة في حق المعدومين و إن كانوا مع الموجودين من أهل شريعة واحدة، فضلا عن أهل شريعتين، و المفروض: انتفاء هذا الشرط في المقام؛ لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين بناء على القضية الخارجية التي هي مبنى جوابه الأول بقوله: «أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين...» الخ و هو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين، و هذا يوجب التغاير بينهما، حيث إن المعدومين بناء على القضية الخارجية ليس لهم يقين بالثبوت؛ لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين، و المفروض: أن الحكم الاستصحابي مختص بموضوعه و هو «من كان على يقين فشك»، و لا يثبت في حق من لا يقين و لا شك له.

=====

و بالجملة: فقاعدة الاشتراك لا تجري هنا لعدم الاشتراك في الموضوع حتى يجري الاستصحاب في حق المعدومين. و كذا لا يجري في حقهم ما استصحبه مدرك الشريعتين من الحكم؛ لاختصاص الحكم الظاهري بموضوعه و هو من جرى في حقه الأصل العملي دون غيره ممن لا يجري في حقه؛ لعدم كونه موضوعا له كالمعدومين، فإنه لا يقين لهم بالثبوت كما لا شك لهم في البقاء حتى يجري الاستصحاب في حقهم.

(1) إذ المفروض: تحقق ركني الاستصحاب من اليقين و الشك بالنسبة إليه.

(2) يعني: إلا إن ما أفاده في مدرك الشريعتين غير مجد في حق غيره من المعدومين، و هذا إشارة إلى إشكال الأخصية من المدعى.

(3) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتتميم الحكم في المعدومين من قاعدة الاشتراك، و قد عرفت تقريره بقولنا: «و لا يجدي تتميم الحكم في المعدومين بما أفاده...» الخ. و ضمير «فيهم» راجع إلى المعدومين، و المراد بالحكم في قوله: «يتم الحكم» هو الحكم المستصحب. و قوله: «الضرورة» متعلق ب «يتم».

الواحدة أيضا (1) ضرورة (2): أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك؛ لا أنه (3) حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا (4) واضح.

=====

(1) يعني: كعدم تمامية الحكم للمعدومين بالاستصحاب.

و غرضه: أنه كما لا يثبت الحكم للمعدومين بالاستصحاب؛ لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني الاستصحاب، كذلك لا يثبت لهم بقاعدة الاشتراك وإن زعمه الشيخ.

(2) تعليل لقوله: «و لا يكاد يتم الحكم»، وقد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «و ذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء كانت جارية...» الخ وإجماله كما في حاشيته على الرسائل أيضا هو: «أن قضية قاعدة الاشتراك ليست إلا إن الاستصحاب حكم من كان على يقين فشك يكون حكم الكل ولو من لم يكن على يقين منه».

وحاصله: أن قاعدة الاشتراك لا تقتضي اعتبار الاستصحاب في حق المعدومين كاعتباره في حق الموجودين؛ إذ يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني «قدس سره»، ومن المعلوم: تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العملية بموضوعه وهو اليقين بالثبوت والشك في البقاء، وذلك مفقود في المعدومين بناء على القضية الخارجية كما هو مبني أول جوابي الشيخ عن إشكال صاحب الفصول؛ إذ الاحتياج إلى قاعدة الاشتراك لإتمام المدعي إنما هو في الجواب النقضي الذي تعرض له بقوله: «أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين...»، دون الجواب الحلبي المبني على القضية الطبيعية أو الحقيقية؛ إذ بناء على الجواب الحلبي لا حاجة إلى قاعدة الاشتراك، حيث إن للمعدومين أيضا يقينا وشكا كالموجودين فيجري في حقهم الاستصحاب بلا إشكال.

(3) أي: لا أن الاستصحاب، يعني: أن مقتضى الاشتراك ليس إلا إن للاستصحاب حكم المتيقن والشاك، لا أن الاستصحاب حكم الكل ولو من لم يكن متيقنا وشاكا كما هو المفروض في المعدومين.

وعليه: فلا يمكن تتميم المدعى وهو جريان الاستصحاب في حق المعدومين بقاعدة الاشتراك.

(4) أي: و كون الاستصحاب متقوماً باليقين والشك وعدم جريانه في حق غير المتيقن والشاك واضح. هذا تمام الكلام في التنبيه السادس.

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من هذا التنبيه السادس هو: تعميم حجية عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي بلا فرق بين هذه الشريعة و الشرائع السابقة. محل الكلام ما لم يكن هناك دليل على الحكم نفيًا وإثباتًا، ثم استصحاب عدم النسخ يتوقف على فرض أمرين: فقدان الإطلاق الأزماني لدليل الحكم، و ثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين لا لخصوص تلك الأمة.

أما الأمر الأول: فلأنه لو كان لدليل الحكم إطلاق كان هو المرجع عند الشك في النسخ لا الاستصحاب.

و أما الأمر الثاني: فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع، و حينئذ: يكون من تسرية حكم الموضوع إلى موضوع آخر، و هو أجنبي عن الاستصحاب.

2 - يقع الكلام في أنه هل تستصحب أحكام الشرائع السابقة أم لا؟

فيه خلاف، و اختار المصنف وفاقا للشيخ استصحاب أحكام الشريعة السابقة، و ذلك لتمامية أركان الاستصحاب من اليقين و الشك، و خالف فيه جمع كالمحقق و صاحبي القوانين و الفصول.

3 - و استدلل المنكرون لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة بوجوه:

منها: عدم وجود المقتضى لاستصحاب عدم النسخ، و ذلك لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق.

أما الأول: فإن من ثبت في حقه الحكم يقينا قد انعدم، و المكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول لاحتمال نسخه.

و أما الثاني: أعني: اختلال الركن الثاني و هو الشك في البقاء: فلأن الشك في البقاء الذي هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة؛ للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، فإنها ناسخة لها، و مع هذا القطع يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني: الشك في البقاء.

4 - و الجواب عن هذا الوجه: أن اختلال اليقين مبني على أن يكون تشريع الشريعة

السابقة لأهلها بنحو القضية الخارجية، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودين حال تشريعها، فلا يقين لأهل الشريعة اللاحقة بثبوت تلك الأحكام لهم، وليس الأمر كذلك، بل كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية، بحيث لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على أفراد المحققة والمقدرة، فلا تختص أحكام شريعة بأهلها؛ بل تعم غيرهم أيضا، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب.

5 - ومنها: هو العلم الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشريعة السابقة بالنسخ، وهذا العلم الإجمالي مانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في أحكام الشريعة السابقة، فمرجع هذا الوجه إلى الوجود المانع؛ إذ لا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لأنه مانع عن جريانه.

و حاصل الجواب عن هذا الوجه هو: أن تنجيز العلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصول في أطرافه منوط بأمرين: أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه.

ثانيهما: عدم انحلاله بالعلم التفصيلي، ومع اختلال أحد الأمرين لا يكون العلم مانعا عن جريان الأصول في أطرافه، وهذا الأمر الثاني مفقود في المقام، حيث إن العلم الإجمالي بالنسخ إنما يكون قبل مراجعة الأدلة، وأما بعد المراجعة إليها يحصل العلم التفصيلي بالنسخ، فيكون الشك حينئذ في نسخ غير ما علم تفصيلا نسخه بدويا، فيجري استصحاب عدم النسخ.

6 - توجيه المصنف لكلام الشيخ: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ هو ثبوت الحكم بنحو القضية الطبيعية التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة، ولم يمكن إرادة هذا الظاهر في المقام؛ لأن البعث والزجر وما يترتب على إطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب إنما هي من الآثار المترتبة على الأفراد دون الكلي ألبتة ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادة القضية الحقيقية منه؛ حتى يسلم من هذا الإشكال.

وليس المراد ما هو الظاهر من القضية الطبيعية حتى يرد الإشكال المذكور.

7 - قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم: فمن الممكن أن يحمل كلام الشيخ على ظاهره، وهو إرادة القضية الطبيعية، وصحة تعلق التكليف بالكلي كصحة تعلق الوضع كالملكية به.

و حاصل الدفع: أنه بعيد، بل ممنوع للفرق بين التكليف والوضع؛ إذ لا يعقل تعلق

السابع (1): لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب البعث و الزجر و الإطاعة و المعصية بالكلية، بخلاف الوضع، فإنه لا مانع من تعلقه بالكلية؛ إذ ليس فيه شيء من البعث و غيره، و لذا يصح اعتبار الملكية للميت و لا يصح تكليف الميت بل التكليف يسقط بمجرد الموت.

=====

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة كجريانه في أحكام هذه الشريعة عند الشك في بقائها، و عدم ارتفاعها بالنسخ

### التنبيه السابع: في الأصل المثبت

#### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه السابع: هو البحث عن حجية الأصل المثبت و عدمها، و لذا اشتهر هذا بتنبيه الأصل المثبت. فيبحث في هذا التنبيه و التنبيه الثامن و التاسع و العاشر عن الأصل المثبت، و لما كان الأصل المثبت من أهم المباحث المتعلقة بالاستصحاب، و كانت له جوانب من البحث بحث المصنف في كل تنبيه من هذه التنبيهات عن جانب من جوانب الأصل المثبت.

و أما بيان ما هو محل الكلام في هذا التنبيه السابع فيتوقف على مقدمة و هي: أن المستصحب قد يكون بنفسه حكما شرعيا؛ كوجوب صلاة الجمعة في زمان غيبية الإمام «عليه السلام»، فلا خلاف في جريان الاستصحاب و حجيته و يسمى هذا الاستصحاب بالاستصحاب الحكمي.

و قد يكون موضوعا من الموضوعات و فيه احتمالات:

الأول: أن يكون الموضوع ذا أثر شرعي فقط، فيكون الاستصحاب حجة بلا خلاف.

الثاني: أن يكون ذا أثر غير شرعي فقط، فلا يكون الاستصحاب حجة بلا خلاف.

الثالث: أن يكون ذا أثر شرعي يترتب عليه الأثر العقلي مثل استصحاب حياة زيد يترتب عليه وجوب نفقة زوجته. ثم وجوب الإطاعة و هو من الآثار العقلية، فيكون الاستصحاب فيه أيضا حجة بلا خلاف كاحتمال الأول.

الرابع: أن يكون ذا أثر عقلي أو عادي، و يترتب الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي على المستصحب.

إذا عرفت هذه الاحتمالات فاعلم: أن محل الكلام هو هذا الاحتمال الرابع، و الأصل حينئذ يكون مثبتا في اصطلاح الأصوليين.

و منشأ الخلاف في الأصل المثبت هو: ما من الاحتمالات في مفاد الأخبار على حجية الاستصحاب في مقام الثبوت.

توضيح ذلك: أنه لا شك في أن مفاد الأخبار هو تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن بلحاظ ما للمتيقن من الآثار و هي على أقسام، و فيما هو المراد من تلك الآثار احتمالات:

الأول: أن يكون المراد منها هو الأثر الشرعي فقط.

الثاني أن يكون المراد منها جميع الآثار عقلية أو عادية أو شرعية.

ثم الشرعية مع الواسطة أو بلا واسطة.

الثالث: أن يكون المراد منها الأثر الشرعي مطلقا، سواء كان بلا واسطة أو مع واسطة الآثار العقلية أو العادية.

ثم ما هو الحق من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول، فيكون مفاد أخبار الباب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كي يترتب على المشكوك الأثر الشرعي الذي لا واسطة له أصلا.

و كيف كان؛ فقد تعرض المصنف قبل الخوض في المقصود لأمرين:

الأول: بيان ما يستفاد من أخبار الاستصحاب.

الثاني: لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي يترتب على المتيقن على الاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع.

و أما ما أفاده في الأمر الأول بقوله: «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب» فتوضيحه:

أنه بعد وضوح انتقاض اليقين وجدانا و كونه طريقا، و امتناع تعلق حرمة النقض به لا بد أن يراد من حرمة النقض و وجوب الإبقاء إنشاء حكم مماثل للمتيقن السابق إن كان حكما، كما إذا كان المتيقن وجوب الجلوس مثلا في المسجد إلى الزوال، و شك في بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال، فالمجوع حينئذ وجوب مماثل لذلك الوجوب. أو إنشاء حكم مماثل لحكم المتيقن إن كان موضوعا، كما إذا كان المتيقن عدالة زيد يوم الجمعة و شك في بقائها يوم السبت، فإن المجوع حين الشك في بقائها مثل أحكام العدالة الواقعية كجواز الايتمام به و قبول شهادته، لا أن المجوع أحكام العدالة حقيقة؛ لأن موضوعها هو العدالة الواقعية، لا العدالة المشكوكة.

و من المعلوم: تقوّم جعل الحكم المماثل بالشك، و لذا يرتفع بارتفاع الشك.

و بالجملة: فمعنى وجوب إبقاء المتيقن هو جعل مثل ما له من الآثار الشرعية إن كان

المتيقن بنفسه حكما شرعيا، أو جعل مثل أحكامه إن كان المتيقن موضوعا ذا أثر شرعي كالعدالة و الفقاهاة و الفقر و الغنى.

و أما الأمر الثاني - وهو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي على الاستصحاب - فقد أشار إليه بقوله: «كما لا شبهة»، وهو أن الأثر الشرعي تارة: يترتب على نفس الحكم الواقعي، وأخرى: على ما هو أعم منه و من الظاهري، وكذا الأثر العقلي، فالصور أربع.

لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر الشرعي على الحكم الثابت بالاستصحاب في الصورتين الأوليين، كما إذا فرضنا أن لوجوب الجلوس في المسجد بعد الزوال أثرا شرعيا بعنوان ثانوي كوجوب صلاة ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلا، أو بعنوان أولي كعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة، أو عدم جواز إجارة نفسه للصلاة عن الغير، أو الحج أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمته بهذه الواجبات، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتبت عليه هذه الحرمات. أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاة ركعتين فيه، سواء كان موضوع وجوب هذه الصلاة وجوب الجلوس واقعا أم أعم منه؛ إذ الاستصحاب يثبت الحكم الواقعي ظاهرا في ظرف الشك، فكل أثر شرعي يترتب على الحكم الواقعي يترتب عليه باستصحابه لإحراز الموضوع تعبدا فيما كان الأثر مترتبا على الواقع، وإحرازه وجدانا فيما كان الأثر مترتبا على الأعم من الواقع و الظاهر.

كما لا- إشكال في لزوم ترتب الأثر العقلي في الصورة الرابعة، وهي ترتبه على الحكم الواقعي بوجوده الأعم من الواقعي و الظاهري؛ كوجوب المقدمة و حرمة الضد بناء على عقليتهما، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة مثلا بالاستصحاب ثبت وجوب مقدمتها و حرمة ضدها.

كما لا- إشكال أيضا في عدم ترتب الأثر العقلي في الصورة الثالثة، وهي ترتبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعي لا الأعم منه و من الظاهري؛ وذلك لعدم إحراز موضوعه بالاستصحاب، فإذا كان الأجزاء مثلا حكما عقليا مترتبا على الوجوب الشرعي بوجوده الواقعي، فهو لا يترتب على وجوب صلاة الجمعة الثابت بالاستصحاب؛ إذ لا يثبت به إلا وجوبها تعبدا، و المفروض: أن أجزاء صلاة الجمعة عن الظهر منوط بوجوبها واقعا.

كما لا يثبت باستصحاب الطهارة الحديثة أجزاء الصلاة المأتي بها استنادا إلى استصحابها، حيث إن الأجزاء عقلا مترتب على الطهارة بخصوص وجودها الواقعي، لا



في استصحاب الأحكام (1) ولأحكامه (2) في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة (3) في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من (4) الآثار الشرعية والعقلية.

وإنما الإشكال (5) في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب...

=====

الأعم منه و من الظاهري، ولذا يقال: بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية.

فتلخص: أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تعبدا بالاستصحاب الجاري في الموضوع أو الحكم، وكانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعم منه و من الظاهري ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه، إذ المفروض: أنه تمام الموضوع لها، سواء كانت عرضية كالحرمة و النجاسة للعصير المغلي إذا شك في ذهاب ثلثيه، فإن هذين الحكمين بناء على القول بالنجاسة يترتبان عرضا على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه، أم طولية كما إذا فرض ترتب مانعية الحرير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفا، فإذا شك في خلوصه و جرى فيه الاستصحاب و ثبت به تعبدا خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه و ما يترتب عليها من المانعية.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) يعني: كما إذا كان المستصحب حكما كالوجوب، فوجوب إبقائه هو جعل وجوب مماثل له حال الشك.

(2) معطوف على «للمستصحب» يعني: إنشاء حكم مماثل لأحكام المستصحب في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالعدالة و الحرية و الحياة.

(3) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، و هو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي على الاستصحاب، و قد تقدم توضيح ذلك فلا حاجة إلى الإعادة.

(4) بيان ل «ما» في قوله: «ما للحكم»، و قد تقدم تقريب ترتب الآثار الشرعية و العقلية على الحكم المستصحب، و أنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية و العقلية؛ إلا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي.

(5) هذا شروع في المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذي هو المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه.

و حاصل الكلام في المقام: هو أن الإشكال كل الإشكال في أن الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب و يترتب عليه آثاره الشرعية، فهل يثبت به لوازم المستصحب عادية كانت أو عقلية، أو ملزومة بحيث لو كان لهذه الأطراف من اللازم و الملزوم و الملازم آثار شرعية يجب ترتيبها عليها أم لا؟.

بواسطة (1) غير شرعية. عادية كانت أو عقلية (2) و منشؤه (3) أن مفاد الأخبار هل هو «و إذا شك مثلاً» في حياة زيد و استصحبنا حياته، فكما يثبت بالاستصحاب حياته و يترتب عليها آثارها الشرعية من حرمة التصرف في أمواله و حرمة العقد على زوجته، و نحو ذلك من الآثار الشرعية، فهل يثبت باستصحاب الحياة ما هو لازم عادي كنبات لحيته مثلاً حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها، و استحباب تسريحها و تدويرها، مثلاً أم لا يثبت؟

=====

«و إذا قطع مثلاً» جسد زيد بالسيف نصفين - و هو ملفوف باللحاف - ثم شك في حياته في حال القطع و استصحبنا حياته إلى تلك الحال فهل يثبت بذلك لازمها العقلي و هو القتل، و يترتب عليه أثره الشرعي من القصاص و نحوه أم لا؟

«و إذا استصحبنا النهار» مثلاً فهل يثبت به ملزومه كطلوع الشمس، أو ملازمه كضوء العالم، و يترتب على الملزوم أو الملازم أثره الشرعي لو كان له أثر كذلك أم لا؟ و هذا هو النزاع المعروف بالأصل المثبت.

فالمتحصل: أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي، و كان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن قال بحجية الأصل المثبت يقول: نعم، و من قال بعدمها يقول: لا.

و الظاهر: أن المشهور عدم القول بحجية الأصل المثبت.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) احتراز عما إذا كانت الوسطة أثراً شرعياً، كما إذا كان للمستصحب آثار شرعية طولية؛ بحيث كان كل سابق منها موضوعاً للاحقه، نظير استصحاب طهارة الماء التي يترتب عليها أولاً: جواز الوضوء به، و ثانياً: جواز الدخول في الصلاة، و ثالثاً: مالكية المصلي للأجرة إذا كانت صلاته استيجارية، و رابعاً: جواز تبديل الأجرة بمال آخر، إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فإن جميع هذه السلسلة من المبدأ إلى المنتهى أحكام شرعية يترتب كل لاحق منها على سابقه، فكل مستصحب يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميع أحكامه الشرعية و إن كانت في غاية الكثرة، إذ المفروض: أن كلها شرعي، و يترتب جميعها على المستصحب بلا وساطة أمر تكويني، و يكون مثل هذا الاستصحاب أجنياً عن الأصل المثبت؛ لعدم كون شيء من الوسائط أمراً عقلياً أو عادياً.

(2) قد عرفت مثال كل من الوسطة العادية و العقلية.

(3) أي: و منشأ الإشكال في حجية الاستصحاب المثبت و عدمها: «أن مفاد

الأخبار...» الخ، و توضيحه أن هنا مقامين أحدهما: ثبوتي و الآخر: إثباتي.

و أما المقام الأول: فمحصل ما أفاده فيه: أن الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب التي هي منشأ اعتبار الأصل المثبت و عدمه ثلاثة:

الأول: أن مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» هو التعمد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعي المترتب عليه بلا واسطة؛ كالتعمد بالطهارة الحديثة المشكوكة لجواز مس كتابة القرآن.

الثاني: أن مفاد الأخبار التعمد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا و لو بواسطة، بمعنى: كون الملحوظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب، سواء كان بلا واسطة أم معها، كمثال نبات اللحية على ما تقدم آنفا.

فالمقصود من إطلاق دليل الاستصحاب هو: أنه كما يصدق نقض اليقين بالشك إذا لم يرتب المكلف أثر الحياة مثلا بلا واسطة - كوجوب الإنفاق و حرمة تقسيم ما له - على استصحاب الحياة كذلك يصدق نقض اليقين بالحياة بالشك فيها إذا لم يرتب أثر الحياة مع الواسطة؛ كحرمة حلق اللحية المترتبة على النبات الذي هو لازم عادي لبقاء الحياة.

و عليه: فالمطلوب بقوله «عليه السلام»: «لا تنقض الحياة بالشك فيها» ترتيب جميع آثار الحياة الشرعية، سواء ترتبت عليها بلا واسطة أم معها.

الثالث: أن مفاد الأخبار: تنزيل الشيء و التعمد به بماله من اللوازم العقلية و العادية؛ بحيث لا يختص التعمد بالملزوم كالحياة مثلا، بل يشمل كلا من الحياة و لازمها العادي، و من هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه و بين الوجهين المتقدمين حيث إن التعمد في هذا الوجه و ارد على كل من الملزوم و اللازم، فمعنى استصحاب حياة زيد مثلا: التعمد بها و بلازمها العادي معا كنبات اللحية. بخلاف الوجهين السابقين، فإن يد التعمد فيهما مقصورة على الأثر الشرعي، غاية الأمر: أن التعمد في الوجه الأول يكون بلحاظ الأثر المترتب على المستصحب بلا- واسطة. و في الوجه الثاني يكون بلحاظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب و لو مع الواسطة، من دون أن تنال يد التعمد نفس الواسطة العقلية أو العادية التي هي على الفرض موضوع للأثر الشرعي كموضوعية نفس المستصحب له.

ثم إنه غير خفي على ذي فهم و مسكة اختلاف هذه الوجوه في اقتضاء الحجية للأصل المثبت و عدمه، حيث إنه بناء على الوجه الأول لا مقتضى لحجيته لاختصاص التعمد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة، و بناء على الوجهين الأخيرين يكون المقتضى

تنزيل المستصحب و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة (1)، أو تنزله (2) بلوازمه (3) العقلية أو العادية، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، أو بلحاظ (5) مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطة، بناء على صحة التنزيل لحجية الأصل المثبت فيهما موجودا، تصل النوبة إلى علاج المانع و هو معارضة الأصل في الثابت للأصل في المثبت كما عن كاشف الغطاء «قدس سره».

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول...» الخ، و ضميرا «به، وحده» راجعان إلى المستصحب.

(2) معطوف على «تنزيل» و ضميره راجع إلى «المستصحب».

و هذا إشارة إلى الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث...» الخ.

(3) أي: مع لوازم المستصحب من العقلية و العادية؛ بحيث تنالها يد التعبد و التنزيل كما تنال نفس المستصحب.

(4) يعني: أن تنزيل الشيء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، حيث إن تنزيلها لا يختص بنفس مؤدياتها؛ بل يعمها و لوازمها، فإن قيام البيّنة على كون اليوم من شهر رمضان مثلا كما تثبت أنه من رمضان كذلك تثبت ثانوية الغد للشهر، و هكذا فالآثار الشرعية من استحباب الغسل و الصلوات و الأدعية المترتبة على أيامها و لياليها المتصفة بوصف خاص من حيث الزوجية و الفردية، و كذا تعيين ليالي القدر ترتب على البيّنة المزبورة.

و بالجملة: فالتنزيل في الأصل المثبت نظير التنزيل في الأمارات التي لها كشف و حكاية عن الواقع.

(5) معطوف على قوله: «بلحاظ»، و هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا «الثاني»: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا...» الخ. و كان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول؛ لأن هذا قسم منه، حيث إن تنزيل المستصحب وحده يكون تارة: بلحاظ أثر خاص بلا واسطة، و أخرى: بلحاظ مطلق الأثر و لو مع الواسطة، فمورد التعبد و التنزيل في كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط، و الاختلاف إنما هو في الأثر المترتب على تنزله من كونه خصوص الأثر بلا واسطة أو مطلقا و لو مع الواسطة.

و عليه: فالأولى سوق العبارة هكذا: «بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطة».

بلحاظ أثر الوساطة أيضا (1)، لأجل أن أثر الأثر أثر (2)، وذلك (3) لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها؛ ...

=====

(1) يعني: كصحة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم وهو ذو الوساطة. وقوله: «بناء على صحة التنزيل» إشارة إلى بعض وجوه اعتبار الأصل المثبت.

توضيحه: أن استصحاب بقاء الموضوع معناه جعل ما له من الآثار الشرعية مطلقا، سواء كانت ثابتة له بلا واسطة أم معها، حيث إن الأثر المترتب على أثر شيء يعدّ أثرا لذلك الشيء. فيترتب عليه باستصحابه وإن لم يترتب موضوعه وهو الوساطة بين المستصحب وأثره؛ لعدم كونها أثرا شرعيا حتى تنالها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبد الواحد يجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب، سواء كانت مع الوساطة أم بدونها.

وأما نفس الوساطة فلعدم قابليتها للجعل التشريعي لا تثبت بالاستصحاب.

(2) هذا تعليل لقوله: «بناء على صحة التنزيل» يعني: أن ثبوت أثر الأثر إنما هو لأجل كونه من آثار الشيء المستصحب، فاستصحابه كاف في تحقيقه من غير حاجة إلى جعل أثر و تعبد ثانوي؛ بل استصحاب نفس الشيء ذي الوساطة كاف في ثبوت أثرها الشرعي.

(3) بيان لمنشئية الاحتمالين اللذين ذكرهما في أخبار الاستصحاب لحجية الاستصحاب المثبت وعدمها، ومحصله: أنه بناء على كون مفادها تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط لا يترتب على استصحاب الشيء إلا الآثار الشرعية المجعولة لنفسه، دون الأحكام الشرعية الثابتة للوآزمه، فاستصحاب الحياة مثلا يثبت آثارها من حرمة تقسيم المال و حرمة تزويج الزوجة ونحوهما، دون أحكام لازمها كنبات اللحية.

وبناء على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشيء مع لوازمه؛ بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعة الأثر المنطبقة على آثاره مطلقا و لو مع الوساطة، فالتعبد في هذه الصورة واحد وفيما قبلها متعدد؛ لشمول التنزيل لكل من الشيء و لوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياة المشكوكة مع ما لها من اللوازم منزلة الحياة المعلومة».

و ضمير «مفادها» راجع إلى الأخبار، و ضمير «هو» إلى «مفادها» و ضميرا «نفسه، عليه» راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب، و ضمير «عليها» إلى الوساطة، و المراد ب «ما» الموصول في «ما كان» الآثار الشرعية المترتبة على الوساطة.

لعدم (1) إحرازها حقيقة (2) ولا تعبداً، ولا يكون (3) تنزيهه بلحاظه، بخلاف (4) ما لو كان تنزيهه بلوازمه أو بلحاظ (5) ما يعم آثارها، فإنه (6) يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

(1) تعليل لقوله: «لم يترتب»، و حاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الواسطة على استصحاب ذي الواسطة فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه هو عدم إحراز الواسطة التي هي موضوع حكمها لا وجدانها كما هو واضح ولا تعبداً، إذ المفروض: اختصاص التعبد و التنزيل الاستصحابي بذى الواسطة، فلا وجه أصلاً لترتيب حكم الواسطة باستصحاب ذبيها.

(2) أي: وجدانا، وعدم إحراز الواسطة وجدانا واضح كما مر، وكذا عدم إحرازها تعبداً؛ لما عرفت من: اختصاص التنزيل بذى الواسطة وعدم شموله للواسطة.

(3) معطوف على «عدم» و متمم لعله عدم ترتب أثر الواسطة على استصحاب ذبيها يعني: أن علة عدم ترتب أثرها على استصحاب ذي الواسطة هي عدم إحراز الواسطة، وعدم كون تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره وإن كانت مع الواسطة؛ إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الواسطة على استصحاب ذبيها كما تقدم سابقاً، وحق العبارة أن تكون هكذا: «و لعدم كون تنزيهه بلحاظه»، و ضمير «تنزيهه» راجع إلى «الشيء» و ضمير «بلحاظه» إلى «ما» الموصول المراد به أثر الواسطة.

(4) يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث.

(5) معطوف على «بلوازمه» يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظ مطلق آثاره كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، و حاصله: أن التنزيل إذا كان بأحد هذين النحويين ترتب على المستصحب آثار لوازمه كما مر تفصيله. و ضمير «آثارها» راجع إلى «الواسطة».

(6) متفرع على هذين الاحتمالين اللذين أشار إليهما بقوله: «بخلاف ما لو كان تنزيهه بلوازمه...» الخ، ضرورة: أن لازمهما ترتب أحكام الواسطة باستصحاب ذبيها كما مر تفصيله آنفاً، و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «باستصحابه» راجع إلى «الشيء»، و «ما» الموصول فاعل يترتب، و ضمير «بوساطتها» راجع إلى الواسطة العقلية أو العادية.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل بحال الثبوت و بيان الوجوه المحتملة و بيان الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب. و أما المقام الثاني فسيأتي.

=====

(1) هذا شروع في المقام الثاني، وهو بيان أحد المعاني المذكورة؛ بحيث يكون هو المدار في مقام الاستدلال، وإجماله: تعيين الاحتمال الأول، وهو كون التنزيل بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطة. وتفصيله منوط ببيان أمور:

الأول: أنه قد تقدم كون مفاد «لا تنقض» جعل حكم مماثل للمستصحب أو لحكمه، لا جعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقلية أو العادية؛ وذلك لأن اليقين في باب الاستصحاب طريقي، فالتعبد الاستصحابي لا بد أن يتعلق بما تعلق به اليقين، فإذا كانت الحياة مثلا متيقنة سابقا، وشك في بقائها كان مورد التعبد لا محالة نفس الحياة؛ لأن اليقين تعلق بها لا بغيرها من لوازمها.

فالنتيجة: أنه لا يترتب على استصحاب الحياة إلا أحكام نفسها، دون آثار لوازمها التي لم يتعلق بها يقين وشك.

الثاني: إن لوازم المستصحب على قسمين: أحدهما: أن تكون لازمة له حدودا وبقاء؛ كضوء الشمس، والآخر: أن تكون لازمة له بقاء فقط كنبات اللحية. ومحل الكلام هو القسم الثاني؛ إذ لا أثر للقسم الأول بعد كونه بنفسه مجرى الاستصحاب؛ لتعلق اليقين والشك به كملزومه.

الثالث: أن شرط التمسك بإطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب؛ إذ الإطلاق منوط بعدم البيان، ومن المعلوم: أنه صالح للبيانية كما ثبت في محله، فلا ينعقد معه إطلاق الدليل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين؛ لأن جواز الأخذ بهما منوط بإطلاق دليل التنزيل حتى يكون ناظرا إلى التعبد بالملزوم واللوازم معا كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، أو إلى لحاظ مطلق الأثر ولو كان أثر الواسطة كما هو مقتضى الاحتمال الثالث. وقد عرفت: توقف الإطلاق على عدم البيان الذي ينتقض بالقدر المتيقن التخاطبي، لصلاحيته للبيانية. وهذا موجود بما نحن فيه لأن المتيقن من «لا-تنقض اليقين بالشك» بعد وضوح طريقيّة اليقين وعدم موضوعيته هو عدم نقض ما تعلق به اليقين أعني: الملزوم؛ كحياة الغائب، دون لوازمه المترتبة على بقاءه؛ كنبات اللحية؛ إذ ليست نفس اللوازم متعلقة لليقين حتى يجري فيها الاستصحاب كي يثبت به آثارها الشرعية. كما أن مطلق الآثار الشرعية - ولو مع الواسطة - ليس ملحوظا في استصحاب الملزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الآثار؛ لتوقف هذا للحاظ على الإطلاق الذي

كان (1) على يقين منه فشك بلحاظ (2) ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها (3) بوجه (4) على تنزيهه (5) بلوازمه التي لا تكون كذلك (6) كما هي (7) محل ثمرة عرفت عدم تماميته لوجود القدر المتيقن.

=====

فالنتيجة: قصور أخبار الاستصحاب عن إثبات حجية الأصل المثبت، وأن المتعين من الاحتمالات الثلاثة المذكورة. فيها هو الاحتمال الأول الذي مقتضاه عدم اعتبار الاستصحاب المثبت.

(1) أي: بالمتيقن؛ لأن اليقين طريق إليه بالخصوص، فإن اليقين بالحياة لم يتعلق بلازمها كالنبات، والاستصحاب لا يجري إلا فيما تعلق به اليقين وهو الحياة، فلا بد أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقن أيضا؛ لأنه المتيقن والمشكوك دون غيره.

(2) متعلق ب «التعبد»، و «من آثاره» بيان ل «ما» الموصول، وقد عرفت آنفا: أن التعبد بأثر نفس المتيقن إنما هو لتيقنه في مقام التخاطب، وضمائر «منه، لنفسه، آثاره» راجعة إلى الموصول.

(3) أي: للأخبار. وجه عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيهه بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة - حتى يكون الاستصحاب المثبت حجة بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدمتا في المقام الأول، أعني به مرحلة الثبوت - هو ما مر من وجود القدر المتيقن المانع عن انعقاد الإطلاق للأخبار.

(4) يعني: لا صراحة كما هو واضح، ولا ظهورا إطلافا، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبي.

(5) أي: تنزيل ما كان على يقين منه وهو المتيقن مع لوازمه التي لا تكون متيقنة سابقا، ولم يكن المكلف على يقين منها. وبهذا أشار إلى أمرين، أحدهما: منع الاحتمال الأول وهو تنزيل المتيقن مع لوازمه. و ثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محل البحث في الأصل المثبت، وهي ما تترتب على المستصحب بقاء فقط. وقد تقدم توضيحه في الأمر الثاني في توضيح قوله: «و التحقيق أن الأخبار...» الخ.

(6) أي: متيقنة سابقا؛ إذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها؛ لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين والشك فيها.

(7) أي: اللوازم التي ليس المكلف على يقين منها محل ثمرة الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم ولو كانت مترتبة على الحدوث والبقاء؛ لما عرفت: من أنها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.



الخلافاً، ولا على تنزيهه (1) بلحاظ ما له مطلقاً ولو (2) بالواسطة. فإن (3) المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا (4) دلالة هناك على لحاظها...

=====

(1) معطوف على «تنزيهه»، يعني: ولا- دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب مع لوازمه بحيث تكون نفس اللوازم أيضاً مورداً للاستصحاب، ولا- على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الواسطة؛ إذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين كان الاستصحاب المثبت حجة؛ لكن تسميته بالأصل المثبت بناء على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات؛ كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله: «على تنزيهه بلوازمه التي لا تكون كذلك» لا تخلو من المسامحة، وضميراً «تنزيهه، له» راجعان إلى «الشيء».

(2) بيان للإطلاق، والمراد بالواسطة هي العقلية والعادية. وهذا إشارة إلى منع الاحتمال الثاني.

(3) هذا تعليل لقوله: «ولا دلالة لها بوجه»، وقد اتضح مما مرّ، وحاصله: أنه لا إطلاق في الأخبار حتى تدل على أحد هذين التنزيلين اللذين بنى عليهما الاستصحاب المثبت؛ وذلك لما عرفت: من أن المتيقن في مقام التخاطب - وهو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره. مطلقاً ولو مع الواسطة - مانع عن انعقاد الإطلاق في الأخبار، فلا سبيل إلى استظهار أحد هذين التنزيلين المبني عليهما اعتبار الاستصحاب المثبت؛ لابتناؤه على إطلاقها المسدود بابه. وضميراً «نفسه، لوازمه» راجعان إلى «ما كان على يقين منه» وهو الشيء المتيقن المستصحب.

(4) هذه نتيجة القدر المتيقن، يعني: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل المستصحب بلحاظ آثار نفسه لا مطلق آثاره حتى آثار لوازمه يتضح: عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت: من توقف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، و المفروض: صلاحية القدر المتيقن للبيان، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

والحاصل: أن محذور حجية الأصل المثبت عند المصنف إثباتي، فقوله: «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من كون المحذور عنده ثبوتياً، قال:

«ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة

أصلاً (1)، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا (2) لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

=====

توزيع زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموه و نبات لحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع».

و حاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فإن التنزيل من كل شخص لا بد أن يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله، و من المعلوم: أن الأثر المتمشي من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذي تناله يد وضعه و رفعه، و حيث إن مثل نبات اللحية ليس في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» - غير ناظر إلى أثر الوسطة من أول الأمر، هذا.

و وجه التعريض هو: دعوى إمكان شمول «لا تنقض» لأثر الوسطة كاستحباب خضاب اللحية و إن لم يصلح لإثباته نفس الوسطة أعني: نبات اللحية؛ لعدم كونه مجعولا تشريعيا.

و عليه: فللشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعم من كونه بلا واسطة أو معها، إذ المفروض: مجعولية كل أثر يترتب على المستصحب سواء ترتب عليه بلا واسطة أو معها. لكن هذا الإطلاق الممكن تحققه غير متحقق؛ لما عرفت: من وجود القدر المتيقن التخاطبي المانع من الإطلاق هذا.

(1) يعني: لا بالصراحة كما هو واضح و لا بالإطلاق، لما عرفت: من عدم تحققه مع وجود القدر المتيقن. و يمكن أن يراد بقوله: «أصلاً» كلا اللحاظين: يعني: تنزيل المستصحب مع لوازمه، و تنزيله بلحاظ آثاره مطلقا و لو مع الوسطة. و ضمير «لحاظها» راجع «آثار».

(2) يعني: كلحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب إلا بلحاظ المستصحب و التعبد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب إلا بلحاظها و التعبد بتلك اللوازم، و المفروض: أنه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ و التعبد، فلا وجه لترتيبها. و قوله: «بوجه» يراد به أحد الاحتمالين من تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره.

و غرضه: أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلالة الدليل في مقام الإثبات على لحاظها، و بدون دلالة عليه لا يترتب شيء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه. و ضمير «ترتيبها» راجع إلى «آثار»، و ضميرا «عليه، باستصحابه»

نعم (1)؛ لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء (2) ما بوساطته، بدعوى (3): أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً (4) حقيقة (5) راجعان إلى المستصحب المستفاد من قوله: «ما كان على يقين منه».

=====

فتلخص من جميع ما تقدم: عدم حجية الأصل المثبت عند المصنف «قدس سره»؛ لكن قد استثنى من هذه الكلية موارد ثلاثة يأتي التعرض لها عند شرح المتن. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) هذا إشارة إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، وهذا المورد مما استثناه الشيخ «قدس سره» من الأصل المثبت.

ومحصله: أنه إذا كانت الواسطة في غاية الخفاء؛ بحيث يعدّ أثرها أثراً لنفس المستصحب عرفاً بلا واسطة، كاستصحاب رطوبة الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على أرض متنجسة جافة، فإن نجاسة الثوب ليست أثراً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي للأرض؛ بل هي أثر لسراية النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه بواسطة الرطوبة، و السراية واسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة، وبين النجاسة التي هي أثر السراية؛ لكنه يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للأرض المتنجسة بدعوى خفاء الواسطة وهي السراية؛ بحيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض، لا من آثار السراية، فإذا كانت النجاسة من آثار المستصحب عرفاً فلا محالة يشملها دليل الاستصحاب؛ لاتباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

قوله: «منها» أي: من آثار لوازم المستصحب إذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من آثار نفس المستصحب؛ لخفاء الواسطة بحيث يعدّون الأثر أثراً لنفس المستصحب لا للواسطة، و ضمير «نفسه» راجع إلى المستصحب.

(2) تعليل لكون أثر الواسطة محسوباً بنظر العرف من آثار نفس المستصحب.

(3) متعلق ب «لا يبعد»، و دليل لنفي البعد، و محصله: أنه بعد كون أثر الواسطة لشدة خفائها مما يعدّ عرفاً أثراً لنفس المستصحب يترتب على استصحابه ذلك؛ لأن مفاد أخبار الاستصحاب عرفاً هو التعبد بآثار المستصحب التي منها آثار واسطته الخفية التي تعد آثاراً لنفس المستصحب، و ضمير «يعمه» راجع إلى «ما» الموصول في «ما كان».

(4) يعني: كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقة، كذلك يشمل أثر الواسطة الخفية.

(5) يعني: لا مسامحة في مرحلة التطبيق حتى يقال كما قيل: إنه لا عبرة

=====

بالمسامحات العرفية التطبيقية، بعد فرض وضوح المفاهيم بحدودها، ففيما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الواسطة الخفية أثر حقيقة لنفس الواسطة، وعده أثراً للمستصحب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق، ولا عبرة بها في هذه المرحلة وإنما هي معتبرة في مرحلة تشخص المفاهيم العرفية.

وعليه: فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت إذا كانت الواسطة خفية.

والمصنف «قدس سره» دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحة في التطبيق، حيث إن رفع اليد عن أثر الواسطة الخفية مع جريان الاستصحاب في ذي الواسطة يكون من نقض اليقين بالشك حقيقة، كما إذا جرى استصحاب بقاء الرطوبة في المثال المزبور أعني: الثوب الملاقي للأرض الجافة المتنجسة، ولم يترتب أثر النجاسة على الثوب عدّ من نقض اليقين بالشك؛ لأن اليقين برطوبة الثوب الملاقي للأرض المزبورة يقتضي اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشك؛ لأن العرف يرون نجاسة الثوب الملاقي للأرض المتنجسة من آثار رطوبة الثوب؛ لا من آثار الواسطة وهي السراية.

(1) الظاهر: أنه إشارة إلى ما نبه عليه في حاشية الرسائل من إشكال بعض الأجلة من السادة - وهو على ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الأنصاري، من أن ترتيب أثر الواسطة الخفية على استصحاب ذي الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة، و من المعلوم: عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات.

وقد دفع المصنف هذا الإشكال عن الشيخ بقوله: «بدعوى: أن مفاد الأخبار عرفاً يعمه حقيقة» وقد تقدم تقريره.

وبعبارة أخرى: لو استظهر الشيخ «قدس سره» من خطاب «لا تنقض» وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالخصوص على المستصحب، و مع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطة الخفية من باب المسامحة في التطبيق من دون انطباق «لا تنقض» عليه حقيقة، كان الإشكال عليه بعدم العبرة بمسامحات العرف في محله.

إلا إن الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، و من المعلوم: أنه كما يكون تطبيق هذا المعنى حقيقياً عند عدم وجود الواسطة أصلاً، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطة؛ لكن لخفائها يترتب الأثر حقيقة عرفية على ذي الواسطة. و من الواضح: أجنبية هذا من المسامحات العرفية التطبيقية كي يشكله عليها بعدم اعتبارها،

كما لا يبعد (1) ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا (2)، أو بوساطة (3) ما لأجل وضوح وإنما هو توسعة في نفس مفهوم «لا تنقض» و صدقه حقيقة على مورد خفاء الواسطة.

=====

(1) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، ولم أعثر على من تعرض له قبل المصنف، قال في حاشية الرسائل: «و يلحق بذلك - أي: خفاء الواسطة - جلاؤها و وضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفا؛ بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلا على تنزيل الآخر كما هو كذلك في المتضايقين؛ لأن الظاهر: أن تنزيل أبوة زيد لعمر و مثلا يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدل دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر و لزوم ترتيب ما له من الأثر».

و محصله: أن وضوح الواسطة و جلاءها إن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما و بين ذيها تنزيلا كما يمنع التفكيك بينهما واقعا كالمضايقين؛ كان التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، فالتعبد بأخوة بكر في الرضاع مثلا لبشر الذي هو ولد بطني للرضعة ملازم للتعبد بأخوة بشر لبكر و هكذا بسائر الأمور المتضايقة، وقد أضاف المصنف الواسطة الجلية إلى الخفية.

ثم إن ما ذكره من الواسطة الجلية ينقسم إلى قسمين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «ما لا يمكن التفكيك عرفا...» الخ، و هذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العلة التامة أو الجزء الأخير منها؛ إذ كما لا تفكيك بين العلة و معلولها واقعا، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف.

(2) قيد لقوله: «لا تفكيك» كما أن «تنزيلا» قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك» يعني:

أن الارتباط بين المستصحب و الواسطة يكون بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعا و لا تنزيلا.

(3) معطوف على قوله: «بوساطة»، و هذا إشارة إلى القسم الثاني من الواسطة الجلية، و هو يكون في موردين: أحدهما: لازم الشيء، و الآخر: ملازمه.

أما الأول: فكضوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب في بقاء قرص الشمس في قوس النهار ترتب على لازمها - و هو الضوء - أثره الشرعي أعني: طهارة الأرض و الحصر و البواري المجففة بضوئها، فإن استصحب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعي و هو الطهارة المزبورة.

و كالجود بالنسبة إلى حاتم، فإن استصحب حياته و التعبد بقائها يستلزم التعبد ببقاء

لزومه له، أو ملازمته (1) معه بمثابة عدّ أثره أثرا لهما، فإن (2) عدم ترتيب مثل هذا جوده و ترتيب الأثر الشرعي المترتب عليه. و كالفوت الذي هو لازم عدم الإتيان بالفريضة في الوقت، فإن استصحاب عدم الإتيان بها في وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذي هو الأثر الشرعي المترتب على الفوت، إلى غير ذلك من النظائر. و الفارق بين هذا القسم و القسم الأول المشار إليه بقوله: «بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفا» هو:

=====

امتناع التفكيك واقعا في الأول، و إمكانه في الثاني؛ لوضوح: عدم ملازمة الحياة للجود واقعا؛ بحيث يستحيل انفكاكهما، وإنما تكون الملازمة عرفية.

و أما الثاني: فهو على ما مثل له في حاشية الرسائل كالمتضايين، فإن تنزيل أبوة زيد لعمر و مثلا يلازم تنزيل بنوة عمرو له. و كذا سائر المتضايقات.

(1) هذا الضمير و ضميرا «لزومه، أثره» راجعة إلى الموصول المراد به الوسطة، و قوله:

«لزومه» ناظر إلى لوازم المستصحب، و «ملازمته» ناظر إلى ملازماته، و ضميرا «له، معه» راجعان إلى المستصحب، و ضمير «لهما» راجع إلى المستصحب، و الوسطة التي عبر عنها ب «ما» الموصول و «بمثابة» متعلق ب «وضوح» أي: «وضوح اللزوم أو الملازمة بمثابة... الخ».

و حاصل العبارة: «أو بواسطة واسطة عدّ أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب، أو ملازمتها معه أثرا للمستصحب أيضا». و كلمة «بمثابة» مستغنى عنها ظاهرا.

إلا أن يقال: إن «مثابة» خبر ل «هو» المقدر العائد إلى «ما» الموصول فكأنه قيل: أو بواسطة ما هو بمثابة يعدّ أثره أثرا لهما لأجل وضوح لزومه... الخ. لكن العبارة على كل حال لا تخلو عن مسامحة.

(2) الظاهر: أنه تعليل لترتيب أثر الوسطة الخفية و الجلية على المستصحب، بتقريب:

أن النهي عن نقض اليقين بالشك، كما يشمل أثر المستصحب بلا واسطة أصلا، كذلك يشمل أثره بلا واسطة عرفا و إن كان هناك حقيقة كنجاسة أحد المتلاقيين مع رطوبة أحدهما، فإن العرف يرى النجاسة من آثار الملاقاة مع الرطوبة، و إن كانت هي بالدقة من آثار سرية شيء من أجزاء المنتجس إلى ملاقية؛ لكن المتبع في باب الاستصحاب هو النظر العرفي دون الدقي.

و عليه: ففي كل مورد يكون أثر الوسطة بنظر العرف أثرا للمستصحب يشمله إطلاق «لا تنقض اليقين بالشك» الثابت بمقدمات الحكمة، فهذا الدليل بنفسه يثبت أثر الوسطة باستصحاب ذبها، و خفاء الوسطة و جلاؤها لزوما أو ملازمة للمستصحب من شيء لكون أثر الوسطة أثرا له حتى يصح شمول «لا تنقض» له.

الأثر (1) عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا (2) بحسب (3) ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا، فافهم (4).

ثم لا يخفى (5): وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية، وبين

=====

(1) أي: أثر الواسطة الجلية أو هي مع الخفية.

(2) يعني: كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضا ليقينه بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الواسطة المذكورة على المستصحب نقضا ليقينه بالشك، وضمير «عليه» راجع إلى المستصحب.

(3) متعلق بقوله: «نقضا» وإشارة إلى دفع ما توهم من أن التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الواسطة الجلية، أو التي لا يمكن التفكيك بينها وبين المستصحب حقيقة و تنزيلا يكون من باب المسامحة العرفية في التطبيق التي لا عبرة بها أصلا، كما أشرنا إليه عند شرح قوله: «فافهم» فيما يتعلق بالواسطة الخفية.

(4) الظاهر: أنه إشارة إلى أجنبية المقام عن المسامحات التطبيقية العرفية، حيث إنه إن كان أثر الواسطة أثرا لنفس المستصحب عرفا بمعنى: توسعة العرف مفهوم موضوع الحكم؛ بحيث يصدق على كل من المستصحب و الواسطة، فإطلاق «لا تنقض» الثابت بمقدمات الحكمة يقتضي ترتيب أثر الواسطة على المستصحب و إن لم يكن أثرا لنفسه؛ لكن لا- تنفك الواسطة عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوي التزامي يقتضيه التنزيل الأولي المطابقي. فعلى التقديرين: لا يكون ثبوت أثر الواسطة للمستصحب بسبب المسامحة العرفية التطبيقية حتى يتوهم عدم اعتباره.

### في الفرق بين مثبتات الأمارات و الأصول

(5) حيث إن المشهور بين الأصوليين هو حجية مثبتات الأمارات، دون مثبتات الأصول، فلا بد من بيان الفرق بين الأمارات و الأصول، ثم بيان وجه حجية مثبتات الأمارات دون الأصول و يقال: إنه ما هو الفرق بين مثبتات الأصول و مثبتات الأمارات مع اشتراكهما في التعبد في المؤدى.

و أما بيان الفرق بينهما فنقول: إن كلماتهم في ذلك و إن كانت مختلفة؛ إلا إن المشهور بينهم في الفرق بينهما هو: أن الجهل بالواقع و الشك فيه مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدلة حجية الأمارات هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل و الشك.

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في الحجج الشرعية - سواء كانت طرقا

إلى الأحكام الإلهية كأخبار الآحاد أم أمارات على الموضوعات مثل قيام البيّنة على موضوع خارجي كضوء الشمس أو غروبها - جهتين.

إحدهما: كشفها عن مدلولها؛ لأن شأن كل أمانة كشفها عن مؤداها كشفا ناقصا، والكاشف عن شيء كاشف عما لا ينفك عنه تصويره من ملزوماته و لوازمه و ملازماته؛ بحيث يدل عليه اللفظ تبعا لدلالته على معناه المطابقي، فإن لفظ «الشمس» مثلا وإن وضع لنفس القرص، لكنه يدل على ضوئها أيضا لما بينه وبين نفس الشمس من العلة اللزومية الموجبة للدلالة التبعية المزبورة.

وبالجملة: الدلالة الناقصة في الطرق و الأمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي و الالتزامي ثابتة.

ثانيتها: إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمة، فإنه يدل على حجية الطرق و الأمارات في جميع ما لهما من الدلالة المطابقية و التضمنية و الالتزامية من دون تفاوت بينها، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، فقد دلت على لازمها أيضا و هو طهارة الإناء الآخر.

و هذا بخلاف الاستصحاب و غيره من الأصول العملية موضوعية كانت أم حكمية، فإنه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم، فضلا عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته؛ كدلالته على حجية الملزوم، فعليه: لا يقتضي دليل اعتبار الأصل إلاّ التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعي المترتب على نفسه دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمه و ملزومه و ملازماته؛ لعدم دلالة عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجية الأصل كثبوت اعتبارها في الحجج الشرعية الكشفية بدليل اعتبارها، فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلاّ التعبد بالآثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو و نبات اللحية مثلا؛ إذ لم يدل على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجية هذه الدلالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الجهة الأولى - وهي الكشف عن اللوازم - موجودة في الطرق و مفقودة في الأصول، وهي التي أوجبت حجية مثبتات الأمارات دون الأصول، و مع عدم ما يوجب الدلالة على وجود اللوازم في الأصول لا مقتضي لاعتبار مثبتاتها لتفرع الحكم على موضوعه، و المفروض: عدم ما يدل على وجود الموضوع، فإن الأصول إنما تحكم تعبدا بمفادها، فإذا قال: «كل شيء طاهر» فليس معنى ذلك إلاّ أن



الطرق و الأمارات، فإن (1) الطريق أو الأمانة حيث إنه كما يحكي (2) عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته، ويشير (3) إليها، هذا الشيء طاهر، و ليس هناك علم بلازمه و لا تعبد بالنسبة إليه، فلو كان لازم هذا الشيء نجاسته شيء آخر لم يكن دليل شرعي أو عقلي على ذلك اللازم، و لذا لا يقال بترتيب ذلك اللازم على مجرد هذا الأصل.

=====

و هذا بخلاف الطرق و الأمارات، فإنها جعلت كاشفة عن الواقع، ففي كون خبر الواحد حجة أن مفاده هو الواقع، كما أن معنى كون البيئنة حجة أن قولها هو الواقع، فإذا قاما على شيء كان ذلك الشيء ثابتا - تعبدا - و كما أنه يترتب على ذلك الشيء لازمه و ملازمه كذلك يترتب على وجوده التعبدية، فلو دل الدليل على أن صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة، و هناك دليل آخر على أنه لا صلاتين في يوم واحد كان ذلك مقتضيا لعدم وجوب الجمعة، فكما أنه لو علمنا بمفاد هذين الخبرين لم تجب الجمعة، كذلك إذا كشف لنا الشارع عنهما بالتعبد.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الفرق بين مثبتات الأصول و مثبتات الأمارات.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا شروع في بيان وجه الفرق بين الأصول العملية و بين الطرق و الأمارات، و قد مر توضيح ذلك مفصلا.

(2) حكايته إنما هي لأجل دلالة على المؤدى، و كشفه عنه، و الدلالة على الملزوم دلالة على اللازم، فكما يحكي الطريق عن المؤدى مطابقة فكذلك يحكي عن لوازمه و ملازماته و ملزومه التزاما، فالحكاية في الأمانة و إن كانت واحدة صورة لكنها تنحل إلى حكايات متعددة لئلا يحسب ما للمحكي من الملزوم و اللازم و الملازم.

و عليه: فيشمل دليل اعتبار الخبر كل واحدة من هذه الحكايات.

و ضمائر «إليه، أطرافه، ملزومه، لوازمه، ملازماته» راجعة إلى «المؤدى»، و الأولى تأنيثها، لرجوعها إلى المؤنث و هو «الأمانة و الطريق» التي هي أيضا مؤنث مجازي.

(3) معطوف على «يحكي»، و ضمير «إليها» راجع إلى «أطرافه»، و المراد بحكاية الطريق كما قيل هو دلالتها على المؤدى و كشفها عنه، لا ظاهره حتى يرد عليه: أنه ربما لا- يكون المخبر ملتفتا إلى لوازم المؤدى، و مع عدم الالتفات كيف يحكي عنها؛ إلا إن تفسير الحكايات بالدلالة خلاف الظاهر.

و قوله: «كان مقتضى إطلاق...» الخ جواب: «حيث» و إشارة إلى الجهة الثانية

كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته (1) حجية مثبت منها كما لا يخفى. بخلاف (2) مثل دليل الاستصحاب...

=====

المذكورة في المقدمة. كما أن قوله: «حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه» إشارة إلى الجهة الأولى المذكورة في المقدمة أيضا. و ضمائر «اعتبارها، تصديقها، حكايتها» راجعة إلى «الطريق أو الأمانة».

(1) يعني: و مقتضى لزوم تصديق الأمانة الحاكية عن أطراف مؤداها من ملزومه و لوازمه و ملازماته هو حجية مثبتات الأمانة؛ إذ المفروض: أنها تدل على جميعها و تحكي عنها كما تحكي عن نفس مؤداها، و حيث إن دليل اعتبارها مطلق لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقن في مقام التخاطب و غيره - و هو يدل على اعتبارها من حيث الكشف و الطريقية - فلا محالة تكون حجة في كل ما ينكشف بها من أطراف مؤداها من الملزوم و اللازم و الملازم، سواء اعتقد المخبر بالأمانة باللزوم أم لا. فإذا أخبرت البيّنة بولادة المرأة الفلانية في تاريخ كذا، و انقضى من ذلك التاريخ إلى زمان شهادتها خمسون سنة ثبت لازمها و هو ياسها إذا كانت غير قرشية و إن لم تلتفت البيّنة إلى هذا اللازم، و يترتب على هذا اللازم عدم وجوب العدة إذا طلقت، و جواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل.

(2) يعني: بخلاف دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العملية، فإنه يفارق دليل الأمانة من حيث إن الأمانة لما كانت حاكية عن جميع مداليلها المطابقة و التضمنية و الالتزامية كان مقتضى إطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها؛ إذ المفروض: فعلية دلالتها على الجميع، و عدم مانع عن إطلاق دليل حجيتها و أما دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العملية فلا يقتضي حجيتها في لوازمها؛ إذ المفروض: عدم دلالة الأصول على مؤدياتها و كشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدياتها و تشملها أدلة الأصول، فتزيل الحياة المشكوكة بسبب الاستصحاب عبارة عن التعبد بالأثر الشرعي المترتب على نفس الحياة، دون آثار لوازمها كنبات اللحية و البلوغ خمسين سنة مثلا؛ لأن التعبد بأحكام اللوازم منوط بإحراز موضوعها أعني: نفس اللوازم إما وجدانا و إما تعبدا، و كلاهما مفقود.

أما الأول: فواضح. و أما الثاني: فلأن مورد التعبد الاستصحابي هو نفس الحياة؛ لأنها المعلومة حدوثا المشكوكة بقاء، و التعبد بها لا يقتضي إلاّ التعبد بالحكم الشرعي المترتب على نفسها دون غيرها و إن كان من لوازمها كما هو واضح.

التعبير بالمثل في قوله: «مثل دليل الاستصحاب» إشارة إلى عدم اختصاص عدم

فإنه (1) لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوت (2)، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره (3)، حسبما عرفت (4)، فلا (5) دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية؛ إلا (6) فيما عدّ أثر الوسطة أثرا له، لخفائها أو شدة وضوحها و جلائها حسبما حققناه.

=====

حجية الأصل المثبت بالاستصحاب، وأن أدلة سائر الأصول العملية كدليل الاستصحاب لا تقتضي اعتبار مثبتات الأصول.

(1) هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب، يعني: فلا بد من الاقتصار على ما يدل عليه دليل الاستصحاب من التعبد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطة؛ لأنه مورد التعبد والتنزيل، فلا بد من الاقتصار على أثر نفس المستصحب دون غيره من لوازمه و ملزوماته و ملازماته.

(2) الأولى أن يقال: «ثبوت المشكوك، ولا دلالة إلا على التعبد بثبوت بلحاظ أثره»، حتى يكون مرجع ضمير «ثبوت» مذكورا في الكلام، فحق العبارة أن تكون هكذا «فإنه لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوت المشكوك، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت بلحاظ أثره».

(3) هذا الضمير و ضمير «ثبوت» راجعان إلى المشكوك المستفاد من العبارة، ولو قال:

«بلحاظ أثر نفسه» كان أنسب بقوله: «(و لا دلالة إلا على التعبد... الخ، و ضمير «فيه» راجع إلى «دليل»، و «من الدلالة» بيان للموصول في «بما فيه»، و ضمير «له» راجع إلى «دليل الاستصحاب».

(4) حيث قال: «و التحقيق: أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره... الخ.

(5) هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب إلا على التعبد بالمشكوك، فإن لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعي المترتب على نفس المستصحب دون غيره و إن كان ذلك لازما أو ملزوما أو ملازما له؛ لاختصاص التعبد و التنزيل بما تعلق به اليقين و الشك. و ضمير «له» راجع إلى «دليل»، و ضمير «منه» إلى الاستصحاب.

(6) استثناء من قوله: «(فلا دلالة له)» يعني: فلا دلالة لدليل الاستصحاب على اعتبار المثبت منه إلا في الوسطة التي عدّ أثرها لخفائها أو جلائها أثرا للمستصحب، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلا على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم. و ضمائر «لخفائها، وضوحها، جلائها» راجعة إلى الوسطة، و ضمير «له» إلى «المشكوك».

فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف «قدس سره» ينكر حجية الأصل المثبت إلا في موردين، أحدهما: خفاء الواسطة وهو الذي يقوله به الشيخ «قدس سره» أيضا.

ثانيهما: جلاء الواسطة، وله صورتان، إحداهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي العلة التامة أو الجزء الأخير منها.

ثانيتهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضابفة، وقد تقدم توضيح ذلك كله.

هذا تمام الكلام في التنبيه السابع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه السابع هو: البحث عن حجية الأصل المثبت.

و أما بيان ما هو محل الكلام: فلا خلاف في حجية الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب حكما شرعيا، أو موضوعا ذا أثر شرعي، وإنما الكلام فيما إذا كان المستصحب موضوعا ذا أثر عقلي أو عادي يترتب عليه الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي ويسمى هذا الأصل بالأصل المثبت.

2 - ومنشأ هذا الخلاف: هو مفاد الأخبار؛ إذ فيه احتمالات.

توضيح ذلك: أنه لا شك في أن مفاد الأخبار عبارة عن تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن بلحاظ ما للمتيقن من الآثار وهي على أقسام، وفيما هو المراد منها احتمالات:

الأول: أن يكون المراد منها هو الأثر الشرعي بلا واسطة فقط.

الثاني: أن يكون المراد منها جميع الآثار عقلية أو عادية أو شرعية. ثم الشرعية بلا واسطة أو معها.

الثالث: أن يكون المراد منها هو مطلق الأثر الشرعي بلا واسطة أو معها.

ثم الحق أن المراد هو الاحتمال الأول دون الآخرين.

فيكون مفاد الأخبار: تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كي يترتب على المشكوك الأثر الشرعي الذي لا واسطة له أصلا، ولازم ذلك: عدم حجية الأصل المثبت وهو ما يترتب على المستصحب الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي.

3 - الإشكال في أن الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب و يترتب عليه

الأثر الشرعي كحرمة التصرف في المال في استصحاب الحياة، فهل يثبت به لوازم المستصحب كنبات اللحية في استصحاب حياة زيد حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها واستحباب تسريحها أم لا يثبت؟

فالمتحصل: أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي؛ و كان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن يقول بحجية الأصل المثبت يقول: نعم، و من قال بعدمها يقول: لا، و المشهور عدمها.

4 - المصنف ممن يقول بعدم حجية الأصل المثبت؛ لكن استثنى موارد ثلاثة:

المورد الأول: ما إذا كانت الواسطة خفية؛ بحيث يعد أثر الواسطة الشرعي أثرا للمستصحب عرفا بلا واسطة؛ كاستصحاب رطوبة الثوب الملاقي لأرض متنجسة و جافة لإثبات نجاسة الثوب الملاقي لها، فإن النجاسة ليست أثرا بلا واسطة؛ بل بواسطة سرية النجاسة من المتنجس إلى الملاقي، فالسرية واسطة عقلية بين المستصحب و هي الرطوبة، و بين النجاسة التي هي أثر السرية؛ لكنه يترتب على المستصحب بدعوى خفاء الواسطة؛ بحيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض المتنجسة لا من آثار السرية.

5 - المورد الثاني و الثالث هو: جلاء الواسطة و وضوحها فيما إذا كان الوضوح بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفا؛ بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلا على تنزيل الآخر كما هو كذلك في المتضايقين هذا هو المورد الثاني، و العلة التامة و معلولها هذا هو المورد الثالث.

فإن جلاء الواسطة في هذين الموردين يمنع التفكيك بينها و بين ذبها تنزيلا، كما لا يمكن التفكيك بينهما واقعا.

6 - الفرق بين مثبتات الأصول و مثبتات الأمارات، حيث تكون الثانية حجة دون الأولى.

و خلاصة الفرق بينهما: أن الدلالة في الأمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي و الالتزامي ثابتة، و إطلاق دليل حجيتها يدل على حجيتها في جميع ما لها من الدلالة المطابقية و الالتزامية من دون تفاوت بينهما، فإذا علمنا إجمالا بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيئة بنجاسة أحدهما المعين، فقد دلت على لازمها أيضا و هو طهارة الإناء الآخر.

هذا بخلاف الاستصحاب و غيره من الأصول العملية، فإنه لا دلالة فيها بوجه على

الثامن (1): أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتبا الملزوم فضلا عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته كدلالته على حجية الملزوم.

=====

فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلا التعبد بالأثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو ونبات اللحية مثلا؛ إذ لم يدل على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجية هذه الدلالة.

7 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم حجية الأصل المثبت إلا في موردين أحدهما: خفاء الواسطة، والآخر:

جلاؤها.

### **التنبيه الثامن: في الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا**

#### **إشارة**

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة:

وقبل الخوض في توضيح هذه الموارد نقول: إن بحث الأصل المثبت في التنبيه السابع كان كبرويا بمعنى: أنه كان البحث في حجية الأصل المثبت فيقال: هل الأصل المثبت حجة أم لا؟

وقد ثبت في التنبيه السابع أنه ليس بحجة، ثم بحث الأصل المثبت في هذا التنبيه الثامن يكون صغويا، وهذا البحث الصغوي ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما لا يكون الأصل فيه مثبتا بالاتفاق؛ كما إذا كان المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي.

القسم الثاني: ما يكون الأصل فيه مثبتا بالاتفاق؛ كما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على المستصحب بواسطة الأثر العادي أو العقلي.

القسم الثالث: ما وقع النزاع في كون الأصل الجاري فيه من الأصل المثبت، وهي ثلاثة موارد وقع النزاع بين الشيخ وصاحب الكفاية في كون الأصل الجاري فيها من الأصل المثبت.

وقبل البحث تفصيلا في هذه الموارد الثلاثة نقول: إنه قد ظهر من مباحث التنبيه السابع أمران:

أحدهما: أن مفاد أدلة الاستصحاب إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استحباب الأحكام و مماثل لأحكامه في استحباب الموضوعات، سواء ترتب الأثر على المستصحب بلا وساطة شيء كاستصحاب عدالة زيد ليرتّب عليه جواز الاقتداء به، أم بواسطة أثر شرعي كاستصحاب طهارة الماء لترتيب أثره الشرعي عليه، وهذا أعم من



ترتبه عليه بلا واسطة؛ كجواز الوضوء به، أو بواسطة أثر شرعي؛ كجواز الدخول في الصلاة المترتب على صحة وضوئه، وهكذا، فالأصل هنا ليس مثبتا بالاتفاق، فهنا كبرى كلية سلبية وهي عدم كون الأصل مثبتا بالاتفاق.

ثانيهما: أن الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة لازمه أو ملازمه أو ملزومه أو مقارنه - فيما عدا خفاء الواسطة أو جلائها - لا يترتب عليه لعدم اعتبار الأصول المثبتة كما تقدم، والأصل هنا مثبت بالاتفاق، فتكون هناك كبرى كلية إيجابية وهي كون الأصل مثبتا بالاتفاق.

وبعد وضوح حكم هاتين الكبيرين قد وقع النزاع في بعض المقامات من جهة صغرويته للكبرى الثانية؛ حتى لا يجري فيها الاستصحاب لكونه مثبتا، أو للكبرى الأولى حتى يجري فيها الاستصحاب لعدم كونه مثبتا.

و كيف كان؛ فقد ذكر المصنف في هذا التنبيه موارد ثلاثة يتوهم كون الأصل فيها مثبتا.

الأول: الأصل الجاري في الموضوعات الخارجية لإثبات الأثر الشرعي لها.

الثاني: الأصل الجاري في الشرط ونحوه لإثبات الشرطية.

الثالث: الأصل الجاري في عدم استحقاق العقوبة لإثبات البراءة.

### **و أما المورد الأول - وهو جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلي له**

- فهو على قسمين:

الأول: أن يكون اللازم العادي أو العقلي متحدا مع المستصحب وجودا.

الثاني: أن يكون مباينا ومغايرا له في الوجود، فقد قال الشيخ: بعدم الفرق بين القسمين في مثبتية الأصل، فالأصل مثبت في كلا القسمين، و المصنف دفع هذا التوهم، وقال بالتفصيل وهو الفرق بين كون الواسطة متحدة وجودا مع المستصحب، فلا يكون الأصل مثبتا وبين كونها مغايرة له وجودا، فيكون الأصل مثبتا.

و توضيح ما أفاده المصنف من التفصيل يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

الأول: أن يكون المحمول ذاتي الموضوع و حقيقته التي هي جنسه و فصله، وهي الذاتي في باب الإيساغوجي كحمل «الحيوان الناطق» على الإنسان.

الثاني: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بذات الموضوع و منتزعا عن نفس ذاته؛ بأن يكفي ذاته في انتزاعه، من دون حاجة إلى ضم ضميمه كإمكان الذي ينتزع



من ذات الإنسان مثلاً و يحمل ما يشتق منه عليه فيقال: «الإنسان ممكن» وكذا الزوجية ونحوها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعة زوج»، فإن ذات الإنسان كافية في انتزاع الإمكان له، وكذا ذات الأربعة لانتزاع الزوجية منها، وهذا المحمول هو الذاتي البرهاني المغاير للذاتي الإيساغوجي، حيث إن إمكان الممكن أمر اعتباري، وليس مقوماً، بخلاف الذاتي الإيساغوجي، فإنه مقوم.

الثالث: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدأ قائم بالموضوع قياماً انضمامياً أي:

من دون أن يكون المبدأ ذاتياً برهانياً ولا إيساغوجياً للموضوع، وهو إما لا وجود له في الخارج كالعلم والعدالة والملكية والزوجية والأبوة وجميع الأمور الاعتبارية، ونحوها من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية.

وإما له وجود في الخارج؛ كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض الخارجية المنضمة إلى الأجسام الموجودة، فإن مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقية كالعالم والعدل والأسود والأبيض ونظائرها ليست منتزعة عن نفس الذوات كإمكان؛ بل منتزعة عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية؛ كالعلم والعدل والسواد والبياض، أو المصادر الجعلية؛ كالحرية والرقية والزوجية ونحوها.

وثانيهما: أن بعض أهل العقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول، وعلى بعضها بالمحمول بالضميمة، والأول هو: الأمور الانتزاعية المحمولة على المعروف بعد انتزاعها من حاق الذات وصميمها كعوارض الماهية، والثاني هو: الأمر المتأصل المحمول على المعروف بضميمة الوجود، أو بواسطته كعوارض الوجود كالأسود والأبيض في الأجسام؛ ولكن ليس مقصود المصنف من هذين الاصطلاحين مفهومهما عند أهل المعقول؛ بل مراده بالخارج المحمول هو مطلق الأمور الاعتبارية؛ لا خصوص ما ينتزع عن حاق الشيء كإمكان الإنسان؛ بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج؛ كالعدالة والعلم ونحوهما من الاعتبارات على ما حكى المحقق المشكيني عن مجلس درس المصنف.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن نقطة الخلاف بين الشيخ والمصنف «قدهما»: أن الشيخ حكم يكون الأصل مثبتاً في جميع الاحتمالات المذكورة في الأمر الأول، وقال:

بعدم جريان استصحاب الفرد وإجراء أحكام الكلي عليه في جميع الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر الأول. والمصنف فصل بين القسمين الأولين والقسم الثالث، حيث

حكم بكون الأصل مثبتا في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني؛ وذلك لتغاير الوساطة مع المستصحب في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني، فإن الوساطة متحدة مع المستصحب وجودا فيهما.

والملاك في مثبتية الأصل عند المصنف: أن تكون الوساطة مغايرة وجودا للمستصحب؛ كالسواد والبياض ونحوهما من المحمولات بالضميمة التي لها ما يزاء في الخارج؛ وإن كانت قائمة بمعروضاتها، فإن كان لسواد الجسم مثلا أثر شرعي لا يترتب على استصحاب الجسم أثر سواده.

و حاصل الكلام في المقام: أن مورد الأصل المثبت عند المصنف هو ما إذا كانت بين المستصحب والوساطة مغايرة وجودا. و أما إذا كان بينهما اتحاد وجودي؛ بحيث تحمل الوساطة على المستصحب بالحمل الشائع لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الوساطة على المستصحب من الأصل المثبت أصلا، ضرورة: أن متعلق الحكم على ما ثبت في محله وإن كان هو الكلي؛ لكنه بلحاظ وجوده، لعدم قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالطبائع بما هي هي؛ بل بلحاظ وجودها، و من المعلوم: أن الكلي موجود بعين وجود فرده، سواء كان منتزعا عن ذات الفرد كالإنسان المنتزع عن زيد مثلا، أم منتزعا عن اتصافه بعوارض ليس لها ما يزاء في الخارج؛ بل هي متحدة وجودا مع معروضها كالعالم والعدل ونحوهما من العناوين الاشتقاقية التي لا يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج.

وعليه: فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته، فاستصحاب خمريته لترتيب حرمة طبيعة الخمر عليه ليس مثبتا. وكذا استصحاب عدالة زيد مثلا لترتيب آثار طبيعة العدل عليه ليس مثبتا.

هذا كله بناء على تعلق الأحكام بالطبائع. و أما بناء على تعلقها بالأفراد فالأمر أوضح؛ لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم، من دون حاجة في إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعي عليه.

ونتيجة البحث في المورد الأول: هي كون الأصل مثبتا عند الشيخ نظرا إلى وجود الوساطة وهي الكلي؛ لأن الحكم للفرد إنما هو بواسطة الكلي، وليس الأصل مثبتا عند المصنف نظرا إلى اتحاد الوساطة مع المستصحب وجودا؛ لأن الكل لا يعدّ لازما عقليا للفرد كي يكون الاستصحاب من الأصل المثبت، بل هو عين الفرد وجودا و متحد معه خارجا، فلا يكون الأصل مثبتا. هذا تمام الكلام في المورد الأول من الموارد الثلاثة.

عليه بلا واسطة شيء (1)، أو بواسطة (2) عنوان كلي ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع، و يتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبة ذاته (3)، أو بملاحظة (4) بعض عوارضه مما هو خارج المحمول (5) لا بالضميمة (6)....

=====

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) كترتب جواز الايتمام على استصحاب عدالة زيد مثلاً كما مر.

(2) معطوف على «بلا واسطة» يعني: كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة مثبتاً، كذلك لا يكون مثبتاً لترتيب الأثر المترتب عليه بواسطة عنوان كلي ينطبق عليه و يتحد معه، و يحمل عليه بالحمل الشائع الذي ملاكته التغيرات المفهومي و الاتحاد و الوجودي، سواء كان ذلك الكلي منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب، أم بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي لا وجود لها في الخارج.

فقوله: «أو بواسطة عنوان كلي» إشارة إلى دفع ما يترأى من كلام الشيخ «قدس سره» من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون اللازم العادي متحد الوجود مع المستصحب و متغاير الوجود معه.

و حاصل وجه الدفع: أن تقدم تفصيله - أن المعيار في مثبتية الأصل هو مغايرة اللازم وجوداً للمستصحب؛ بحيث لا يتحدان وجوداً، و أما مع اتحادهما كذلك فليس ترتيب اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت.

(3) أي: ذات المستصحب؛ بأن يكون الكلي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقة منتزعا عن ذات المستصحب كزيد، فإن الطبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته هو الإنسان المركب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الأثر المترتب على الإنسان المتحد معه وجوداً ليس بمثبت، و ضميراً «عليه، معه» راجعان إلى «المستصحب».

(4) معطوف على «عن مرتبة» يعني: بأن يكون الكلي منتزعا بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالعلم و العدالة و الفقاهاة و غيرها مما لا وجود لها في الخارج. فمن كان متصفاً بأحد هذه الأوصاف كزيد مثلاً، و شك في بقائه فاستصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب عنوان العالم و العادل مثلاً ليس بمثبت.

(5) المراد به: العوارض التي لا يحاذيها شيء في الخارج كالزوجية و الولاية و غيرها مما عرفت، و ضمير «عوارضه» راجع على المستصحب، و «مما» بيان ل «بعض» يعني: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول.

(6) معطوف على «خارج المحمول» يعني: لا المحمول بالضميمة، و هو الذي له ما

فإن (1) الأثر في الصورتين (2) إنما يكون له حقيقة، حيث (3) لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء، لا لغيره (4) مما كان مباينا معه، ...

=====

يحاذيه في الخارج كالسواد والبياض والقيام والقيود، وغيرها من الأعراض التي لها وجود في الخارج غير وجود معروضاتها وإن كان قائما بها، فإن أثر هذا الكلي كالأبيض المتحد مع زيد مثلا لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان الأبيض والأسود؛ لأن وجود البياض والسواد غير وجود زيد وإن كان قائما به، وهذه المغايرة الوجودية توجب مثبتية الاستصحاب.

(1) تعليل لقوله: «لا تفاوت».

توضيحه: أن الأثر الشرعي في الصورتين الأوليين - وهما انتزاع الكلي من ذات المستصحب، وانتزاعه بملاحظة عوارضه التي ليس لها ما يزاء في الخارج - أثر لنفس المستصحب حقيقة، ضرورة: أن وجود الكلي عين وجود فرد، فوجود زيد المستصحب عين وجود الإنسان و عين وجود العادل والعالم ونحوهما مما هو من الخارج المحمول.

وهذا بخلاف الصورة الثالثة وهي المحمول بالضميمة، حيث إن الأثر فيها حقيقة للأعراض كالسواد والبياض وغيرهما مما يحاذيها شيء في الخارج لا للمستصحب كزيد مثلا، فاستصحابه لا يوجب ترتب الأثر الشرعي المترتب على عنوان السواد مثلا لتغايرهما وجودا، وعدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلا؛ إلا بناء على حجية الأصل المثبت.

(2) وهما كون الكلي منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب، ومنتزعا عن المستصحب بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول.

(3) تعليل لكون الأثر في الصورتين للمستصحب.

وحاصله: أن موضوع الأثر حقيقة هو المستصحب؛ لأنه وجود الطبيعي الذي اتضح كونه هو الموضوع حقيقة لا مفهومه، فلا يكون بحذاء الكلي في الخارج سوى المستصحب. وعليه: فترتيب أثر الطبيعة باستصحاب الفرد ليس مثبتا. وضميرا «له، سواء» راجعان إلى «المستصحب».

(4) معطوف على «له»، أي: لغير المستصحب.

غرضه: أن الأثر في الصورتين الأوليين إنما يكون للمستصحب حقيقة لا لغيره حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنيا على الأصل المثبت.

نعم؛ إن كان ذلك الغير مباينا للمستصحب و ملازما له وجودا؛ كما إذا كان

أو (1) من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك (2) لأن الطبيعي (3) إنما يوجد بعين وجود فرد. كما أن العرضي (4) كالملكية والغصبية المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة في أواسط العراق، وكان الأثر مترتباً على استدبار الجدي لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال؛ لمباينة استقبال القبلة واستدبار الجدي، وإنما وجداً خارجاً منضمين من باب الاتفاق.

=====

وقد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «مباينا»، أو كان ذلك الغير من أعراضه المحمولة عليه بالضميمة، وهي التي يحاذيها شيء في الخارج كالسواد مثلاً لزيد، فإنه لو كان لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد، لمغايرتهما وجوداً.

نعم؛ يترتب أثره باستصحاب نفس موضوعه وهو السواد مع اجتماع أركانه. ففي هاتين الصورتين لما كان للمحمول وجود خارجاً - وإن كان منضمماً إلى وجود الموضوع - لا يجدي استصحاب الموضوع لإثبات أثر المحمول، وضمير «مع» راجع إلى المستصحب.

(1) معطوف على «مباينا» يعني: لا لغير المستصحب مما كان مبايناً مع المستصحب، أو كان محمولاً عليه بالضميمة، فإن إثبات أثر ذلك الغير في هاتين الصورتين للمستصحب مبني على حجية الأصل المثبت. وضمائر «أعراضه، عليه، كسواده، بياضه» راجعة إلى المستصحب.

(2) هذا تعليل حقيقة لقوله: «حيث لا يكون».

توضيحه: أنه بعد تعليل كون الأثر في الصورتين الأوليين - وهما الطبيعي والخارج المحمول - للمستصحب بأنه لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى المستصحب، أراد أن يبين وجه هذا التعليل وقال في وجهه: إن المقام من صغريات كبرى الكلي الطبيعي الذي وجوده في الخارج عين وجود فرد، فيثبت أثر الكلي باستصحاب الفرد من دون لزوم إشكال مثبتية الأصل.

(3) كما هو كذلك في الصورة الأولى، وهي كون الكلي منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب.

(4) كما هو كذلك في الصورة الثانية، وهي كون العرض من الخارج المحمول الذي لا وجود له في الخارج، وإنما الوجود لمنشأ انتزاعه. ومن هنا تندفع أيضاً شبهة مثبتية استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبي على ماله لإثبات الضمان، بتقريب: أن موضوع الضمان هو الغصب، وإثباته باستصحاب عدم رضا المالك منوط بحجية الأصل المثبت.

ونحوهما لا- وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاع، فالفرد (1) أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين (2) ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه (3) لترتيبه لا يكون مثبتاً. كما توهم (4).

=====

توضيح وجه اندفاع الشبهة: أنه ليس للغصب وجود في الخارج؛ بل هو منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه، فلا يكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً.

كما تندفع شبهة مثبتية استصحاب حياة الموقوف عليه في وقف المنفعة لملكية عائداته له؛ التي يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره في حصته من الوقف، ضرورة: أن الملكية مما لا- وجود له في الخارج غير وجود منشأ انتزاعه؛ فيكفي في ثبوت عدم جواز تصرف غيره في عوائده الذي هو أثر الملكية استصحاب حياته.

وبالجملة: فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعي المترتب على بعض الأمور الاعتبارية كالملكية والرقية والزوجية ونحوها ليس مثبتاً.

(1) هذه نتيجة كون وجود الطبيعي عين وجود فرد، وكون وجود العرض الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه، فالأثر الشرعي المترتب على الطبيعي أثر لفرد حقيقة؛ إذ لا وجود له إلا به، كما أن الأثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي مترتب حقيقة على منشأ انتزاعه؛ إذ لا وجود له إلا بوجود منشئه.

فقوله: «الفرد» راجع على الصورة الأولى وهي الكلي الطبيعي المتحد مع المستصحب كزيد، فإن الكلي الطبيعي وهو الإنسان متحد معه. وقوله: «أو منشأ الانتزاع» راجع على الصورة الثانية وهي: كون موضوع الأثر ما لا وجود له في الخارج؛ كالغصب الذي منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، فاستصحاب عدم الإذن لترتيب حرمة الغصب ليس مثبتاً كما تقدم آنفاً.

(2) لأنه مقتضى كون وجود الطبيعي عين وجود الفرد، وعدم وجود للأمر الانتزاعي إلا بوجود منشئه.

(3) يعني: فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العرض الذي لا وجود له خارجاً في الصورة الثانية - لا يكون مثبتاً؛ إذ المثبتية مترتبة على مغايرة المستصحب للواسطة وجوداً، وهي مفقودة هنا، لفرض الاتحاد والعينية.

(4) هذا تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون لازم المستصحب متحداً معه وجوداً أو مغايراً له كذلك.

و كذا (1) لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه (2) بين أن يكون مجعولا هذا تمام الكلام في المورد الأول من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا.

=====

### الكلام في المورد الثاني: وهو استصحاب الشرط لترتيب الشرطية عليه

(1) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا، والمتوهم هو: الشيخ «قدس سره» في الأمر السادس من تنبيهات الاستصحاب.

وأما التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شيء - كالوضوء أو طهارة البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول المثبتة؛ لأن هذه الاستصحابات ليست بذات أثر شرعي؛ بل إجراء الاستصحاب فيها إنما هو للكلل والمشروط والممنوع التي يترتب عليها الآثار.

وبعبارة أخرى: أن الجزئية والشرطية والمانعية وعدمها من الأحكام الوضعية، وهي عند أرباب التحقيق غير مجعولة. و جواز الدخول في الكلل أو المشروط، وعدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط، وليس من الأحكام الشرعية حتى يصح ترتيبهما على استصحاب وجود الجزء أو الشرط، وعليه: فلا وجه لجريان الاستصحاب في وجود جزء شيء أو شرطه أو مانعة وجودا و عدما؛ إذ المترتب عليه ليس حكما شرعيا.

وأما دفع التوهم فتوضيحه: أنه لا- يعتبر في الاستصحاب مطلقا، سواء كان مجراه موضوعا، أم حكما أن يكون الحكم الثابت به مجعولا شرعا بالاستقلال؛ كالأحكام الخمسة التكليفية بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام؛ بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع، من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل، وبين وقوع منشأ انتزاعه تحتها؛ كالجزئية للمأمور به، وكذا الشرطية والمانعية له حيث إنها غير مجعولة بالاستقلال، وإنما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاة و الأمر بالوضوء والنهي عن لبس ما لا يؤكل مثلا في الصلاة.

وعليه: فاستصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية ليس بمثبت.

وإن شئت فقل: إن الجزئية والشرطية والمانعية أيضا من الآثار الشرعية، منتهى الأمر أنها وضعية لا تكليفية، فالاستصحاب في الجزء و الشرط و المانع ليس مثبتا.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(2) هذا في استصحاب الموضوع، و ما قبله في استصحاب الحكم. و ضمير «عليه» راجع إلى «المستصحب»، و ضميرا «بنفسه» و المستتر في «يكون» راجعان إلى «الأثر».

شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء الوضع (1)، أو بمنشأ (2) انتزاعه كبعض أنحاءه كالجزيئية و الشرطية و المانعية (3)، فإنه (4) أيضا (5) مما تناله يد الجعل شرعا، و يكون (6) أمره بيد الشارع وضعاً و رفعا؛ و لو (7) بوضع منشأ انتزاعه و رفعه، ...

=====

(1) أما الوضع: فكالحجية و القضاوة و الولاية و الحرية و الرقية، و غيرها مما تقدم في الأحكام الوضعية. و أما التكليف: فكالوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام التكليفية التي هي مستقلة في الجعل. فيجوز استصحاب الولاية و الحجية و القضاوة التي يمكن فيها الجعل استقلالاً و تبعا، كما يصح استصحاب الوجوب و الحرمة.

(2) معطوف على «بنفسه» و ضمير «انتزاعه» راجع على «الأثر»، و ضمير «أنحائه» إلى الوضع.

(3) و هي القسم الثاني من الوضعيات كما تقدم في تقسيم الأمور الوضعية إلى أقسام ثلاثة، و قد اتضح هناك: أن الجزئية و تاليتها ليست مجعولة بالاستقلال، و إنما المجعول هو منشأ انتزاعها أعني: الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلا. و الأمر المتعلق بالوضوء، و النهي المتعلق بلبس الحرير و ما لا يؤكل في الصلاة. لكن لا يخفى: أنه بناء على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع لا حاجة إلى إثبات الجزئية و غيرها حتى يستشكل في مثبتية الاستصحاب بالنسبة إليها، ضرورة: أن الجزء و أخويه تكون حينئذ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعدالة التي يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء و قبول الشهادة و غيرهما، من دون لزوم إشكال مثبتية استصحابها أصلا. و عليه:

فيترتب على استصحاب وجود الجزء مثلا حكمه، و هو وجوب إتمام المركب.

(4) تعليل لقوله: «لا تفاوت»، و ضمير «فإنه» راجع إلى «الأثر».

و حاصله: أن وجه عدم التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولا- بنفسه أو بمنشأ انتزاعه هو اشتغال كل منهما على ما يعتبر في الاستصحاب؛ من كون الأثر الثابت به مما تناله يد التشريع، سواء كان تنالها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئية و أخويها.

(5) أي: كالأثر المجعول بنفسه، يعني: فإن الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه كالأثر المجعول بنفسه مما تناله يد الجعل شرعا.

(6) معطوف على «تناله»، يعني: و يكون أمر الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه بيد الشارع.

(7) هذا بيان كيفية تناول يد الجعل للأثر المجعول بمنشأ انتزاعه. و ضمير «انتزاعه» راجع إلى «الأثر»، و ضمير «رفعه» راجع إلى «منشأ»، و الأولى إسقاط كلمة «و لو»



و لا وجه (1) لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب (2) مجعولا مستقلا (3) كما لا يخفى .

فليس (4) استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما لانحصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناولها له؛ لا أن لتناولها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر.

=====

(1) إشارة على منشأ توهم مثبتية استصحاب الجزء و أخويه.

و حاصله: أنه يعتبر في الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولا شرعا، و لا يكفي مجعولية منشأ انتزاعه. وقد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله: «و لا وجه».

ص: 387

توهم (1)، بتخيّل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية؛ بل (2) من الأمور الانتزاعية، فافهم (3).

=====

(1) المتوهم: هو الشيخ «قدس سره». لا يخفى: أن الشيخ ممن صرح في غير موضع:

بأن الجزئية و الشرطية و المانعية ليست مجعولة بجعل مستقل مغاير للحكم التكليفي المتعلق بالمركب كالصلاة، قال عند نقل حجية القول السايح من أقوال الاستصحاب:

«و كذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، و كذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس. و كذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب» (1) و قريب منه عباراته في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و في مسألة ترك الجزء سهواً.

(2) يعني: بل تخيل أن هذه الأمور الانتزاعية ليست من الآثار الشرعية، فلا تثبت بالاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت.

و الفرق بين الآثار الشرعية و الأمور الانتزاعية واضح؛ إذ المجمعول الشرعي موجود في وعاء الاعتبار، بخلاف الأمر الانتزاعي، فإنه موجود تصوري محض ينعدم بمجرد الذهول عنه.

هذا بالنسبة إلى الشرطية و المانعية للمكلف به.

و أما شرط التكليف و مانعة إذا فرض الظفر بمقتضيه، و شك فيهما، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال تعرض له و لجوابه في الحاشية فراجع.

(3) لعله إشارة إلى أنه بعد تسليم اعتبار مجعولية الأثر بنفسه، و عدم كفاية كونه مجعولا بتبع منشأ انتزاعه نقول بعدم مانع أيضا من جريان استصحاب الجزء و الشرط و المانع، ضرورة: أن الأثر الشرعي المترتب على استصحابها هو التكليف النفسي المنتزع عنه الجزئية و الشرطية و المانعية.

أو إشارة إلى: أن مراد الشيخ من نفي مجعولية الجزئية و الشرطية و نحوهما هو نفي استقلال الجعل عنها لا نفي أصل الجعل و لو تبعا لمنشأ انتزاعها، فيتحد حينئذ مراد الشيخ و المصنف «قدس سرهما»؛ لكنه بعيد؛ لأن كلام الشيخ في مسألة ترك الجزء سهواً يأتي عن هذا التوجيه حيث قال هناك: إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعا؛ بل هي ككلية الكل، و إنما المجمعول الشرعي وجوب الكل، ضرورة: أن كلية الكل منتزعة عن دخل اجتماع أمور في غرض كالمعاجين، من دون دخل للحكم الشرعي في

ص: 388

وكذا (1) لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده ذلك، فتشبيه الجزئية بالكلية يدل على إنكار الجعل ولو بنحو التبعية للجزئية ونحوها.

=====

مضافا إلى: أن الحصر المستفاد من النفي والإثبات عدم الجعل للجزئية أصلا، لا استقلالا ولا تبعا.

### المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

(1) معطوف على قوله: «وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب»، وإشارة إلى المورد الثالث من الموارد التي توهم كون الأصل فيها مثبتا؛ كما يستفاد من كلام الشيخ في التمسك باستصحاب البراءة في أدلة البراءة.

وأما التوهم: فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكما ولا موضوعا ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحدا منهما.

والآخر: كون الاستصحاب مثبتا.

توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 572» - أن بعض الأصوليين استدل على البراءة باستصحابها، والشيخ في مبحث أصل البراءة ناقش في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث إن المستصحب أحد أمور ثلاثة:

براءة الذمة، أو عدم المنع عن الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه. والأثر المترتب على هذه المستصحبات أمران:

أحدهما: عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة، والآخر: الإذن في الفعل.

وأما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة: فليس من الأحكام المجعولة الشرعية لتلك المستصحبات حتى يثبت بالاستصحاب.

وأما الإذن في الفعل: فهو من المقارنات لتلك المستصحبات، فذلك - نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم، فملخص هذه المناقشة: أن استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر لا يصح الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتا؛ إذ لا أثر له إلا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل، وشيء منهما لا يثبت بالاستصحاب؛ إذ الأول ليس أثرا شرعيا، والثاني من المقارنات لتلك المستصحبات؛ لأن عدم المنع - مع القطع بعدم خلو الواقعة عن أحد الأحكام الخمسة - يلزم الترخيص المستلزم لعدم العقوبة؛ لا أن الترخيص من لوازمها الشرعية، وعليه: فإثبات الترخيص باستصحابها نظير إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

أو نفيه وعدمه (1)، ضرورة (2): أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته،...

=====

وبالجملة: فاستصحاب البراءة سواء كان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص في الفعل، يكون مثبتا، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح التوهم والإشكال.

والمصنف «قدس سره» دفع الإشكال بقوله: «لا تفاوت في المستصحب...» الخ.

و محصله: أن المستصحب في استصحاب البراءة وعدم المنع ليس أجنبيا عن حكم الشرع؛ إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب و الحرمة بيد الشارع، كذلك نفيه، فإن إبقاء عدم كتنقضه بالوجود بيد الشارع و تحت قدرته، و إلا لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالا اختيارية للشارع، فكما يصح استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه لو شك في انتقاضه بالوجود، فلا فرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم و عدمه، فالإشكال على استصحاب البراءة من ناحية عدم كون المستصحب أثرا شرعيا و لا موضوعا لأثر شرعي مندفع.

و الحاصل: أن نقطة الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ و المصنف «قدس سره» هي مجعولية عدم الحكم في أصالة البراءة و عدمها، فصريح الشيخ في ثاني تنبيهات «لا ضرر» هو: عدم مجعولية عدم التكليف، و أن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه و جعلاً؛ بل هو إخبار حقيقة، كما أنه لا أثر مجعول له، و من المعلوم: أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه. و المصنف يدعي: أن عدم الحكم كعدم الوجوب و عدم الحرمة و نحوهما و إن لم يصدق عليه الحكم، لظهور الحكم في الإنشائي و الوجودي؛ إلا إن هذا عدم مجعول أيضا، و هذا المعنى و إن لم يصرح به هنا و لكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله: «فإنه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم؛ إلا إنه حكم مجعول فيما لا يزال».

و حيث كان عدم الحكم مجعولا صح جريان الاستصحاب فيه الموجب لترتب الأثر عليه، و هو عدم استحقاق العقوبة على المخالفة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) هذا الضمير و ضميرا «وجوده، أو نفيه» راجعة إلى «الأثر».

(2) تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر و نفيه، و حاصله: أن ملاك شرعية الحكم هو كون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع؛ و إن لم يطلق عليه الحكم؛ إذ لا- دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب؛ بل المعتبر في جريانه في كل مورد هو صدق نقض اليقين بالشك.

و عدم (1) إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ (2) ليس هناك ما دل على اعتباره بعد (3) صدق نقض اليقين بالشك برفع (4) اليد عنه كصدقه (5) برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه (6) للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب (7) البراءة من التكليف و عدم المنع عن الفعل بما (8) في الرسالة من «أن عدم استحقاق

=====

(1) هذا إشارة إلى الإشكال الأول، و هو عدم كون المستصحب حكماً.

و ضمائر «نفيه، كثبوته، عدمه» راجعة إلى الأثر.

(2) تعليل لقوله: «غير ضائر»، و قد مر تقريبه بقولنا: «إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه...» الخ. و ضمير «اعتباره» راجع إلى إطلاق.

(3) غرضه: أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، و هو حاصل هنا، سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق.

(4) متعلق ب «صدق»، و ضمير «عنه» راجع على «عدمه».

(5) يعني: كصدق نقض اليقين بالشك برفع اليد من طرف ثبوت الأثر.

و غرضه: أن دليل الاستصحاب يشمل كلا من الأثر الوجودي و العدمي على نهج واحد.

(6) هذا إشارة إلى دفع الإشكال المذكور، و هو عدم كون عدم استحقاق العقاب من الآثار الشرعية حتى يترتب على استصحاب البراءة من التكليف و عدم المنع عن الفعل.

(7) متعلق ب «الاستدلال». و قوله: «عدم المنع» معطوف على «البراءة من التكليف».

(8) متعلق ب «للإشكال»، و المراد بالرسالة: هو رسالة البراءة من رسائل الشيخ الأنصاري «قدس سره»، قال بعد الفراغ من الدليل الرابع و هو الدليل العقلي الذي أقيم على البراءة: «وقد يستدل على البراءة بوجه غير ناهضة، منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر و الجنون. و فيه: أن الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن...» إلى أن قال: «و أما لو قلنا: باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك؛ فلا- ينفع في المقام؛ لأن الثابت بها - أي: بالأخبار - ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه، و المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك؛ إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يحصل الأمن من العقاب، و معه لا حاجة إلى الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة، و من المعلوم: أن

العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية»، فإن (1) عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، و ترتب (2) عدم الاستحقاق - مع كونه عقليا - على استصحابه (3) إنما (4) هو المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة؛ لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر» (1). و «من» قوله: «من أن عدم استحقاق العقاب» بيان ل «ما» الموصول.

=====

و حاصل الإشكال الذي تقدم توضيحه هو: إن عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية حتى يستصحب بنفسه أو يترتب على المستصحب كالبراءة من التكليف.

(1) تعليل لقوله: «فلا وجه للإشكال»، و محصله: أن عدم استحقاق العقوبة وإن لم يكن مجعولا؛ إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لما عرفت: من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع؛ إذ كما أن وجود المنع بيده كذلك عدمه، و لا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب و إن لم يطلق عليه الحكم كما مر آنفا، و ضمير «أنه» للشأن.

(2) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني، و هو توهم مثبتية الاستصحاب، و محصله: أن عدم المنع الذي هو المستصحب و إن كان مجعولا، و قلنا إنه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثرا شرعيا؛ لكنه لا يدفع إشكال المثبتية؛ و ذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبة، و من البديهي: أن هذا الأثر عقلي لا شرعي، فاستصحاب عدم المنع لإثباته مثبت. هذا تقريب التوهم.

(3) أي: على استصحاب عدم المنع، و ضمير «كونه» راجع إلى عدم الاستحقاق.

(4) هذا دفع التوهم المزبور: و هو مثبتية استصحاب عدم المنع، و توضيحه: أن الحكم بعدم استحقاق العقوبة و إن كان عقليا؛ لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبة على الحكم مطلقا، سواء كان واقعا أم ظاهريا؛ كوجوب الموافقة و حرمة المخالفة المترتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعي و الظاهري، لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائرا، حيث إن عدم استحقاق العقوبة من لوازم عدم المنع مطلقا و لو ظاهريا كالمقام؛ إذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهرا.

ص: 392

لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر، فتأمل (1).

=====

نعم؛ لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعي كان استصحاب عدم المنع قاصرا عن إثباته.

وبالجملة: فتوهم مثبتية استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر صحيح، ولا يرد عليه إشكال المثبتية، وضمير «هو» راجع إلى «ترتب»، وضمير «لكونه» إلى «عدم الاستحقاق».

(1) لعله إشارة إلى: أن البراءة المتيقنة حال الصغر عقلية، والاستصحاب - بناء على كونه حجة من باب التعبد - حكم شرعي، فلا يجري فيما ليس له أثر شرعي. أو إلى:

أن عدم استحقاق العقوبة من آثار الترخيص والإذن؛ لا من آثار عدم المنع كما هو مسلم عند العرف، ضرورة: أن مجرد عدم منع المالك من التصرف في ماله لا يمنع عن استحقاق المؤاخذة، وإنما المانع عنه هو إذنه في التصرف، وإثبات الترخيص باستصحاب البراءة وعدم المنع مبني على الأصل المثبت.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة:

المورد الأول: جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلي له وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون اللازم العادي أو العقلي متحدا مع المستصحب وجودا.

ثانيهما: أن يكون مغايرا له في الوجود.

وقال الشيخ «قدس سره»: بعدم الفرق بين القسمين في مثبتية الأصل، وقال صاحب الكفاية بالتفصيل وهو الفرق بين كون الواسطة متحدة وجودا مع المستصحب، فلا يكون الأصل مثبتا، وبين كونها مغايرة له فيكون الأصل مثبتا.

2 - توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العنوان الكلي الذي يحمل على الفرد بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا على أقسام:

الأول: أن يكون العنوان منتزعا عن مرتبة ذاته.

الثاني: أن يكون العنوان منتزعا عنه بملاحظة بعض عوارضه مما يوصف بأنه الخارج عن حقيقة الشيء؛ لكنه المحمول عليه بلا ضم ضميمية.

الثالث: ما إذا كان منتزعا بملاحظة بعض عوارضه مما كان محمولا عليه بالضميمة.





و الأول: كالإنسانية بالنسبة إلى زيد، فاستصحابه يكفي في ترتيب أثرها. والثاني:

كالغصبية والملكية بالنسبة إلى العين المغصوبة والمملوكة، وكلتا الصورتين تشتركان في أنه لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى الذات.

وبعبارة أخرى: الطبيعي في القسم الأول إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرض في القسم الثاني لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد «كزيد» أو منشأ الانتزاع في الخارج هما نفس ما رتب عليه الأثر لا- شيء آخر، فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع كاستصحاب بقاء زيد أو العين المغصوبة كاف في ترتيب ما رتب عليه الأثر كالإنسانية والغصبية.

و أما الثالث: أعني: ما إذا كان المنتزع مغايراً مع المنشأ و يسمى المحمول بالضميمة كالسواد والبياض، فلا يصح استصحاب لغاية ترتيب آثارهما، و يعدّ أصلاً مثبتاً للمغايرة بين المستصحب و ما هو الموضوع للأثر.

3 - إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصل في القسم الأول والثاني ليس بمثبت لاتحاد الواسطة مع المستصحب وجوداً، و في القسم الثالث يكون مثبتاً لتغايرهما وجوداً.

و من هنا يعلم ما هو نقطة الخلاف بين الشيخ و المصنف و هي: أن الشيخ يرى كون الأصل مثبتاً في جميع الأقسام المذكورة، و قال بعدم إجراء أحكام الكلي على الفرد في جميع الأقسام الثلاثة و المصنف يرى التفصيل بين القسمين الأولين و بين القسم الثالث، فيكون الأصل مثبتاً في القسم الثالث فقط، دونهما.

4 - المورد الثاني من موارد توهم كون الأصل مثبتاً: هو استصحاب الشرط و الجزء و المانع لإثبات الشرطية و الجزئية و المانعية.

و تقريب التوهم: أن الجزئية و الشرطية و المانعية عند أبواب التحقيق غير مجعولة شرعاً و جواز الدخول في المشروط و الكل و عدم جوازه لمانع من الأحكام العقلية المترتبة على وجود الشرط و الجزء و المانع، و ليست من الأحكام الشرعية حتى يصح ترتبها على استصحاب وجود الشرط و الجزء، و عليه: فلا وجه لجريان الاستصحاب.

5 - و أما دفع هذا التوهم: فلأن الجزئية و الشرطية و المانعية و إن لم تكن مجعولة على نحو الاستقلال إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها كوجوب الصلاة و الأمر بالوضوء و النهي عن لبس ما لا يؤكل في الصلاة مثلاً، و لا يعتبر في الاستصحاب أن يكون الأثر مجعولاً مستقلاً.

6 - المورد الثالث من موارد توهم كون الأصل فيها مثبتا هو استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب.

أما التوهم: فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكما و لا موضوعا ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحدا منهما.

والآخر: كون الاستصحاب مثبتا.

و أما تقريب الإشكال الأول: فلأن المستصحب إما هو براءة الذمة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقوبة، و شيء منها ليس من الأحكام الشرعية.

و أما كون الاستصحاب مثبتا: فلأن الأثر المترتب على المستصحب إما عدم ترتب العقاب أو لترخيص، و شيء منهما ليس أثرا شرعيا، فيكون الأصل مثبتا لعدم ترتب الأثر الشرعي على المستصحب.

7 - و أما دفع الإشكال: فلأن المستصحب في استصحاب البراءة و عدم المنع ليس أجنبيا عن حكم الشرع؛ إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب و الحرمة بيد الشارع كذلك نفيه، فكما يصح استصحاب وجود الحكم عند الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه عند الشك في انتفاضه.

8 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - استصحاب الفرد لإثبات الأثر الشرعي المتعلق بالكلية له ليس بمثبت.

2 - استصحاب الشرط لإثبات الشرطية ليس بمثبت.

3 - استصحاب البراءة لإثبات عدم استحقاق العقوبة ليس بمثبت.

ص: 395

في شرائط الأصول العملية 5

في اشتراط البراءة العقلية بالفحص 10

في الإشكال على العقل 13

تقريب الاستدلال على وجوب الفحص بما دل على وجوب التعلم 15

حكم العمل بالبراءة قبل الفحص 18

الإشكال في الواجب المشروط 22

فتوى المشهور بصحة الإتمام موضع القصر و الجهل موضع الإخفات 33

الإشكال على الصلاة تماما موضع القصر مع الجواب 35

تصحيح كاشف الغطاء الإتمام موضع القصر بالترتب 42

خلاصة البحث مع رأي المصنف 43

ذكر الفاضل التونسي شرطا للبراءة و هو أن لا تكون موجبة للضرر على شخص آخر 49

الإشكال على ما ذكره الفاضل التونسي 51

قاعدة لا ضرر 54

دلالة قاعدة لا ضرر و معناها 61

تقديم قاعدة لا ضرر على أدلة الأحكام 70

في تعارض ضررين و أحكامه 78

خلاصة البحث مع رأي المصنف 82

معنى الاستصحاب لغة و اصطلاحا 87

الأقوال في الاستصحاب 90

ما يصح النزاع فيه من معاني الاستصحاب 94



جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل 109

الإشكال على استصحاب حكم الشرع المستند إلى حكم العقل و الجواب عنه 113

اختلاف آراء الأصحاب في حجّية الاستصحاب و عدم الحجّية 117

أدلة حجّية الاستصحاب 118

رد المصنف على الاستدلال بالإجماع على حجّية الاستصحاب 121

خلاصة البحث مع رأي المصنف 122

توضيح كلام الشيخ في الأخبار التي استدل بها على حجّية الاستصحاب 129

إشكال المصنف على الشيخ تارة من جهة مادة النقض و أخرى من جهة الهيئة 141

الجواب على إشكال اختصاص حجّية الاستصحاب بالشك في الرفع 148

الوجوه و الاحتمالات في «لا تنقض اليقين بالشك» 149

الإشكال بأن جواز الدخول في الصلاة يترتب على الوضوء لا على اليقين فلا معنى للنهي عن نقض اليقين 152

تقدّم جواب المصنف عن الإشكال بقوله «و ذلك لسراية» 155

إثبات عموم الصحيحة لحجّية الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام 156

خلاصة البحث مع رأي المصنف 157

تقريب الاستدلال بالصحيحة الثانية على حجّية الاستصحاب 160

في جواب الإمام عن السؤال في الفرع السادس احتمالان 162

الجواب عن الإشكال على الاستدلال بالصحيحة الثانية 166

الإشكال على استصحاب الطهارة و الجواب عنه 170

تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء خلاف ظاهر الرواية 176

خلاصة البحث مع رأي المصنف 180

تقريب الصحيحة الثالثة لزرارة على حجّية الاستصحاب 182

حاصل كلام المصنف في دفع الإشكال على الإشكال بالصحيحة الثالثة 185

جواب المصنف عن الإشكال الثاني على الاستدلال بالصحيحة الثالثة 187

خلاصة البحث مع رأي المصنف 190

ص: 397

تقريب الاستدلال بالرواية الرابعة على حجّية الاستصحاب 192

خلاصة البحث مع رأي المصنف 196

تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب 197

خلاصة البحث مع رأي المصنف 201

في تفصيل الفاضل التونسي بين التكليف والوضع 213

الحكم الوضعي نظرا إلى كونه قابلا للجعل وعدم كونه قابلا له على أقسام 215

الخلاف في عدد الأحكام الوضعية 220

تحقيق المصنف في الحكم الوضعي من حيث الجعل وعدمه 223

ردّ المصنف على الشيخ بأن السببية منتزعة من الحكم التكليفي 227

القسم الثاني من الأحكام الوضعية ما لا يقبل الجعل إلا تبعا كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية 231

ضابط القسم الثالث من الأحكام الوضعية 234

الفرق بين المحمول بالضميمة والمحمول بالضميمة في اصطلاح الفلاسفة 240

عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو ما لا يقبل الجعل أصلا 244

خلاصة البحث مع رأي المصنف 246

في تنبيهات الاستصحاب 248

التنبيه الأول: في اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب 249

التنبيه الثاني: في استصحاب مؤديات الأمارات 253

خلاصة البحث مع رأي المصنف 260

التنبيه الثالث: في استصحاب الكلّي 261

الإشكال على استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي 263

توضيح جواب المصنف عن الإشكال يتوقف على مقدمة 264

الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي 265

الإشكال على استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي 267

الجواب عن الإشكال المذكور 270

ص: 398



وجه قول المصنف بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي 276

توهم جريان الاستصحاب في القسم الثالث إذا كان من قبيل الوجوب والاستحباب 278

دفع التوهم المذكور 279

خلاصة البحث مع رأي المصنف 282

التنبيه الرابع: في استصحاب الأمور التدريجية 284

جواب المصنف عن الإشكال في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية 288

لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار 291

الاستصحاب في الأمور التدريجية إما من قبيل استصحاب الشخصي أو الكلي بأقسامه 299

استصحاب الفعل المقيد بالزمان 300

الإشكال بأن الزمان قيد للموضوع فلا يجري الاستصحاب مع انتفاء الزمان 303

الجواب عن الإشكال أن الإشكال لو كان المناط في بقاء الموضوع هو نظر العقل وليس الأمر كذلك بل المناط هو نظر العقل فلا إشكال

304

إشكال تعارض استصحاب وجود الحكم وعدمه والتحقيق في الجواب عنه 305

تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد خروج المذي 309

خلاصة البحث مع رأي المصنف 313

التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي 316

عدم جريان الاستصحاب التعليقي لأمر والجواب عنها 318

توهم عدم جريان الاستصحاب التعليقي لعدم وجود المعلق مع توضيح فساد هذا التوهم 321

الإشكال بأن الاستصحاب التعليقي معارض باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضد الحكم المعلق 326

خلاصة البحث مع رأي المصنف 331

توضيح محل الكلام في استصحاب عدم النسخ 333



توهم إشكال انتفاء أركان الاستصحاب مع جواب المصنف عنه 335

الإشكال بامتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة 338

الإشكال بأن المانع من جريان استصحاب عدم النسخ هو العلم الإجمالي 341

محصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال 342

إرجاع المصنف كلام الشيخ الظاهر في القضية الطبيعية إلى ما ذكره من إرادة القضية الحقيقية 346

خلاصة البحث مع رأي المصنف 351

التنبيه السابع: في الأصل المثبت 353

توضيح كلام المصنف في معنى الأصل المثبت 354

قصور أخبار الاستصحاب عن حجّة الأصل المثبت 363

خلاصة الكلام في المقام هو: عدم حجّة الأصل المثبت عند المصنف 366

في الفرق بين مثبتات الأمارات و الأصول 370

خلاصة البحث مع رأي المصنف 375

التنبيه الثامن: في الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا 377

ما هو المعيار في كون الأصل مثبتا 380

الكلام في المورد الثاني 385

المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب 389

خلاصة البحث مع رأي المصنف 393

الفهرس 396

ص: 400

## المجلد 7

### هوية الكتاب

دروس في الكفاية

شارح: محمدى باميانى، غلامعلى

نويسنده: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين

تعداد جلد: 7

زبان: عربى

ناشر: دار المصطفى (ص) لاهياء التراث - بيروت لبنان

سال نشر: 1430 هجرى قمرى 2009 ميلادى

كد كنگره: 1430 / 3آ ك 7028 / 8 BP 159

موضوع: اصول

ص: 1

اشارة





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 4

التاسع (1): أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر غير...

=====

## تمة المقصد السابع

### تمة فصل في الاستصحاب

### تمة تنبيهات الاستصحاب

### التنبيه التاسع في اللازم المطلق

(1) وهذا التنبيه كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت.

والغرض من عقده: هو تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم، من دون أن يكون الاستصحاب مثبتا - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنيا على الأصل المثبت.

وبهذا التمييز والفرق يندفع إشكال مثبتية الاستصحاب عند ترتب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة اللازم العقلي أو العادي.

فلا بد أولا: من بيان التمييز والفرق، و ثانيا: من بيان دفع الإشكال.

وأما توضيح التمييز والفرق، فيتوقف على مقدمة وهي: أن اللازم العقلي أو العادي على قسمين:

أحدهما: هو اللازم المطلق للمستصحب فيما إذا كان المستصحب حكما شرعيا؛ بمعنى: أن اللازم يترتب على مطلق وجوده الحكم، سواء كان وجوده واقعا أو ظاهريا.

و ثانيهما: هو اللازم الخاص، بمعنى: أنه لا يترتب إلا على الوجود الواقعي للمستصحب.

ومثال الأول: كحسن الإطاعة و قبح المعصية. و وجوب المقدمة؛ بناء على كونه عقليا، فحسن الإطاعة و قبح المعصية و وجوب المقدمة من اللوازم العقلية المترتبة على مطلق وجود المستصحب، سواء كان واقعا أم ظاهريا.

ومثال الثاني: هو كالأجزاء، فإن أجزاء الصلاة مع الطهارة الحديثة حكم عقلي مترتب على الطهارة الواقعية لا الأعم منها، و من الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب.

فلا يجزي الإتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية عن الصلاة مع الطهارة الواقعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد الإشكال و توهم أن اللازم العقلي أو العادي الذي لا يثبت نفسه و لا أثره الشرعي بالاستصحاب؛ إلا بناء على الأصل المثبت هو القسم الثاني أعني: اللازم العقلي أو العادي لوجود المستصحب الواقعي، دون الأول أي:





الشرعي (1) و لا الشرعي (2) بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب (3) اللازم الأعم من وجوده الواقعي و الظاهري، فإن القسم الأول يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال مثبتية الاستصحاب.

=====

و الوجه في عدم المثبتية في القسم الأول هو: وضوح تبعية كل حكم لموضوعه، و عدم تخلفه عنه لكونه بمنزلة العلة للحكم، و المفروض في المقام: أن المستصحب بمطلق وجوده - و لو ظاهرا - موضوع لذلك اللازم، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهرا، و هو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه، من دون حاجة إلى تعبد و تنزيل آخر يخصه؛ لعدم قابليته للتعبد الشرعي؛ بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سببا لوجوده و لو ظاهرا - يترتب عليه لازمه قهرا من باب ترتب الحكم على موضوعه، و لو كان للازم حكم شرعي ترتب عليه أيضا لتحقق موضوعه.

و هذا بخلاف القسم الثاني، فإنه لا موجب لترتبه على المستصحب؛ لا من جهة سراية التعبد من المستصحب إلى لازمه.

أما الأول: فلعدم تحققه؛ إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري، و المفروض:

إنه ليس بموضوع.

و أما الثاني: فلما مر سابقا من أن المستفاد من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعي دون العقلي و العادي، و عليه: فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعي، و لا حكم هذا اللازم على المستصحب إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) و هو العقلي أو العادي. و لا يخفى: أن حديث الأصل المثبت لا يجري في هذا الفرض؛ لأن الأصل المثبت هو الأصل الجاري في الملزوم لإثبات الأثر الشرعي المترتب على لازمه. و هذا بخلاف إثبات نفس اللازم العقلي و العادي، فإنه حيث لا يكون واسطة بين المستصحب و لازمه العقلي و العادي، فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت.

و إنما الوجه في عدم ترتب لازمه أن التعبد الاستصحابي يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب؛ لا مطلق أثره و لو كان عقليا أو عاديا.

(2) يعني: و لا الأثر الشرعي الثابت بوساطة غير الأثر الشرعي و هو اللازم العقلي أو العادي.

(3) متعلق ب «ترتب» أي: باستصحاب الملزوم، سواء كان المستصحب موضوعا أم حكما.

إنما (1) هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا (2)، فلا يكاد (3) يثبت به (4) من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر (5) حسبما عرفت فيما مر (6)؛ لا بالنسبة (7) إلى ما كان للأثر الشرعي...

=====

(1) خير قوله: «أن عدم»، يعني: أن عدم ترتب الأثر العقلي أو العادي، وكذا الأثر الشرعي المترتب عليهما بالاستصحاب مختص بالحكم الذي يكون بوجوده الواقعي موضوعا للأثر.

وأما إن كان الموضوع وجود الحكم مطلقا - ولو في الظاهر - فلا مانع من ترتب لوازمه العقلية والعادية و آثارهما الشرعية عليه، و ضمير «هو» راجع إلى «عدم ترتب».

(2) قيد للمستصحب، والمراد ب «ما» الموصول حكم المستصحب.

(3) هذه نتيجة حصر نفي ترتب الأثر غير الشرعي - أو الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادي على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعي موضوعا، فإن مقتضى هذا الحصر ترتب الأثر غير الشرعي أو الشرعي المترتب عليه على الحكم الثابت بالاستصحاب؛ إذا كان الحكم بمطلق وجوده ولو ظاهرا موضوعا كما مر تفصيله، أما إذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعي للحكم، فإنه لا يترتب على استصحاب الحكم؛ لأن الثابت به وجود ظاهري له، والمفروض: أنه ليس موضوعا للحكم، وقد تقدمت أمثلة الكل.

(4) أي: فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعي الذي كان للمستصحب بلا واسطة؛ كوجوب إنفاق الزوجة الثابت باستصحاب حياة الزوج بلا واسطة.

و ضمائر «آثاره، أثره، له» راجعة إلى «المستصحب».

(5) كحرمة أخذ الخمس أو الزكاة على الزوجة المستصحبة حياة زوجها، فإن هذه الحرمة مترتبة على وجوب الإنفاق عليها الثابت باستصحاب حياة زوجها.

(6) أي: في التنبيه السابع، حيث قال في صدره: «كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية».

(7) معطوف على «بالنسبة»، يعني: أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعي وكذا أثره وإن كان شرعيا بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب؛ لا بالنسبة إلى الأثر غير الشرعي الثابت للحكم بوجوده مطلقا، سواء كان واقعا أم ظاهريا، فإنه لا مانع من ترتبه على المستصحب؛ لتحقق موضوعه ظاهرا بالاستصحاب. والمراد بالموصول في قوله: «ما كان» هو الأثر غير الشرعي.

مطلقا (1) كان (2) بـخطاب الاستصحاب أو غيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره (3) شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو (4) بأن يستصحب، أو كان (5) من آثار المستصحب. وذلك (6) لتحقق موضوعها...

=====

(1) قيد للأثر الشرعي، يعني: أن يكون الأثر الشرعي بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري موضوعا للأثر غير الشرعي؛ كوجوب الإطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقا؛ ولو كان ظاهريا ثابتا بالاستصحاب مثلا.

(2) بيان للإطلاق، يعني: سواء ثبت الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري بـخطاب الاستصحاب كقوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» الذي هو من الأصول العملية، أم بـخطاب غير الاستصحاب كالأدلة الاجتهادية غير العملية كالبيّنة وخبر الواحد وغيرهما. وضمير «بغيره» راجع إلى خطاب الاستصحاب.

(3) يعني: فإن آثار الأثر الشرعي الذي يكون بوجوده المطلق موضوعا لها تترتب على ذلك الأثر الشرعي؛ وإن كانت تلك الآثار غير شرعية.

(4) هذا هو الفرد الخفي للثبوت، يعني: أن الآثار الشرعية تترتب عليه إذا ثبت ذلك الحكم الشرعي ظاهرا؛ ولو بأن يجري الاستصحاب في نفسه أو في الموضوع الذي يترتب عليه هذا الحكم.

و ضمير «غيرها» راجع إلى «شرعية»، و ضميرا «عليه و المستتر» في «يستصحب» راجعان إلى «الأثر».

(5) معطوف على «بأن يستصحب» يعني: و لو ثبت ذلك الأثر الشرعي بالاستصحاب الجاري في موضوع ذلك الأثر الشرعي، فهذا إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي، وقوله: «يستصحب» إشارة إلى الاستصحاب الحكمي.

(6) هذا تعليل لترتب الآثار الشرعية وغيرها على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب الجاري في نفسه أو في موضوعه.

و محصله: أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه، فلا يحتاج ترتب تلك الآثار عليه إلى تنزيل آخر؛ بل يكفي في ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلا إذا فرض ترتب وجوب التصديق على وجوبها، و وجوب الدعاء على وجوب التصديق وهكذا، فإن هذه الأحكام الشرعية الطولية تترتب على تحقق وجوب صلاة الجمعة و لو بالاستصحاب المحرز له ظاهرا؛ إذ المفروض: كون

حينئذ (1) حقيقة، فما للوجوب عقلا (2) يترتب على الوجوب (3) الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه (4) من (5) وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة، إلى غير ذلك (6) كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب (7) بلا شبهة و ارتياب، فلا تغفل (8).

=====

موضوع تلك الآثار هو الحكم الشرعي بوجوده الأعم من الظاهري و الواقعي.

و من الواضح: امتناع انفكالك الحكم عن الموضوع؛ لأن وزانهما وزان العلة و المعلول، فجميع الآثار الشرعية و العقلية المترتبة على الحكم مطلقا سواء كان واقعا أم ظاهريا تترتب على الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب أو غيره.

(1) أي: حين ثبوت الأثر الشرعي ظاهرا و لو بالاستصحاب.

(2) كوجوب الإطاعة الثابت للوجوب الشرعي، فإنه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مر، أو باستصحاب موضوعه؛ كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها و جوب الإنفاق شرعا على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي و هو وجوب الإطاعة.

(3) بل كل أثر شرعي إلزامي كالحرمة و الوجوب.

(4) هذا في الاستصحاب الموضوعي، و ما قبله هو الاستصحاب الحكمي.

(5) مفسر ل «ما» الموصول.

(6) كوجوب المقدمة و حرمة الأضداد.

(7) كالعلم و الدليل المعبر كالخبر الصحيح، فإن الحكم العقلي يترتب على الأثر الشرعي الثابت بهما ثبوتا واقعا في الأول، و ظاهريا في الثاني.

(8) و تقطن حتى لا يخطر ببالك التنافي بين ما تقدم من عدم حجية الأصل المثبت، و بين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير الشرعية على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب، فإن هذا اعتراف بحجية الأصل المثبت و رجوع عن إنكارها، و ليس هذا إلا التهافت بينهما. هذا تمام الكلام في التنبيه التاسع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه التاسع: هو تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم، من دون أن يكون الاستصحاب مثبتا - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنيا على الأصل المثبت.



العاشر (1): أنه قد ظهر مما مر: لزوم أن يكون المستصحب حكماً...

=====

و به يندفع إشكال مثبتية الاستصحاب إذا ترتب أثر الشرعي على الحكم المستصحب بواسطة اللازم العقلي أو العادي.

2- توضيح الامتياز و الفرق: أن اللازم العقلي أو العادي على قسمين:

أحدهما: هو اللازم المطلق من حيث يترتب على وجود المستصحب المطلق أي:

وجوداً واقعياً أو ظاهرياً؛ كحسن الإطاعة و قبح المعصية.

ثانيهما: ما يترتب عليه من حيث وجوده الواقعي فقط كالإجزاء، و بعد هذا الفرق يندفع توهم مثبتية الاستصحاب عن القسم الأول بعد أن كان القسم الثاني مبنيًا على القول بالأصل المثبت؛ إذ يثبت اللازم العقلي أو العادي و ما بواسطتهما من الأثر الشرعي بالاستصحاب من باب تحقق موضوع الأثر، و من المعلوم: أن الحكم تابع لموضوعه نفيًا و إثباتًا. و أما القسم الثاني: فلا يثبت اللازم العقلي و العادي من جهة تحقق الموضوع بالاستصحاب؛ لأن الموضوع هو الوجود الواقعي و ما يثبت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري.

3- رأي المصنف «قدس سره»:

1- عدم كون الاستصحاب مثبتاً فيما كان اللازم العقلي أو العادي المطلق وجود المستصحب واقعياً أو ظاهرياً.

و كون الاستصحاب مثبتاً فيما كان اللازم لازماً لوجود المستصحب الواقعي.

### **التنبيه العاشر: في اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً**

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه: دفع توهم من زعم أن قولهم: «إن المستصحب إما حكم شرعي و إما ذو حكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك ثبوتاً و بقاءً، فلو كان كذلك في مرحلة البقاء دون مرحلة الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب. و قبل بيان دفع المصنف لهذا التوهم: نذكر ما هو محل الكلام في المقام.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن للاستصحاب مرحلتين:

الأولى: هي مرحلة ثبوت الحكم أو موضوع ذي حكم.

الثانية: هي مرحلة بقاء ذلك الحكم أو الموضوع.

ثم هنا احتمالان: الأول: أن يكون لكل من الحكم أو الموضوع مرحلة الثبوت و البقاء معاً؛ كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة و استصحاب حياة زيد.

الثاني: أن يكون لهما مرحلة البقاء دون الثبوت؛ كاستصحاب عدم التكليف، فإنه

ص: 10



في الأزل لم يكن حكما مجعولا، ولكنه عند الشك في التكليف هو حكم مجعول شرعا، نظرا إلى كون أمر بقاءه ورفع بيده الشارع فعلا كما هو الحال في وجود التكليف عينا، وكما إذا فرضنا أن اليد كانت نجسة قبل الظهر مثلا، ولم يكن لها أثر شرعي لعدم وجود الصلاة مثلا في ذلك الوقت ولا شيء آخر مما يعتبر فيه الطهارة، ثم شكنا بعد الظهر في طهارتها، وللنجاسة أثر شرعي بقاء وهو عدم جواز الدخول في الصلاة. ثم محل الكلام هو الاحتمال الثاني؛ إذ ربما يتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه، ولعل الوجه فيه هو أن الاستصحاب عبارة عن الإبقاء الشرعي بضميمة أن مرجعه إلى جعل الحكم المماثل، وهذا لا يصح إلا إذا كان المتيقن حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي ثبوتا؛ وإلا لم يكن الحكم المجعول في مقام الشك إبقاء شرعيا للمتيقن.

لكن هذا التوهم فاسد عند المصنف «قدس سره».

وجه فساده: أنه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب هذا العنوان - أعني: عنوان الإبقاء - بل المأخوذ فيه هو عدم النقض عملا.

ومعاملة المتيقن السابق معاملة الباقي لا - حقا. وهذا لا يستلزم أكثر من كون المتيقن بقاء حكما شرعيا أو ذا حكم شرعي. ويكون المجعول حكما مماثلا للمشكوك على تقدير وجوده واقعا، ولا يعتبر أن يكون كذلك حدوثا؛ لعدم تكفل الدليل للإبقاء بل للأمر بالعمل في مقام الشك عمل الباقي واقعا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح دفع المصنف للتوهم المذكور.

فالمتحصل: أنه لا يجب في المستصحب أن يكون حكما فعليا أو ذا أثر شرعي حال اليقين؛ بل كونه ذا أثر حال الشك كان كافيا في إجراء الاستصحاب، فمثلا: لو شك في بلوغ زيد، فإن استصحاب عدم التكليف بالنسبة إليه جار وإن كان قبل البلوغ لا أثر شرعي بالنسبة إلى زيد؛ إذ ليس داخلا في موضوع التكليف حتى يكون لليقين السابق أثر شرعي.

وكذلك إذا وقع مال لزيد في البحر، ثم أخرج جري استصحاب ملكيته له، وإن كان في حال كونه في البحر مأیوسا منه لا أثر شرعي لملكيته إياه؛ لكنه حيث يكون في حال الشك ذا أثر من جواز تصرفه وحرمة تصرف غيره جرى الاستصحاب.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

شرعياً (1) أو إذا حكم كذلك (2)؛ لكنه (3) لا- يخفى: أنه لا- بد أن يكون كذلك (4) بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتاً. فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً و لا له أثر شرعاً، و كان في زمان استصحابه كذلك، أي: حكماً أو إذا حكم يصح (5)

=====

(1) كاستصحاب الوجوب.

(2) كاستصحاب الملك. فهذا إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي، و ما قبله إشارة على الاستصحاب الحكمي.

(3) غرضه: بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو إذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور، و محصله: أن مورد ذلك هو البقاء لأنه ظرف الشك الذي هو مورد الاستصحاب، و ليس ذلك إلا مرحلة البقاء دون الثبوت، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً و لا موضوعاً إذا حكم، و كان كذلك بقاء جرى فيه الاستصحاب.

و مثل في المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به، و صار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف، حيث إنه في الأزل ليس حكماً مجعولاً؛ لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له؛ لكنه فيما لا يزال - أي: في المستقبل الذي هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً؛ لما مر من أن نفيه كثبوته فيما لا يزال مجعولاً شرعاً، بمعنى: أن للشارع إبقاء العدم على حاله و نقضه بالوجود - و إن لم يطلق عليه الحكم - لأن المالك في شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً لأن تناله يد التشريع، و هذا المالك موجود في العدم الأزلي، فإبقاؤه كتنقضه حكم، فإذا شك في بقائه فلا مانع من استصحابه بعد كون هذا العدم عند الشك في بقائه حكماً أي: قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه.

و يمكن التمثيل لعدم كون العدم في حال اليقين حكماً و لا موضوعاً له بعدم رضا المالك بالتصرف في ماله، فإنه قبل تصرف أحد في ماله ليس عدم رضاه حكماً و لا موضوعاً لحكم فعلي أصلاً و لا تكليفي كالحرمة و لا وضعي كالضمان؛ لكنه بعد وضع شخص يده عليه إذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا مانع.

و مقتضاه حرمة تصرف الغير فيه و ضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين به لم يكن حكماً و لا إذا حكم؛ و لكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم و لو جزءاً لموضوعه، و هذا المقدار كاف في صحة الاستصحاب.

(4) أي: حكماً أو إذا حكم. و هذا أيضاً يعني قوله بعد ذلك: «كذلك» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمائر «ثبوته، له، استصحابه» راجعة إلى المستصحب.

(5) هذا جواب لو في قوله: «فلو لم يكن المستصحب».

استصحابه؛ كما في استصحاب عدم التكليف (1)، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل (2) ولا ذا حكم إلا إنه حكم مجعول فيما لا يزال (3)؛ لما عرفت (4): من أن نفيه كثوته في الحال (5) مجعول شرعا، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا (6)، أو كان ولم يكن حكمه...

=====

(1) هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكما شرعيا ولا ذا حكم شرعي؛ لأنه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل. وضمير «استصحابه» راجع على المستصحب.

(2) لبرهان حدوث العالم بأسره في قبال قدمه، فلم يكن مكلف حتى يجعل عليه حكم، فعدم الحكم سالبة بانتفاء الموضوع. وضميرا «فإنه، أنه» راجعان إلى «عدم».

(3) وهو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعا للتعبد الاستصحابي، ومن المعلوم: أنه لا معنى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء إلا ترتيب الأثر الشرعي على المستصحب؛ وإلا يلزم اللغوية.

(4) تعليل لكونه حكما فيما لا يزال، وحاصله: ما أفاده سابقا في التنبيه الثامن بقوله: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر وجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة: إن أمر نفيه بيد الشارع كثوته» من كفاية مجرد القابلية للجعل في الاستناد إلى الشارع، لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين، فالعدم الأزلي في زمان الشك في بقاءه مجعول شرعي بهذا المعنى من الجعل.

لكن صحة إسناده إلى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر، وإطلاق الجعل والمجعول على عدم الحكم أمر آخر، ضرورة: مساوقة الجعل للتكوين والإيجاد ولو في عالم الاعتبار، وهذا لا يصدق على مجرد القدرة على نقض عدمه بالوجود.

نعم؛ لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم إلى الشارع. وضميرا «نفيه، كثوته» راجعان إلى التكليف، وبهذه العبارة يبين مراده من الحكم، فلا تنافي بين نفي الجعل وإثباته.

(5) أي: حال البقاء الذي هو حال الشك ومورد جريان الاستصحاب.

(6) أي: في حال اليقين بالمستصحب؛ كما إذا كان الصبي مستطيعا من حيث المال، وبعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته المالية، فإنه لا مانع من استصحابها والحكم بوجوب الحج عليه، مع إن استطاعته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعا لوجوبه.

وكاستصحاب حياة الولد إلى زمان موت والده، فإن حياته في زمان اليقين بها لم

فعليا (1)، وله حكم كذلك (2) بقاء، وذلك (3) لصدق نقض اليقين بالشك...

=====

تكن موضوعا للإرث؛ لأنها كانت في زمان حياة الوالد، و موضوعيتها للإرث إنما تكون حال وفاته و هو زمان الشك في حياته، فحياة الولد في زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعي، وصارت في زمان الشك فيها ذات أثر.

و جميع الأعدام الأزلية من هذا القبيل؛ كعدم التذكية حال حياة الحيوان، و عدم القرشية، و عدم الكرية و نحوها، فإنه لا يترتب أثر شرعي على هذه الأعدام حال اليقين بها، فإن عدم التذكية لا أثر له إلا بعد زهوق روح الحيوان.

و الشك في انتقاض هذا العدم، و كذا عدم القرشية، فإنه لا أثر له حين اليقين به، و هو عدم وجود المرأة، و إنما أثره بعد وجودها؛ لأنه يشك في بقاء عدم القرشية بالنسبة على هذه المرأة، فإذا جرى استصحاب عدم قرشيتها ترتب عليه حكمه؛ لو لم يناقش في استصحابه من جهة المثبتية.

و كذا الحال في عدم الكرية، فإنها في حال اليقين بعدمها لا أثر لها، و الأثر يترتب عليها فيما إذا شك في بقائها بسبب وجود ماء يشك في كريته، فإنه يترتب على استصحاب عدمها انفعاله بملافة النجاسة.

(1) كطهارة الثوب و البدن قبل وقت الصلاة، فإن فعلية شرطيتها إنما تكون بعد وقتها الذي هو ظرف الشك في بقائها، و من المعلوم: أنه لا إشكال في صحة استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها.

(2) أي: فعلي، و قوله: «له» متعلق بمحذوف، يعني: و لم يكن حكمه فعليا و كان له حكم فعلي بقاء.

و لو كانت العبارة هكذا: «أو كان و لم يكن فعليا إلا بقاء» كانت أخصر، و مع إبقاء العبارة على حالها يكون الأولى إسقاط كلمة «حكمه» للاستغناء عنها، لأنه بمنزلة أن يقال: «أو كان له حكم و لم يكن حكمه فعليا».

(3) تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا.

و محصل التعليل: أن المعيار في صحة الاستصحاب - على ما يستفاد من أخباره - هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحالة السابقة، و من المعلوم: عدم دخل لتلك الحالة في هذا المعيار أصلا، فإن رفع اليد عن عدم حرمة شرب التتن مثلا بالشك في بقائه و البناء على حرمة مما يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعاً، مع عدم كون

على (1) رفع اليد عنه و العمل (2)؛ كما إذا قطع بارتقاعه، و وضوح (3): عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً (4) فيه وفي تنزيلها (5) بقاء. فتوهم (6): اعتبار الأثر سابقاً (7)؛ كما ربما يتوهمه الغافل من (8) اعتبار كون عدم حرمة أزالاً أثراً شرعياً و لا موضوعاً له؛ لكنه شرعي بقاء، بمعنى: كون إبقاء العدم و نقضه بالوجود بيد الشارع، كما أنه يصدق إبقاء الحالة السابقة على العمل بها و البناء عليها.

=====

فالمتحصل: أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي؛ لأنه حال الشك الذي لا بد فيه من جعل الوظيفة للشاك المتحير في الحكم.

(1) متعلق ب «لصدق»، و ضمير «عنه» راجع إلى «اليقين».

(2) معطوف على «رفع» و بيان له. و قوله: «كما» متعلق ب «العمل»، و ضمير «بارتقاعه» راجع على اليقين، يعني: لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين؛ بأن يعمل عمل القاطع بارتقاعه كما عرفت في مثال شرب التن.

(3) معطوف على «صدق»، و هذا متمم التعليل المزبور، يعني: و لوضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة - الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لا في صدق النقض و لا في تنزيل الحالة السابقة في مرحلة البقاء.

و الحاصل: أن صحة التعبد الاستصحابي تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك، و لا تتوقف على ترتبه في زمان الثبوت.

(4) تمييز ل «أثر»، و ضمير «فيه» راجع على «صدق نقض» و الثبوت مقابل البقاء.

(5) أي: في تنزيل الحالة، و هو معطوف على «فيه»، و المعطوف و المعطوف عليه متعلقان ب «دخل».

و غرضه: أن التعبد ببقاء الحالة السابقة لا- يتوقف على ثبوت أمر شرعي لحدوثها؛ بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها؛ لأنه زمان التعبد الاستصحابي.

(6) هذا إشارة إلى التوهم المذكور في صدر التنبيه بقولنا: «و دفع توهم من زعم أن قولهم...» الخ.

(7) أي: حدوثاً، و هو من قيود «اعتبار»، يعني: فتوهم اعتبار الأثر الشرعي في السابق - أي: في ظرف اليقين - فاسد.

(8) متعلق ب «يتوهمه»، و بيان لمنشا التوهم. يعني: أن توهم اعتبار الأثر الشرعي

المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد (1) قطعاً، فتدبر جيداً.

=====

للحالة السابقة في الاستصحاب والتعبد ببقائها إنما نشأ من هذا الكلام الذي قد عرفت عدم أساس له.

(1) خبر «فتوهم» ووجه القطع بفساده هو: ما أفاده بقوله: «وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه...» الخ. وقد تقدم توضيح ذلك.

فتلخص مما أفاده في هذا التنبيه: أن المدار في صحة الاستصحاب على كون المستصحب في مرحلة البقاء أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، سواء كان كذلك أيضاً في مرحلة الحدوث والثبوت أم لم يكن، والوجه في ذلك: أن التعبد يكون في البقاء دون الثبوت. هذا تمام الكلام في التنبيه العاشر.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: أن ما يعتبر في الاستصحاب أحد أمرين:

أحدهما: كون المستصحب حكماً شرعياً.

والآخر: كونه موضوعاً ذا حكم شرعي.

فوقع الكلام في أنهما كذلك ثبوتاً وبقاءً، أو يكفي أن يكونا كذلك بقاءً فقط.

2 - ربما يتوهم: عدم جريان الاستصحاب فيما لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم شرعي في مقام الثبوت والحدوث.

ولعل الوجه فيه: أن الاستصحاب عبارة عن الإبقاء الشرعي وهو فرع الثبوت.

3 - هذا التوهم: فاسد عند المصنف.

ووجه فساده: أنه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب هذا العنوان: أعني عنوان الإبقاء - بل المأخوذ فيه عدم نقض اليقين بالشك، بمعنى: أن يعامل بالمتيقن السابق عند الشك في البقاء معاملة الباقي. وهذا لا يستلزم أكثر من كون المتيقن حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً.

4 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو: كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي بقاءً فقط.

## التنبية الحادي عشر في أصالة تأخر الحادث

### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا التنبية الحادي عشر: هو التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما و عدم جريانه فيهما، و بيان الصور التي يختلف باختلافها حكم الأصل الجاري فيها.

وقبل الخوض في هذا المقصود الأصلي تعرض المصنف لحكم الشك في أصل حدوث حادث من موضوع أو حكم، وقال: لا إشكال في جريان استصحاب العدم فيه؛ لتحقق أركانه فيه من اليقين والشك والأثر الشرعي، وكذا لو شك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه، فيستصحب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه.

وقبل الخوض بالبحث عما هو المقصود بالبحث في هذا التنبية الحادي عشر؛ ينبغي تحرير محل الكلام فيه فنقول: إن محل الكلام فيه يتضح بعد ذكر مقدمة وهي: أن من أركان الاستصحاب هو اليقين بتحقق المستصحب في زمان والشك في بقائه وارتفاعه في زمان آخر. ثم الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق على قسمين:

أحدهما: هو الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً، أعني: في جميع أجزاء الزمان اللاحق؛ كالشك في ارتفاع الطهارة مثلاً في الزمان اللاحق كذلك بعد العلم بتحقيقها في الزمان السابق.

ثانيهما: هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: كان الشك في تقدم الارتفاع و تأخره بعدم العلم بأصل الارتفاع.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أن محل الكلام - في هذا التنبية الحادي عشر - هو القسم الثاني لا القسم الأول؛ لأن القسم الأول مما لا كلام في اعتبار الاستصحاب فيه، فالمقصود بالبحث في هذا التنبية الحادي عشر هو: أن الاستصحاب هل يجري في الوجود والعدم المضافين إلى زمان خاص أو زماني خاص، والأول: كترتب الأثر على إسلام زيد مثلاً يوم الجمعة، والثاني: كترتب الأثر على إسلامه قبل القسمة. كما يجري في الوجود والعدم المضافين إلى الماهية، كوجود زيد وعدمه أم لا؟

و كيف كان؛ فقد تعرض المصنف «قدس سره» في هذا التنبية لأقسام: من الاستصحاب.

الأول: ما إذا شك في أصل حدوث حادث حكما كان أو موضوعا، الأول:

كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته؛ كما لو شك في طهارة ثوبه بعد غسله بدون العصر مثلا، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب جار بلا مانع.

الثاني: كالشك في موت غائب، فيستصحب عدم تحقق الموت و تترتب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته، و حرمة تقسيم أمواله و غيرهما من أحكام الحياة عليه.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع».

الثاني: ما إذا علم بوجود حادث؛ و لكنه شك في أنه هل حدث في زمان متقدم أم زمان متأخر بعد القطع بأصل تحققه؟

و هذا على قسمين: أحدهما: يلاحظ تقدمه و تأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا علم بموت زيد و لم يعلم أنه مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة.

ثانيهما: يلاحظ تقدمه و تأخره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضا؛ كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، و لم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فهاهنا مقامان من الكلام.

المقام الأول هو: ما إذا لوحظ التقدم و التأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

المقام الثاني: ما إذا لوحظ التقدم و التأخر بالنسبة إلى حادث آخر.

و أما المقام الأول: فحاصل الكلام فيه: أنه لا إشكال في جريان استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، و ترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان.

فإذا علم بكون زيد ميتا يوم الجمعة، و لم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو في يوم الخميس، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس و ترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم أمواله بين ورثته، و غير ذلك عليه؛ دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازما عقليا لعدم حدوثه يوم الخميس، و الاستصحاب لا يثبت به اللازم العقلي و لا الأثر الشرعي المترتب عليه. فلا تثبت بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر إلا على القول بالأصل المثبت.

و كذا لا يثبت الحدوث يوم الجمعة، فإن الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم



فإثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على الأصل المثبت.

نعم؛ لو كان الحدوث مركبا من أمرين: أي: الوجود يوم الجمعة مثلا وعدم الوجود يوم الخميس لترتب آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور؛ لكون أحد الجزئين محرزا بالوجدان وهو الوجود يوم الجمعة، والجزء الآخر بالأصل وهو عدم الوجود يوم الخميس؛ لكنه خلاف الواقع، فإن الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم.

هذا تمام الكلام في المقام الأول الذي أشار إليه بقوله: «فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان».

وأما المقام الثاني: وهو لحاظ تقدم الحادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر، ففيه موضعان من الكلام.

الموضع الأول: ما إذا كان كل من الحادثين مجهولي التاريخ، وقد أشار إليه بقوله الآتي: «فإن كانا مجهولي التاريخ».

الموضع الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، والآخر مجهول التاريخ، وقد أشار إليه بقوله الآتي: «و أما لو علم بتاريخ أحدهما».

وأما الموضع الأول فله أربعة أقسام:

1 - ما إذا كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عنواني التقدم و التأخر، وقد أشار إليه بقوله:

«فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن».

2 - ما إذا كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة؛ بأن يكون الأثر مترتبا على الشيء المتصف بالتقدم أو التأخر، وقد أشار إليه بقوله: «و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد ضديه».

3 - ما إذا كان الأثر الشرعي للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة؛ كما إذا قيل: لم يكن الابن متصفا بالإسلام في زمان موت الأب.

وقد أشار إليه بقوله: «فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب».

4 - ما إذا كان الأثر الشرعي للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عدم التقدم و التأخر، وقد

أشار إليه بقوله: «و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا».

فها هنا صور أربع مستفادة كلها من كلام المصنف.

وأما أحكام هذه الصور: فقال في الصورة الأولى ما حاصله: إن الأثر إذا كان لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه دون الحادث الآخر ولا لهذا الحادث بجميع أنحاءه؛ فاستصحاب عدمه بنحو مفاد ليس التامة جار بلا معارض؛ لليقين السابق به والشك اللاحق فيه، بخلاف ما إذا كان الأثر لتقدم كل منهما أو لتأخر كل منهما أو لتقارن كل منهما، أو كان لأحدهما بجميع أنحاءه من التقدم والتأخر والتقارن، فإن الاستصحاب حينئذ يعارض.

وفي الصورة الثانية: قال بعدم جريان الاستصحاب أصلا ولو كان الأثر مفروضا في طرف واحد دون الآخر؛ وذلك لعدم اليقين السابق فيه.

وأما الصورة الثالثة - وهي ما إذا كان الأثر للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد الناقصة، فقال فيها: بعدم جريان الاستصحاب أيضا أي: ولو كان الأثر مفروضا في طرف واحد دون الآخر.

وذلك لعدم اليقين السابق فيه كما في الصورة الثانية عينا. وقيل بجريان الاستصحاب في هذه الصورة؛ لأن الحادث كان متصفا بالعدم من الأزل، فيستصحب كونه كذلك بنحو مفاد كان الناقصة إلى زمان حدوث الآخر بلا مانع عنه أصلا سوى المعارضة إذا كان الأثر مفروضا في كلا الطرفين.

في الصورة الرابعة: التي هي عمدة الصور الأربع، وهي ما إذا كان الأثر للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فقال فيها: بعدم جريان الاستصحاب لكن لا للمعارضة بالمثل والتساقط؛ كما أفاد الشيخ «قدس سره» كي تختص المعارضة بما إذا كان الأثر مفروضا في كلا الطرفين؛ بل لاختلال أركان الاستصحاب من أصلها ولو كان الأثر مفروضا في طرف واحد دون الآخر.

وذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه، فإذا علم مثلا إجمالا بموت كل من زيد وعمرو على التعاقب، وأنه مات أحدهما في يوم الخميس والآخر في يوم الجمعة، ولم يعلم أن أيهما مات في يوم الخميس وأيها مات في يوم الجمعة، فلا يستصحب عدم موت زيد من زمان اليقين به وهو يوم الأربعاء إلى زمان موت عمرو؛ لأن زمان الشك وهو زمان موت عمرو لم يعلم أنه هل هو يوم الخميس كي يكون

متصلا بزمان اليقين؛ أو أنه يوم الجمعة كي يكون منفصلا عنه باتصال حدوث موت زيد به، فإذا لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا مجال للاستصحاب حينئذ قال:

«حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك...» الخ.

وكيف كان؛ فإن زمان الشك و هو زمان موت عمرو إذا كان يوم الجمعة، و كان منفصلا عن زمان اليقين و هو يوم الأربعاء، فقد تخلل بينهما موت زيد المعلوم بالإجمال، فإذا احتمل تخلل المعلوم بالإجمال احتمال تخلل العلم قهرا، فإن العلم تابع للمعلوم؛ إذ حيثما كان المعلوم كان العلم هناك، فإذا احتمل تخلل العلم احتمال نقض اليقين باليقين؛ فتكون الشبهة مصداقية، فلا يجري الاستصحاب أصلا.

و كيف كان؛ فقد صارت هذه الصورة الرابعة مجالا للكلام و محطا للنقض و الإبرام.

### و قد ذكر للمنع في جريان الاستصحاب فيه وجوه:

الوجه الأول: ما اختاره صاحب الكفاية «قدس سره» من عدم جريان استصحاب العدم؛ لعدم إمكان التمسك بعموم دليل التعبد بالاستصحاب في المورد؛ لكون الشبهة مصداقية، و ذلك لاعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اتصال المشكوك بالمتيقن زمانا هو: دخله في تحقق صدق النقض؛ إذ بدون الاتصال لا يصدق النقض المنهي عنه.

بيان ذلك: أن النقض إنما يصدق في صورة ما إذا كان متعلق الشك و متعلق اليقين أمرا واحدا، مع إلغاء خصوصية الزمان الموجبة لتعلق الشك في البقاء و اليقين بالحدوث، بمعنى: إنه إذا غض النظر عن اختلاف المتعلقين زمانا كان أمرا واحدا، و عند ذلك يصدق النقض عند عدم العمل بالمتيقن، و مع انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن لا يتحقق النقض؛ لعدم كون المتيقن و المشكوك أمرا واحدا حتى مع إلغاء خصوصية الزمان، فمثلا:

لو علمنا بعدالة زيد عند الصباح، ثم علمنا بفسقه حين الزوال، ثم شككنا بعدالته بعد الزوال، فالحكم بعدم عدالته بعد الزوال لا يعدّ نقضا لليقين بعدالته حين الصباح و لو مسامحة كي يشمل دليل «لا تنقض»؛ لأن المشكوك غير المتيقن، فالنقض لا يصدق بعد انفصال زمان الشك في عن زمان اليقين؛ بل إنما يصدق في صورة اتصالهما.

و عليه: فلا بد من اعتبار الاتصال كي يصدق النقض في مورده، فيكون مشمولاً للنهي العام، و لأجل ذلك لم تجر أدلة الاستصحاب مع الشك في الاتصال و عدمه؛

للك في صدق النقض حينئذ كي يشمل النهي، وعدمه كي لا يشمل، فتكون الشبهة مصداقية، ويمتنع التمسك بالعموم فيها. و هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

وأضربنا عن ذكر سائر الوجوه لنفس الغرض.

وأما الموضوع الثاني - وهو أن يكون أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله - فله ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور:

1 - ما كان الأثر مترتبا على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة، وقد أشار إليه بقوله: «فلا يخلو أيضا إما يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن».

2 - يكون الأثر مترتبا على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة.

3 - يكون مترتبا على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو ليس الناقصة. وقد أشار إلى هاتين الصورتين أي: الثانية و الثالثة بقوله: «و إما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا...» الخ.

4 - أن يكون الأثر مترتبا على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، وقد أشار إليه بقوله: «و إما يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر...» الخ، فها هنا صور أربع كما في الموضوع الأول.

أما الصورة الأولى: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم أي: عدم التقدم أو التأخر أو التقارن لو لا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر، أو المعارضة باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف.

أما المعارضة باستصحاب العدم في نفس هذا الطرف فيما إذا كان الأثر لكل من تقدم هذا و تأخره و تقارنه، فاستصحاب عدم كل يعارض باستصحاب عدم الآخر.

و أما المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر: فلأن الآخر و إن كان تاريخ حدوثه معلوما؛ و لكن تقدمه على هذا أو تأخره عنه أو تقارنه معه غير معلوم، فالأصل عدمه إذا كان الأثر مفروضا فيه أيضا، فيتعارض الأصلان.

و أما الصورة الثانية و الثالثة: فقد حكم فيهما بعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مترتبا على الحادث المتصف بكذا بنحو مفاد كان الناقصة، كما في الثانية و الثالثة من الموضوع الأول عينا.

حكم (1) أو موضوع (2).

و أما إذا كان الشك في تقدمه و تأخره (3) بعد القطع بتحقيقه و حدوثه في زمان،

=====

و أما الصورة الرابعة: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين، دون معلوم التاريخ.

و أما الجريان في مجهول التاريخ: فلأن زمان الشك حينئذ و هو زمان حدوث معلوم التاريخ قد أحرز اتصاله بزمان اليقين، و ليس مردداً بين زمانين كي لا يحرز اتصاله بزمان اليقين.

و أما عدم الجريان في معلوم التاريخ: فلعدم الشك فيه في زمان أصلاً، فإنه قبل حدوثه المعلوم لنا وقته تفصيلاً لا شك في انتفائه، و بعده لا شك في وجوده. و هذا واضح.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(1) كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته؛ كما إذا شك في طهارة ثوبه بعد غسله بدون العصر مثلاً، أو حصول حلية الذبيحة بتذكية الكتابي، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب و عدم حلية الذبيحة جار بلا مانع إن لم يجر فيها الأصل الموضوعي.

(2) كالشك في موت غائب، و غيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعية، فإنه لا إشكال في استصحاب عدم تحققه؛ و ترتيب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته، و حرمة تقسيم أمواله و غيرها من أحكام الحياة.

(3) هذا الضمير و ضمير «تقدمه» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

و غرضه: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل الحدوث. و أما إذا كان الشك في كيفية حدوثه من التقدم و التأخر بعد القطع بأصل تحققه: فلا يحلو إما أن يلاحظ التقدم و التأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا قطع بوجود زيد يوم الجمعة مثلاً، و شك في أن مبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة، و إما أن يلاحظاً بالإضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحققه؛ كما إذا علم بولادة زيد يوم الجمعة، و شك في تقدمها على وفاة عمرو و تأخرها عنها، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: هي لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، و لا إشكال في جريان الاستصحاب في عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، و ترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان، فإذا علم بكون زيد ميتاً يوم الجمعة، و لم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو في الخميس، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس و ترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم ماله بين ورائه و غير ذلك عليه، دون الآثار المترتبة على

فإن لوحظ (1) بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا (2) لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول (3) و ترتيب آثاره؛ لا آثار (4) تأخره عنه؛ ...

=====

تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس، و الاستصحاب لا يثبت اللازم العقلي، و لا الأثر الشرعي المترتب عليه.

و كذا إذا علم بعدم إسلامه يوم الأربعاء، و شك في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا إشكال في استصحاب عدم إسلامه إلى يوم اليقين بوجوده و هو يوم الجمعة، و ترتيب آثار عدم حدوثه يوم الخميس؛ لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

و أما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس و هو حدوثه يوم الجمعة، أو تأخر حدوثه عن يوم الخميس: فلا تترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم الجمعة؛ و ذلك لأن الحدوث - الذي هو أمر بسيط منتزع من الوجود المسبوق بالعدم - لازم عقلياً للتعبء بعدم إسلامه يوم الخميس، و المفروض: قصور أدلة الاستصحاب عن إثبات لوازم المستصحب العادية و العقلية و آثارها الشرعية كما عرفت تفصيله في التنبيه السابع.

و كذا الحال في التأخر، حيث إنه أمر وجودي من مقولة الإضافة، و هو لازم عقلياً لاستمرار عدم المتيقن إلى يوم الجمعة، و قد عرفت: عدم إثبات اللازم العقلي و لا الأثر الشرعي المترتب عليه بالاستصحاب.

الصورة الثانية: لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى حادث آخر، و قد عرفت توضيحها و بيان صورها، فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة.

(1) أي: الشك في تقدم الحادث و تأخره، لا في أصل حدوثه كما هو المفروض أولاً.

(2) يعني: فكالمصورة الأولى و هي الشك في أصل الحدوث في عدم الإشكال في جريان الاستصحاب فيها، و ضمير «تحققه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

(3) كيوم الخميس في المثال المزبور، و ضمير «آثاره» راجع إلى «عدم».

(4) معطوف على «آثاره»، يعني: لا ترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع عن الزمان الأول كيوم الخميس في المثال المذكور، يعني: لو كان لتأخر الحادث عن يوم الخميس أثر شرعي لا يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم الخميس؛ و ذلك لأن التأخر لازم عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس، و قد تحقق سابقاً: أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية و لا الآثار الشرعية المترتبة عليها. و ضمير «عنه» راجع إلى الزمان الأول.

لكونه (1) بالنسبة إليها مثبتا إلا (2) بدعوى: خفاء الوسطة، أو عدم (3) التفكيك في التنزيل بين (4) عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا (5)، كما لا تفكيك بينهما واقعا، و لا (6) آثار حدوثه في الزمان الثاني،...

=====

(1) تعليل لقوله: «لا آثار تأخره عنه»، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «و ذلك لأن وصف التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه، و ضمير «لكونه» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إليها» إلى «آثار تأخره».

(2) استثناء من قدح مثبتية الأصل المثبت في موردين أحدهما: ادعاء خفاء الوسطة، و الآخر: امتناع التفكيك واقعا و ظاهرا بين عدم الحدوث في الزمان الأول و بين تأخر حدوثه عنه.

أما الأول: فتقريبه أن يقال: إن آثار التأخر و إن كانت آثارا لنفس التأخر حقيقة؛ إلا إنها في نظر العرف آثار لعدم تحقق الحادث في الزمان الأول و هو يوم الخميس في المثال، فالوسطة بين الآثار و بين عدم حدوث الحادث في الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - و هي التأخر - خفية.

و أما الثاني، فبيانه: أن الملازمة بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلا و بين تأخر حدوثه عنه تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقة و تنزيلا، يعني: كما أنه لا تفكيك بينهما واقعا كذلك لا تفكيك تنزيلا.

(3) معطوف على «دعوى»، و هذا إشارة إلى المورد الثاني، و ما قبله إشارة إلى المورد الأول.

(4) هذا و «في التنزيل» متعلقان ب «تفكيك»، و ضميرا «تحققه، تأخره» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

(5) قيد ل «تفكيك»، يعني: لا- تفكيك بينهما عرفا في مقام التنزيل كما لا تفكيك بينهما واقعا. و يجوز أن يكون قيما للتنزيل، يعني: لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف، كما لا تفكيك بينهما واقعا.

(6) معطوف على «لا- آثار تأخره»، يعني: لا- يجوز أيضا ترتيب آثار حدوث الحادث في الزمان الثاني و هو يوم الجمعة في المثال باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس؛ و ذلك لأن عنوان الحدوث الذي هو أول الوجود ملازم لعدم الوجود يوم الخميس، و لا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعية، و ضمير «حدوثه» راجع إلى

فإنه (1) نحو وجود خاص.

نعم (2)؛ لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب (3) بناء (4) على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق (5).

وإن لوحظ (6) بالإضافة إلى حادث آخر: علم بحدوثه أيضا و شك في تقدم ذلك «حكم أو موضوع».

=====

(1) أي: فإن الحدوث في الزمان الثاني نحو وجود خاص، وهذا تعليل لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعة في المثال. وقد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث، وأن استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت الحدوث بالمعنى المزبور ليرتب على الحدوث آثاره على القول بالأصل المثبت.

(2) استدراك على قوله: «و لا آثار حدوثه».

و غرضه: جواز ترتيب آثار حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، بناء على كون الحدوث من الموضوع المركب لا-المقيد، بأن يقال: «إن الحدوث هو الوجود في زمان لاحق، و العدم في زمان سابق»، فإن علم بوجود حادث يوم الجمعة، و استصحاب عدمه يوم الخميس فقد أحرز الحدوث بكلا جزأيه، أحدهما بالوجدان، و الآخر بالتعبد، فيترتب الأثر الشرعي حينئذ على الحدوث من دون إشكال المثبتية.

(3) أي: باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

(4) قيد لقوله: «لا بأس بترتيب آثار الحدوث، بناء على أن الحدوث عبارة...» الخ.

و ضمير بترتيبها راجع إلى «آثار حدوثه».

(5) هذا أحسن تعبير لتأدية الموضوع المركب، ثم إن لازم ترْكَب الموضوع كون الأثر مترتبا على كلا جزأي الموضوع كما هو لازم جميع الموضوعات المركبة، فمعنى آثار الحدوث حينئذ: آثار العدم السابق و الوجود اللاحق، نظير ترتب الضمان على الغصب المركب من الاستيلاء على مال و عدم إذن مالكة، فإن ترتب هذين الأثرين على الغصب المحرز أحد جزأيه أعني: الاستيلاء بالوجدان، و الآخر و هو عدم الإذن بالاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت أصلا.

(6) معطوف على قوله: «فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان». و هذا إشارة إلى الصورة الثانية، و هي كون الشك في التقدم و التأخر ملحوظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، و شك في تقدم ذلك عليه و تأخره عنه.



## في الحادئين المعلوم حدوثهما و المشكوك تقدم أحدهما على الآخر

ثم الحادئين المعلوم حدوثهما و المشكوك تقدم أحدهما على الآخر تارة: يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولا، و أخرى: يكون أحدهما معلوما و الآخر مجهولا.

و أما إذا علم تاريخ كل منهما فهو خارج عن موضوع البحث؛ لعدم تصور الشك حينئذ في التقدم و التأخر. فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في مجهولي التاريخ.

و الثاني: في كون أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله و قد تقدم تفصيل الكلام في كلا المقامين، و نكرر المقام الأول طبقا لما في منتهى الدراية حيث ذكر لكل قسم مثالا شرعيا، فلا يكون التكرار خاليا من الفائدة..

قال في «منتهى الدراية، ج 7، ص 600» ما هذا لفظه:

«أما المقام الأول: فأقسامه أربعة؛ لأن الأثر الشرعي إما يترتب على الوجود المحمولى أو الوجود النعتي، أو العدم المحمولى أو العدم النعتي، و لا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام فنقول: إن الوجود المحمولى هو نفس الوجود المحمول الأولي على الماهية، و هو مفاد «كان» التامة، حيث يكون فاعلها موضوعا للقضية، و مفاد «كان» أعني: الوجود محمولا، فمعنى «كان زيد» أنه موجود، فزيد مبتدأ و «كائن» و ما بمعناه من أسماء العموم خبره. و في قبال هذا الوجود المحمولى العدم المحمولى الذي هو مفاد «ليس» التامة و إن لم تستعمل «ليس» في اللغة العربية إلا ناقصة لقول ابن مالك: «و النقص في فتى و ليس زال دائما قفي».

و على كل حال: فحمل المعدوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولى مثل: «زيد معدوم».

و الوجود الربطي هو مفاد «كان» الناقصة الواردة على المبتدأ و الخبر و الموجبة للربط بينهما كقولنا: «كان زيد قائما»، حيث إن القيام المحمول على زيد أمر زائد على نفس وجوده، و الدال على هذا الربط هو الفعل الناقص، و في قبال هذا الوجود الربطي العدم الربطي الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، كقولنا: «زيد ليس بقائم»، حيث إن مدلوله سلب ربط الاتصال بالقيام عن زيد.

و لا يخفى: أن التعبير عن الوجود بمفاد «كان» الناقصة بالوجود النعتي إنما يطلق على وجود العرض الذي هو موجود لنفسه في غيره بغيره، إلا إن وجوده المحمولى نعت للغير.

و حيث إن النسب و الارتباطات معان حرفية و لا استقلال لها في الوجود كما تقدم في

المعاني الحرفية - و المفروض: أن مدلول الأفعال الناقصة إما إيجاد الربط و إما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد «كان» الناقصة بالوجود الربطي، و عن مفاد «ليس» الناقصة بالعدم الربطي، فالتعبير عنهما بالربطي جرى على اصطلاح بعض الأعظم.

إذا عرفت هذا فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة ونقول: القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولي وله صور: الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتبا على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم، أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر.

أما الأول فهو: كتقدم رجوع المرتهن عن الإذن على البيع، و تقدم العيب على العقد، فإن رجوع المرتهن عن إذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع، كما أن تقدم العيب على العقد يوجب بطلان الخيار، و نحو ذلك من النظائر، فإن أحد الحادثين و هو رجوع المرتهن و عيب المبيع في هذين المثالين لا يترتب عليه الأثر إلا على وجوده بنحو خاص و هو التقدم على حادث آخر و هو البيع؛ إذ لا أثر لرجوع المرتهن عن الإذن بعد البيع، و كذا لا أثر لحدوث البيع في المبيع بعد البيع.

و أما الثاني: أعني: التأخر فهو: كملاقاة الثوب المتنجس للماء فإن أثر هذه الملاقاة و هي الطهارة مترتب على الملاقاة بنحو خاص، و هو تأخرها عن كربة الماء، فلا أثر للملاقاة قبل حصول الكربة، و لا مع التقارن بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله «عليه السلام»: «إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء»<sup>(1)</sup>، حيث إنه يستفاد من رجوع الضمير إلى الكر أن الماء المفروض كونه كرا لا ينفعل بالملاقاة، فيعتبر في عدم تنجسه بالملاقاة سبق الكربة، فصورة التقارن داخلة في المفهوم الدال على الانفعال، و هذا الاستظهار مما أفاده أيضا الشيخ الأنصاري في طهارته<sup>(2)</sup>، و نظائر هذا المثال في الفقه كثيرة.

و أما الثالث: أعني: التقارن فهو كمحاذاة الرجل و المرأة في الصلاة، مع وحدة زمان شروعهما في الصلاة، فإن المانع - بناء على القول بها - مترتبة على الحادثين و هما صلاتا الرجل و المرأة مع تقارنهما شروعا و عدم حائل بينهما، و لا فصل عشرة أذرع كذلك. و كتقارن عقدي الأختين زمانا لرجل، فإن بطلانهما مترتب على تقارنهما؛ إذ مع اختلافهما زمانا يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر، فإن الأثر في هذين

ص: 28

1- الكافي 3: 1/2-2، الفقيه 1: 12/9، تهذيب الأحكام 1: 107/39، و 108/40 - 109، الاستبصار 1: 1/6-3، الوسائل 1: 391/158-392.

2- كتاب الطهارة 1: 154.

عليه و تأخره عنه؛ كما إذا علم بعروض حكيمين (1) أو موت متوارثين (2)، و شك في المتقدم و المتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من (3) التقدم أو التأخر أو التقارن (4) لا- للآخر (5) و لا- له (6) بنحو آخر، فاستصحاب (7) عدمه صار بلا...

=====

المثالين مع تقارن الحادثين و هما العقدان هو البطلان؛ إذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر.

و حكم هذين القسمين جريان الاستصحاب في الحادث الذي يكون وجوده المحمولي موضوع الأثر، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاص أو عدم تلك الخصوصية، و يكون هذا الاستصحاب رافعا لموضوع الأثر كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(1) كما إذا علم بصدور حكيمين لموضوع يكون أحدهما ناسخا و الآخر منسوخا، و لم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالمتأخر الناسخ، و يترك المتقدم المنسوخ

(2) كموت أب و ابن، و تحقق جمعيتين في أقل من فرسخ مع الجهل بتاريخ الموتين و الجمعيتين، فإن تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، و كذا تقارن الجمعيتين في أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، و المانعية أثر شرعي يترتب على تقارن الحادثين.

(3) بيان ل «نحو خاص»، و كذا قوله: «أو التأخر أو التقارن». و قوله: «كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما...» الخ. إشارة إلى الصورة الأولى المذكورة بقولنا: «الأولى أن يكون الأثر الشرعي مترتبا على وجود أحدهما بنحو خاص...» الخ.

(4) و قد عرفت أنفا بعض الأمثلة للتقارن و ضديه.

(5) يعني: لا يكون الأثر الشرعي للحادث الآخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم أو التأخر أو التقارن.

و غرضه: أن الحكم الشرعي مترتب على أحد الحادثين بأحد أنحاء وجوده، و غير مترتب على الحادث الآخر أصلا.

(6) يعني: و لا يترتب الأثر الشرعي على الحادث المذكور أولا بنحو آخر من أنحاء وجوده الثلاثة. هذا ما يظهر من العبارة؛ لكن ليس هذا معنى صحيحا لها، ضرورة: أنه ليس للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثة و هي التقدم و أخواه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و لا له بجميع أنحاء»، أو «و لا له بمطلق وجوده».

(7) هذا حكم الصورة الأولى و هي كون الأثر الشرعي مترتبا على أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه بنحو الوجود المحمولي الذي هو مفاد «كان» التامة، مع عدم ترتب الأثر على الحادث الآخر، فإن الاستصحاب يجري في عدم الحادث بلا

معارض (1)، بخلاف ما إذا كان (2) الأثر لوجود كل منهما كذلك (3)، أو لكل (4) من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ (5) يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، معارض؛ إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الأثر الشرعي، كما إذا كان أحد المتوارثين كافراً، فإن استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جارٍ، و يترتب عليه الإرث وهو إرث المسلم منه، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم؛ لعدم أثر شرعي له حتى في ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم، حيث إن الكافر لا يرث المسلم.

=====

وبالجملة: فالأصل في أحد طرفي المعلوم بالإجمال إن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما.

(1) لما عرفت من عدم جريان الأصل في الحادث الآخر حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الحادث الذي يترتب عليه الأثر. و ضمير «عدمه» راجع إلى «أحدهما».

(2) هذه هي الصورة الثانية أعني: ما إذا كان النحو الخاص في كل من الحادثين موضوع الأثر.

(3) أي: بنحو خاص؛ بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر، ففي هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولي التاريخ بنحو خاص أثر شرعي في قبال ما تقدم من كون الأثر لوجود أحدهما بنحو خاص. و ضمير «منهما» راجع إلى الحادثين.

(4) معطوف على «لوجود»، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة وهي ما إذا كان كل من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعي. و ضمير «وجوده» راجع على «كل منهما».

(5) أي: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص، أو ترتب الأثر على كل واحد من أنحاء وجود كل منهما.

و غرضه: أنه في هاتين الصورتين لا مجال لجريان استصحاب العدم في شيء من الحادثين؛ لمعارضته بمثله في الآخر؛ إذ المفروض: ترتب الأثر الذي هو شرط جريان الاستصحاب على كلا الحادثين، والمانع الخارجي - وهو العلم بكذب أحد الاستصحابيين - يوجب سقوطهما عن الاعتبار، فإنه لا يمكن التعبد الاستصحابي بعدم قسمة التركة إلى زمان إسلام الولد الكافر، و بعد الإسلام إلى زمان القسمة. و ضمير «فإنه» راجع إلى «استصحاب». و رعاية الإيجاز الذي يهتم به المصنف «قدس سره» تقتضي أن تكون

للمعارضة (1) باستصحابه العدم في آخر لتحقيق (2) أركانه في كل منهما. هذا (3) إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.

و أما (4): إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد...

=====

العبارة هكذا:

«فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال له في واحد منهما مع تحقق أركانه في كل منهما».

(1) تعليل لقوله: «فلا مجال»؛ لكنه مستغنى عنه بقوله: «يعارض» فإنه بمنزلة التعليل ل «فلا مجال»، ولذا قرنه بفاء التفريع. وقوله: «في آخر» يراد به في حادث آخر.

(2) تعليل لفردية كل من الحادثين لدليل الاستصحاب و وجود المقتضي لجريانه في كليهما، غاية الأمر: أن المانع - وهو التعارض - أوجب سقوطهما عن الاعتبار.

(3) أي: ما ذكرناه - من صحة جريان الاستصحاب و عدم صحته للتعارض - إنما هو فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على الوجود الخاص لأحد الحادثين أو كليهما وجودا محموليا له حالة سابقة تصحح الاستصحاب، في مقابل الوجود النعتي الذي ليس له حالة سابقة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و الحاصل: أن ما أفاده من قوله: «فتارة: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما» إلى قوله:

«و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا...» الخ، فيرجع إلى صور ثلاث:

إحداها: ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر، واستصحاب العدم يجري فيها بلا مانع.

ثانيتها: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه.

ثالثتها: ترتب الأثر على كل من الحادثين بأنحاء وجوده.

و الاستصحاب في هاتين الصورتين يسقط بالتعارض. و هذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامة؛ بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالإسلام مثلا يوم الجمعة، فإن الحادث الزماني لا بد و أن يقع في زمان، فإن وجد يوم الجمعة ترتب عليه الأثر و هو كونه وارثا؛ و إلا فلا يترتب عليه هذا الأثر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

(4) هذا إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

و محصل ما أفاده: أنه لا يجري فيه الاستصحاب إذا كان الأثر مترتبا على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التقارن؛ لا على نفس تلك الصفات التي هي عبارة عن خصوصية الوجود المتصف بها الذي هو مفاد كان التامة.

ص: 31

=====

وبعبارة أخرى: قد يكون التقدم ونحوه عنوانا مشيرا للوجود كالخيط المحيط بشيء، ويقال: إن الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظر إلى دخل الخيط في شيء من الحكم والموضوع؛ بل النظر فيه مقصور على الحكاية عن الموضوع، وقد يكون التقدم ونحوه نعتا للموضوع؛ بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل في الحكم، ويدور الحكم مداره وجودا وعلما.

والأول: يكون من قبيل الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، والثاني: من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة. والوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بجميع صورته من اعتبار التقدم، والتأخر والتقارن، وترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما ليس لأجل تعارض الأصلين فيما إذا ترتب الأثر على كل من الحادثين ولا المثبتية، بل لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق، حيث إن اتصاف موت زيد بكونه مقدما على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقا حتى يستصحب وذلك لأن الموضوع وهو «موت زيد المتصف بكونه متقدما على موت عمرو» لم يكن متيقنا في زمان سابق حتى يتعبد ببقائه في ظرف الشك، حيث إنه في حال حياة زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، وعدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياة - إنما هو من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما التمسك باستصحاب العدم الأزلي كما في مثل قرشية المرأة بأن يقال: «إن موت زيد حال الحياة كما لم يكن بنفسه كذلك لم يكن وصفه أعني: تقدمه على موت عمرو، وبعد حصول اليقين بموت زيد يشك في انتقاض عدم تقدمه، فيستصحب كاستصحاب عدم قرشية المرأة بعد العلم بوجودها» فهو ممنوع، للفرق بين المقام وعدم القرشية؛ لأن مفروض الكلام: كون موضوع الأثر الشرعي اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو؛ لا عدم اتصافه بالتقدم، ومن المعلوم: أن استصحاب العدم الأزلي إنما يثبت عدم الاتصاف بالتقدم، ولا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو إلا بناء على الأصل المثبت.

(1) وهما التأخر والتقارن، وضمير «ضديه» راجع على التقدم.

(2) وقد عرفت في مدخل البحث بعض الكلام في مفاد كان التامة والناقصة. ومن باب زيادة البيان نقول: إن مفاد كان الناقصة هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلف

فلا (1) موردها هنا (2) للاستصحاب (3)؛ لعدم (4) اليقين السابق فيه بلا ارتياب.

وأخرى (5): كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر؛...

=====

الذي يعبر عنه بالجعل المتعدي لاثنين كقوله تعالى: جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا (1) في قبال الوجود النفسي وهو الجعل البسيط الذي هو إفاضة نفس الشيء المعبر عنه بلسان الأدباء بالجعل المتعدي لواحد كخلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور.

وقوله: «الذي» صفة لما يستفاد من الكلام وهو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه، فإن هذا الاتصاف مفاد كان الناقصة؛ لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولى، فإن اتصاف زيد مثلا بالعدالة صفة زائدة على أصل وجوده الذي هو أول محمولات الماهية، وغيره من العوارض كالعدالة والفقاهة والغنى ونحوها محمولات مترتبة؛ لترتيبها على المحمول الأولي للماهية وهو الوجود.

(1) جواب قوله: «و أما» و بيان لحكم القسم الثاني وهو كون الأثر مترتبا على الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد كان الناقصة، وقد أوضحناه بقولنا: «لا يجري الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صورته...» الخ وحاصله: أن استصحاب كون الحادث المتصف بالتقدم على حادث آخر لا يجري؛ لعدم تيقنه سابقا.

(2) أي: في صورة ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصة.

(3) أي: استصحاب عدم كون الوجود متصفا بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد ليس الناقصة.

(4) تعليل لقوله: «فلا-مورد»، وحاصله: أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لاختلال ركنه الأول وهو اليقين السابق؛ وذلك لأن عنوان التقدم وضديه من العناوين المنتزعة عن الذات و من الخارج المحمول، فهي من قبيل لوازم الماهية غير المنفكة عنها في عالم تقررها، وليست من الإضافات الخارجية المسبوقه بالعدم حتى يجري فيها الاستصحاب، فلا يقين بعدمها حتى يستصحب. كذا قيل.

(5) معطوف على قوله: «فتارة: كان الأثر الشرعي...» الخ.

و غرضه: بيان حكم ما لو كان الأثر الشرعي مترتبا على عدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، وهذا القسم أيضا كسابقه على نحوين:

أحدهما: أن يكون العدم نعتيا، وهو مفاد ليس الناقصة.

ص: 33



فالتحقيق (1) أنه أيضا (2) ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته للحادث؛ بأن يكون الأثر للحادث المتصف (3) بالعدم في زمان حدوث الآخر؛ ثانيهما: أن يكون العدم محموليا، وهو مفاد ليس التامة.

=====

و أما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لإثبات اتصاف وجود الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر؛ وذلك لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب. مثلا- إذا كانت طهارة الثوب المتنجس الملاقي للماء مترتبة على ملاقاته متصفة بعدمها أن حدوث كرية الماء - لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقة و لوقبل كريته - فلا- يمكن إحراز هذا الوصف العدمي للملاقة بالاستصحاب، ضرورة: أنه لا يقين بوجود الملاقة متصفة بهذه الصفة السلبية حتى يستصحب؛ إلا بناء على السالبة بانتفاء الموضوع؛ بل يجري استصحاب عدم الاتصاف المزبور؛ لكونه معلوما سابقا.

(1) هذا إشارة إلى حكم النحو الأول المذكور بقولنا: «أما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه...» الخ.

(2) يعني: مثل صورة الوجود النعتي الذي تقدم منه بقوله: «و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد ضديه».

و غرضه: أن العدم النعتي كالوجود النعتي في عدم جريان الاستصحاب؛ لاشتراكهما في عدم اليقين السابق؛ لما عرفت: من عدم تيقن ملاقة الثوب المتنجس للماء متصفة بعدم كونها في آن حدوث الحادث الآخر و هو الكرية، و مع عدم جريان الاستصحاب لإثبات اتصاف هذه الملاقة بعدم تحققها آن حدوث الكرية لا يحكم بطهارة الثوب؛ لعدم ترتبها على مطلق الملاقة للماء؛ بل على ملاقة خاصة، فيحكم بنجاسته لاستصحابها.

(3) إشارة إلى النحو الأول و هو كون العدم نعتيا المذكور بقولنا: أحدهما: أن يكون العدم نعتيا و هو مفاد ليس الناقصة.

ثم إن ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضية موجبة معدولة المحمول، و من المعلوم: أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد كان الناقصة؛ إلا إن المحمول متضمن لمعنى سلبي لوحظ لثبنا نعتا للموضوع، و حيث إن الاتصاف بالوجود و العدم منوط بتحقق الموضوع، فقبل وجوده لا اتصاف بالعدم في زمان الآخر و لا بوجوده فيه، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده في المتن.

لعدم (1) اليقين بحدوثه كذلك (2) في زمان؛ بل (3) قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى.

و كذا (4) فيما كان مترتبا على...

=====

(1) تعليل لقوله: «فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد الاستصحاب»، و حاصله: «عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجري فيه الاستصحاب؛ إذ لم يعلم أنه وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر حتى يتصف بالعدم، أو وجد متقدما عليه أو مقارنا له حتى لا يتصف به. و ضميرا «ثبوته، بحدوثه» راجعان إلى أحدهما.

(2) أي: متصفا بالعدم في زمان من الأزمنة.

(3) يعني: بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفا بالوصف المزبور؛ لأنه متيقن سابقا، فإذا فرضنا العلم بعدم الحادئين و هما في مثال الكرية و الملاقة يوم الأربعاء، و العلم بحدوثهما يومي الخميس و الجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما، مع فرض ترتب الأثر الشرعي - و هو طهارة الثوب المتنجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومة حال حدوث الكرية؛ إذ لو كانت الملاقة قبل حدوث الكرية أو آن حدوثها - المندرج في مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» كما تقدمت الإشارة إليه عند شرح قول المصنف: «و إن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم حدوثه أيضا - لم يترتب عليها الأثر و هو طهارة الثوب أمكن استصحاب عدم حدوث الملاقة بهذا الوصف العدمي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إن الملاقة بوصفها العدمي كانت معدومة يوم الأربعاء و لو لأجل عدم تحقق أصل الملاقة فيه، و يشك يوم السبت في انتقاض هذه الملاقة الموصوفة بالوصف العدمي، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، و مقتضاه عدم طهارة الثوب المزبور؛ لأن الاستصحاب يحرز عدم تحقق المطهر و هو وجود الملاقة حال عدم حدوث الكرية.

قوله: «كذلك» أي: متصفا بعدم حدوثه في زمان حدوث الآخر، و ضمير «حدوثه» راجع على أحدهما.

هذا تمام الكلام في حكم النحو الأول و هو كون العدم نعتيا.

(4) هذا إشارة إلى النحو الثاني و هو ما إذا كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما زمان الآخر محموليا، و هو مفاد ليس التامة - بمعنى عدم تقييد أحدهما بالآخر، و لا دخل عنوان انتزاعي كالاتماع و التقارن في موضوع الأثر - و هذا هو ضابط الموضوع المركب، حيث يقوم كل من العرضين بمعروضه، و لا يدل الدليل على دخل أمر انتزاعي كعنوان

الاجتماع في موضوع الأثر، و حكم هذا النحو هو: عدم جريان الاستصحاب فيه أيضا؛ لكن لا لعدم اليقين السابق كما كان في الفرض المتقدم؛ بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب و هو إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن كما سيأتي.

و توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 614» - يتوقف على ذكر مثال أولا ثم تعقيبه ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب.

أما المثال: فهو كما إذا وقع بيع من الراهن ورجوع من المرتهن عن إذنه في البيع، و لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر؛ و المفروض: إناطة صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه في البيع، فلا بد هنا من فرض أزمنة ثلاثة للبيع و الرجوع عن الإذن؛ أحدها: زمان العلم بعدمهما معا كيوم السبت.

ثانيها: زمان حدوث أحدهما كيوم الأحد.

ثالثها: زمان حدوث الآخر كيوم الاثنين، فيوم السبت زمان العلم بعدم كل من البيع و الرجوع، و يوم الأحد زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما، و يوم الاثنين زمان العلم الإجمالي أيضا بحدوث الآخر، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر؛ إذ لم يعلم أن البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدما على الرجوع عن الإذن و يترتب عليه آثار الصحة، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر و هو الرجوع عن الإذن، أوقع يوم الاثنين حتى يكون باطلا لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر و هو الرجوع عن الإذن الواقع يوم الأحد، و المفروض: إناطة صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الإذن هذا.

و أما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الإذن، مع كونه متيقنا يوم السبت فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعني: إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

و توضيحه: منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، و محمولها النهي المستفاد من «لا» الدالة على الزجر عن النقض، و من المعلوم، أن ترتب كل محمول على موضوعه يتوقف على إحراز ذلك الموضوع بوجه من الوجوه؛ و إلاّ فنفس الخطاب قاصر عن إثبات موضوعه، ف «أكرم العالم» مثلا يدل على وجوب إكرام كل من اتصف بالعلم على نحو القضية الحقيقية؛ ولكنه لا يتكفل إثبات عالمية زيد أو غيره كما هو واضح.

و كذا في المقام؛ فإن أحرز من الخارج صدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق كان ذلك منهيا عنه، وإن لم يحرز صدقه فلا سبيل لإثبات أن رفع اليد عنه نقض بمجرد النهي عن النقض المستفاد من المحمول؛ لعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه كونه من أفراد؛ وإن قيل بجواز التمسك به في فرد الذي يشك في كونه فردا للمخصص.

ثانيهما: أن التعبد الاستصحابي يكون بعنوان الإبقاء؛ إما إبقاء للمتيقن السابق وإما إبقاء لليقين، وهو يقابل النقض الذي معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقين، ومن المعلوم: أن لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقة؛ لكونه متيقنا، ولو لا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابي بالوجود لا بإبقاء ما تيقنه، فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلل فاصل بين المشكوك و المتيقن؛ كما إذا تيقن بوجود شيء في الساعة الأولى و تيقن بعدمه في الساعة الثانية، و شك في وجوبه في الساعة الثالثة، فإنه ليس شكاً في بقاء الوجوب المتيقن في الساعة الأولى؛ وإنما هو شك في وجوده الحدوثي لا-البقائي، و لو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جريا عمليا على الوجوب المتيقن في الساعة الأولى كما هو واضح.

و على هذا: فإن أحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدق عنوان الإبقاء على ترتيب الأثر عليه: كصدق النقض المنهني عنه على رفع اليد عنه.

و إن أحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق الإبقاء و النقض قطعا كما عرفت في المثال. وإن لم يحرز اتصاله به و لا انفصاله عنه لم يمكن التمسك ب «لا تنقض» للحكم ببقائه تعبدا؛ لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية؛ لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده لا لإيجاد الموضوع.

إذا عرفت هذين الأمرين فلنعد إلى تطبيقهما على المثال المتقدم، فنقول: إن زمان اليقين بعدم الرجوع كما مر آنفا هو يوم السبت، فإذا استصحبنا يوم الاثنين - الذي هو زمان اليقين بوجود الحادثين و ظرف الشك في التقدم و التأخر - عدم الرجوع لم يحرز اتصال زمان شكه بزمان اليقين، حيث إن زمان الشك هو يوم الاثنين، فحينئذ: إن كان حدوث الرجوع يوم الاثنين اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت.

و إن كان حدوثه يوم الأحد انفصل زمان الشك - و هو يوم الاثنين - عن زمان اليقين؛ لتخلل اليقين بالخلاف في يوم الأحد المتخلل بين يومي السبت و الاثنين. و مع عدم إحراز الاتصال لا تحرز مصداقيته لعموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك»، فالتمسك به حينئذ

نفس (1) عدمه في زمان الآخر واقعا، وإن كان (2) على يقين منه في آن (3) قبل زمان في المقام تشبث به في الشبهة المصدقية؛ إذ لو كان الرجوع في المثال يوم الأحد كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك، والاستصحاب إنما يجري عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضا له، لا ما إذا دار الأمر بين كونه نقضا أو انتقاضا، فإنه شبهة مصداقية لدليل «لا تنقض».

=====

(1) أي: بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدما محموليا كالوجود المحمولى في كونه أول محمول يحمل على الماهيات كـ «الإنسان موجود أو معدوم».

وقوله: «واقعا» قيد لـ «الآخر» أي: يترتب الأثر على عدم أحد الحادثين في زمان الوجود الواقعي - لا التعبدي - للحادث الآخر.

(2) وصلية، يعني: لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة وإن كان أول ركنيه وهو اليقين بعدمه موجودا.

و الوجه في عدم جريانه: ما مر آنفا من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

و ضمير «منه» راجع إلى «عدمه»، وقوله: «وإن كان على يقين منه» إشارة إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» من جريان الاستصحاب، و سقوط بالتعارض إن كان الأثر مترتبا على عدم كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر.

قال بعد منع إجراء أصالة التأخر لعدم اليقين به: «و أما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، و حكمه التساقت مع ترتب الأثر على كل من الأصلين».

و محصل وجهه هو: اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين و الشك في كل واحد من الحادثين، مع ترتب الأثر الشرعي عليهما، فالمقتضي لجريانه في كل منهما موجود؛ إلا إن وجود المانع من جريانه فيهما و هو التعارض أوجب سقوطهما.

و بالجملة: فمختار الشيخ جريان الاستصحاب في الحادثين و سقوطه بالتعارض، و مختار المصنف عدم جريانه في نفسه لا لأجل المعارضة، فعدم جريانه عند الشيخ إنما هو لوجود المانع و عند المصنف لعدم الشرط.

و تظهر ثمرة هذا الخلل فيما إذا كان الأثر لأحد الحادثين. دون الآخر، فإن الاستصحاب يجري فيه و يترتب عليه الأثر بناء على مختار الشيخ، و لا يجري فيه بناء على ما اختاره المصنف.

(3) و هو الآن الذي يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت في المثال المزبور، فإنه يكون قبل يوم الأحد الذي هو زمان اليقين الإجمالي بأحد الحادثين فيه؛ إذ المفروض:

اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم (1) إحراز اتصال زمان شكه (2) و هو زمان حدوث العلم الإجمالي بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الإذن في يوم الأحد. و المراد من اليقين في قوله: «زمان اليقين» هو اليقين الإجمالي بحدوث أحد الحادثين كما عرفت في مثال البيع و رجوع المرتهن.

=====

(1) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في النحو الأخير، و هو كون الأثر مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا في زمان الآخر، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الإذن».

(2) الموجود في كلمات المصنف هنا و في الحاشية في بيان المانع عن جريان الاستصحاب في القسم الرابع هو: عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين؛ و لكن الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته «قدس الله أسرارهم» إرادة اتصال المشكوك بالمتيقن؛ لا اتصال زمان نفس الوصفين، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن الشك و اليقين من الأمور الوجدانية الحاضرة لدى النفس عند التفاتها إليها، فيدور أمرها بين الوجود و العدم، و لا يعرضها الشك و إنما يعرض وصفا لليقين و الشك على الأمور الخارجية، فهي إما متيقنة أو مظنونة أو مشكوكة.

و عليه: فنفس قول المصنف: «لعدم إحراز اتصال زمان شكه» شاهد على إرادة اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن؛ لأنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية فيه من أن المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير، و منفصل عنه على تقدير آخر.

و أما نفس الشك و اليقين: فهما إما موجودان قطعا و إما معدومان كذلك، و لا معنى لشك النفس في أنها متيقنة أو شاكة.

ثانيهما: أن المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين و الشك زمانا، و اختلاف المتيقن و المشكوك كذلك كالعلاقة المتيقنة يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت، على خلاف قاعدة اليقين؛ لتعدد زمني الشك و اليقين فيها و اتحاد زمان المتيقن و المشكوك و على هذا: فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زمانا لا اتصالهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحا في جريانه.

نعم؛ ظاهر بعض الأخبار كقوله «عليه السلام»: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» و إن كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك، و اتصال الشك به لمكان الفاء، فمع عدم إحراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجري الاستصحاب لاختلال شرطه.

الآخر (1) بزمان يقينه (2)؛ لاحتمال (3) انفصاله عنه باتصال (4) حدوثه به.

وبالجملة: كان بعد ذلك الآن (5) الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانا (6):

=====

إلا إن هذا التعبير ناظر إلى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشيء ثم الشك فيه، لا أن سبق اليقين و اتصال الشك به زمانا معتبر في الاستصحاب؛ لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد؛ لإمكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث و البقاء.

(1) و هو يوم الاثنين في المثال المذكور؛ لما مر من أن أحد الحادثين - و هما البيع و الرجوع - حدث يوم الأحد، و الحادث الآخر وجد لا محالة يوم الاثنين، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذي يكون العلم بوجودهما أيضا.

(2) و هو يوم السبت في المثال، حيث إنه زمان اليقين بعدم الرجوع. وقوله: «بزمان» متعلق ب «اتصال»، يعني: لعدم إحراز اتصال زمان الشك في أحد الحادثين - كالرجوع في المثال - بزمان يقينه و هو يوم السبت؛ و ذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت، فلم يتصل حينئذ يوم الاثنين الذي هو زمان الشك في تقدمه على البيع و تأخره عنه بزمان اليقين بعدمه أعني: يوم السبت؛ لتخلل يوم الأحد الذي هو زمان حدوث الرجوع بين يومي السبت و الاثنين.

(3) تعليل لقوله: «لعدم إحراز اتصال...» الخ. و حاصله: إن وجه عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذي هو زمان الشك، و من المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الرجوع، و مع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذي هو شرط جريان الاستصحاب.

(4) متعلق ب «انفصاله» و الباء للسببية، يعني: لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه كالرجوع بزمان الشك في تقدمه و تأخره و هو يوم الاثنين، فلم يتصل زمان شكه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «الحادث» و ضمير «به» راجع إلى «زمان شكه».

(5) و هو يوم السبت الذي يعلم بعدم كلا الحادثين فيه و الأولى ذكر الضمير العائد إلى الموصول بأن يقال: «الذي هو قبل».

(6) أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور، و هو زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، و الآخر يوم الاثنين كما سيجيء.

أحدهما: زمان حدوثه، والآخر (1): زمان حدوث الآخر، وثبوته الذي (2) يكون ظرفاً للشك في أنه (3) فيه أو قبله، وحيث (4) شك في أن أيهما مقدم وأيها مؤخر؛ لم يحرز (5) اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه (6) لا مجال للاستصحاب، حيث (7) لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا (8) الشك من نقض اليقين بالشك.

=====

وقوله: زمانان اسم «كان»، وضمير «أحدهما» الأول راجع إلى الحادثين، والثاني:

راجع إلى «زمانان»، وضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما».

(1) يعني: والزمان الآخر وهو يوم الاثنين في المثال زمان حدوث الحادث الآخر.

(2) صفة لـ «زمان حدوث الآخر»، وهذا يبين زمان حدوث الآخر، يعني: ذلك الزمان كيوم الاثنين في المثال يكون ظرفاً للشك في أن الحادث الذي يراد استصحاب عدمه هل حدث في الزمان الثاني وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الأول وهو يوم الأحد؟

(3) يعني: في أن الحادث المستصحب عدمه حدث في الزمان الآخر وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الذي قبله وهو يوم الأحد. فضمير «فيه» راجع إلى «الآخر» المراد به الزمان الآخر، وكذا ضمير «قبله» المراد به «أحدهما»، يعني: أحد الزمانين.

(4) هذا تقريب إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وضمير «أيهما» في الموضوعين راجع إلى الحادثين.

(5) جواب «حيث»، وقد عرفت تقريب عدم إحراز الاتصال المزبور مفصلاً.

(6) يعني: ومع عدم إحراز الاتصال المزبور لا مجال للاستصحاب.

(7) تعليل لقوله: «لا مجال»، وحاصله: أنه مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 621» - أنه إذا فرض كون رجوع المرتهن عن الإذن يوم الأحد فلا مجال لاستصحابه يوم الاثنين؛ لانتقاض اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بحدوثه يوم الأحد، فلا يصدق في يوم الاثنين نقض اليقين بالشك، ومع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون الشبهة موضوعية، ولا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه كما ثبت في محله.

و ضمير «معه» راجع إلى ما يستفاد من العبارة من عدم إحراز الاتصال.

(8) هذا، وقوله: «عن اليقين» متعلقان بـ «رفع»، و «بعدم» متعلق بـ «اليقين» والمراد بقوله: «بهذا الشك» هو الشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر، وضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث المشكوك تقدمه على الآخر وتأخره عنه.



لا يقال (1): لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين (2) بذلك...

=====

قوله: «من نقض اليقين بالشك» خبر «كون»، و حاصله: ما مر آنفا من أنه مع عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك؛ لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذي هو أجنبي عن موضوع الاستصحاب، و مع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.

(1) غرض هذا القائل: دفع إشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين وإثبات إحراز اتصالهما.

توضيحه: إن زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر وتأخره عنه هو مجموع الزمانين اللذين هما في المثال يوما الأحد والاثنين، و من المعلوم: اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم وهو يوم السبت.

وعليه: فشرط جريان الاستصحاب - وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين - محرز، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجهة وإن كان ساقطا في كلا الحادثين بالتعارض كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

وبعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كل من البيع ورجوع المرتهن، و يوما الأحد والاثنين ظرف وجود الحادثين؛ للعلم الإجمالي حسب الفرض بحدوثهما في اليومين، و الشك من يوم الأحد في انتقاض عدم كل منهما بالوجود للعلم الإجمالي بوجود أحدهما؛ كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على الآخر؛ لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا يتيقن بعدمهما و لا بوجودهما فيه كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه؛ بل يشك فيه؛ إذا لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين؛ لعلمه الإجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين؛ لأن علمه بحدوث أحدهما إجمالي لا تفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كل منهما يوم الأحد، وقد استمر هذا الشك إلى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعة من الزمان متيقنا قد صار مشكوكا فيه في قطعة أخرى من الزمان متصلة بالقطعة الأولى.

و حيث تحقق شرط جريان الاستصحاب - وهو إحراز اتصال المتيقن بالمشكوك - فالمقتضي لجريانه موجود، و تصل النوبة إلى المانع أعني: المعارضة.

(2) و هما في المثال المزبور يوما الأحد والاثنين كما مر آنفا.

الآن (1)، و هو (2) بتمامه زمان الشك في حدوثه؛ لاحتمال (3) تأخره عن الآخر، مثلا (4): إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها (5)، و حدوث (6) الآخر في ساعة ثالثة؛ كان (7) زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما (8) كما لا يخفى.

=====

(1) و هو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادثين.

(2) أي: و مجموع الزمانين بتمامه - من مبدأه و منتهاه - زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب، و ضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث.

(3) تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب عدمه.

و حاصل التعليل كما مر بيانه: أنه لما كان حدوثه في كل من اليومين محتملا فلا محالة يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث الذي يستصحب عدمه.

(4) قد عرفت توضيح هذا بما مر أنفا من التمثيل بالبيع و رجوع المرتهن عن الإذن فيه، و فرض أزمنة ثلاثة لهما من أيام السبت و الأحد و الاثنين، فإذا كان الأثر الشرعي مترتبا على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر و هو رجوع المرتهن عن الإذن، فإن كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان باليقين بعدم البيع و هو يوم السبت، و إن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم البيع فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(5) أي: بعد الساعة الأولى التي هي زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، فالساعة الثانية هي زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما.

(6) معطوف على «حدوث»، يعني: و صار على يقين من حدوث الحادث الآخر في ساعة ثالثة؛ لكن بلا تعيين المتقدم و المتأخر منهما كما هو مفروض البحث.

(7) جواب «إذا كان»، و حاصله: «أن مقتضى العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الساعة الثانية و حدوث الآخر في الساعة الثالثة هو كون زمان الشك في حدوث كل من الحادثين تمام الساعتين؛ إذ لا يعلم تفصيلا زمان حدوثهما، فلا محالة يصير مجموع الساعتين زمان الشك في حدوث كل منهما، و هو كذلك كما يشهد به الوجدان؛ لقيام احتمال حدوث كل منهما في كل واحدة من الساعتين.

(8) حتى يشكل بعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

فإنه يقال (1): نعم (2)؛ ولكنه (3) إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان.

والمفروض (4): أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته (5) أو

=====

(1) هذا جواب القائل المزبور: المدعي لاتصال زمان الشك بزمان اليقين.

و توضيح هذا الجواب - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 624» - أن الأثر الشرعي إن كان مترتبا على عدم الحادث في زمان معلوم تفصيلي؛ كعدم بيع الراهن يوم الاثنين فلا مانع حينئذ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدمه إلى يوم الاثنين؛ لاتصال زمان اليقين بزمان الشك، وأما إذا كان مترتبا على عدمه في زمان حدوث الآخر - الذي هو زمان إجمالي مردد بين زمانين كيومي الأحد والاثنين - فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عرفت في مثال بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن، حيث إن الرجوع إن كان يوم الأحد اتصل زمانه الذي هو زمان الشك في وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت، وإن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع في زمان حدوث الرجوع عن الإذن بالشك فيه.

(2) حاصله: إن اتصال مجموع الزمانين كيومي الأحد والاثنين بزمان اليقين وإن كان مسلما، لكنه كذلك بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، حيث إنه بهذا اللحاظ يتصل زمان الشك في كل من الحادثين بزمان اليقين بعدمه؛ لوضوح: أن العلم الإجمالي بحدوث أحدهما يوم الأحد - في المثال المزبور - يوجب الشك في إن الحادث المعلوم إجمالا هو هذا أو ذاك، وهذا الشك مستمر إلى يوم الاثنين الذي هو ظرف حدوث الآخر.

فالنتيجة: أن الشك في كل منهما متصل بيقيقه.

وأما بلحاظ إضافته إلى حادث آخر: فاتصال زمان الشك في الحادث - الذي يكون في زمان عدم حدوث الآخر موضوعا للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدم آنفا.

(3) يعني: ولكن الاتصال الذي ادعاه هذا القائل إنما يكون بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، والمفروض: إنه ليس كذلك؛ إذ الملحوظ إضافة الحادث إلى حادث آخر.

(4) الواو للحال، يعني: والحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالإضافة إلى حادث آخر، وأنه حدث في زمان ثبوته أو قبله. وضمير «أنه» راجع على الاتصال، وضميرا «إضافته، أنه» راجعان إلى «الحادث» وقوله: «إذا كان» خبر «لكنه».

(5) هذا الضمير وضمير «حدوثه» راجعان إلى «الآخر»، والمراد بهذين اللفظين واحد

قبله، ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ (1) إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر (2) و حدوثه لا الساعتين (3).

فانقح (4): أنه لا مورد هاهنا (5) للاستصحاب؛ لاختلال...

=====

و هو زمان وجوده. ولا يمكن إرادة المعنى الظاهر من زمان الحدوث و هو أن انتقاض عدم الوجود؛ وذلك لكون المفروض: عدم تقارن الحادثين في الوجود؛ للعلم الإجمالي بتقدم أحدهما على الآخر، فكأنه قيل: «و أنه حدث بعده أو قبله».

(1) أي: بلحاظ إضافة الحادث إلى الحادث الآخر، لا بالإضافة إلى أجزاء الزمان.

و غرضه من قوله: «و لا شبهة»: بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين كما يدعيه القائل المزبور، وذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الآخر من حيث التقدم و التأخر لا يحدث إلا في الزمان الثاني كيوم الاثنين في المثال الذي هو ظرف تحقق الحادث الآخر، بداهة: أن يوم الأحد الذي هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك في التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه، وإنما يعقل ذلك بعد حدوثهما معاً، و ليس زمان اليقين بشوتهما إلا يوم الاثنين، فيحدث الشك في التقدم و التأخر يوم الاثنين لا قبله، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك في التقدم و التأخر لا مجموع يومي الأحد و الاثنين.

و عليه: فإن كان زمان حدوث الحادث الذي يراد استصحابه يوم الأحد كان زمان شكه - و هو يوم الاثنين - منفصلاً عن زمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت.

و إن كان زمان حدوثه يوم الاثنين كان زمان شكه و هو هذا الزمان متصلًا بزمان يقينه و هو يوم السبت؛ لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما، و حيث إن هذا الاتصال لا يحرز فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ.

(2) لما عرفت: من تقوّم الشك في تقدم حادث على آخر و تأخره عنه بوجود كلا الحادثين، و هو منوط بمجيء الزمان الثاني الذي هو ظرف وجود الآخر.

(3) يعني: لا مجموع الزمانين اللذين تحقق فيهما الحادثان كما هو مدعى القائل المزبور.

(4) هذه نتيجة ما ذكره من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لأجل اختلال شرطه و هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. و ضمير «أنه» للشأن.

(5) أي: في الصورة الأخيرة و هي كون الأثر مترتباً على عدم المحمولي لأحدهما في زمان حدوث الآخر.

أركانها (1)؛ لا أنه (2) مورد، و عدم جريانه إنما هو بالمعارضة (3) كي يختص (4) بما كان الأثر لعدم كل (5) في زمان الآخر، وإلا (6) كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا.

### استصحاب احد الحادثين فيما علم تاريخ أحدهما

و أما (7) لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو...

=====

(1) الأولى إفراده بأن يقال: «ركنه»؛ إذ لم يذكر في وجه عدم جريان الاستصحاب إلا عدم إحراز الاتصال المزبور.

(2) يعني: لا- أن المقام مورد الاستصحاب، و عدم جريانه فيه إنما هو لأجل المعارضة بجريانه في الحادث الآخر، و ضميرا «مورده، جريانه» راجعان إلى «الاستصحاب»، و ضمير «هو» راجع إلى «عدم»، و «عدم» معطوف على ضمير «أنه»، أي: و أن «عدم جريانه إنما هو بالمعارضة».

(3) يعني: بسبب المعارضة مع الاستصحاب الجاري في الحادث الآخر، و هذا تعريض بما تقدم من كلام الشيخ عند شرح عبارة المصنف «قدس سره»: «و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا، و إن كان على يقين منه»، حيث إن الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما و أسقطهما بالمانع و هو التعارض، و المصنف لم يجرهما؛ لفقدان الشرط و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و من المعلوم: تقدم الشرط رتبة على المانع.

(4) يعني: كي يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضة بما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على عدم كل من الحادثين في زمان الآخر، حيث إن الاستصحاب يجري فيهما و يسقط بالتعارض؛ إذ لو كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما فقط في زمان الآخر جرى فيه الاستصحاب بلا مانع؛ إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب و يعارضه.

(5) أي: كل من الحادثين في زمان الحادث الآخر؛ كموت الأب و الابن، فإن لعدم موت كل منهما في زمان موت الآخر أثرا شرعيا و هو التوريث.

(6) أي: و إن لم يكن الأثر لعدم كل منهما في زمان الآخر؛ بأن كان الأثر لأحدهما دون الآخر كان الاستصحاب في الحادث الذي له الأثر جاريا؛ لعدم معارض له حينئذ.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لمباحث مجهولي التاريخ. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(7) هذا معادل لقوله: «فإن كانا مجهولي التاريخ» فالأولى أن يقال: «و إن كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله».

أيضا (1): إما أن يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن (2) فلا إشكال في استصحاب عدمه (3) لولا المعارضة (4) باستصحاب العدم وكيف كان؛ فقد أشار بهذه العبارة إلى المقام الثاني المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ أحدهما؛ كما إذا علم بتاريخ الموت وأنه يوم السبت، وشك في تاريخ الإسلام وأنه يوم الجمعة أو يوم الأحد. و محصله: أن ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور جار هنا؛ لأن الأثر الشرعي تارة: يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، وأخرى: يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما بإحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتي، وثالثة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم النعتي، فالصور أربع تتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف «قدس سره» لها لزيادة التوضيح؛ ولأن فقد تقدم الكلام في أحكام هذه الصور تفصيلا.

=====

(1) يعني: كمجهولي التاريخ، فإن الصور المتصورة هناك تتصور هنا أيضا.

(2) هذا إشارة إلى الصورة الأولى وهي: كون الأثر الشرعي مترتبا على الوجود الخاص المحمولى الذي هو مفاد كان التامة؛ كما إذا كان إرث الوارث من الميت المسلم مترتبا على إسلامه بوجوده الخاص، وهو تقدمه على موت المورث، حيث إن إرثه مترتب على إسلامه في زمان حياة المورث لا على إسلامه في زمان موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه إلى زمان موت المورث؛ إذ المفروض: عدم أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه.

(3) هذا إشارة إلى حكم الصورة الأولى. وهي: كون الأثر مترتبا على وجود أحد الحادئين محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، و حاصله: جريان استصحاب عدمه الخاص وإن كان تاريخ حدوثه معلوما؛ إذ لا منافاة بين العلم بوجوده المطلق وعدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم الذي هو مورد الاستصحاب كما مر في إسلام الوارث، فإن المعلوم هو إسلام الوارث يوم الجمعة، وأما وجود الإسلام قبل القسمة فغير معلوم، ولا مانع من استصحاب عدمه، وبه يرتفع موضوع الأثر؛ لفرض موضوعية الوجود الخاص من الإسلام للأثر، واستصحاب الأزلي ينتفي موضوع الأثر.

و حيث كان المقتضي لجريان الأصل موجودا فلا بد أن يكون المانع منه هو المعارضة المتوقفة على كون الأثر للطرفين أو لوصفين في طرف واحد كما سيظهر.

(4) هذا إشارة إلى كون الأثر مترتبا على وجود كل من الحادئين محموليا بنحو

في طرف الآخر (1) أو طرفه (2) كما تقدم (3)، وإما (4) يكون مترتبا على ما إذا كان خاص من التقدم و التأخر و التقارن؛ كإسلام الوارث قبل القسمة و القسمة قبله، حيث إن لكل منهما مقدما على الآخر أثرا شرعيا، فإن الإسلام قبل القسمة يوجب إرث المسلم عن الميت المسلم منفردا إن لم يكن أحد في مرتبته، و مشاركا إن كان وارث آخر في مرتبة و كذا القسمة قبل الإسلام، فإنها توجب ملكية المقتسمين من دون مشاركة من يسلم معهم بعد القسمة، فإنه يجري الاستصحاب في عدم الإسلام في الزمان الواقعي للقسمة و بالعكس، و يسقط بالتعارض؛ إذ المفروض: ترتب الأثر على وجود كل منهما مقدما على الآخر.

=====

(1) يعني: في طرف الحادث الآخر كما عرفت في مثال الإسلام و القسمة.

(2) معطوف على «طرف». و ضميره راجع إلى «أحدهما» يعني: لو لا المعارضة باستصحاب العدم الجاري في الحادث الآخر، أو الجاري في حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه؛ بحيث يكون ذا أثر شرعي بكلا نحويه من التقدم و التأخر، فالمراد معارضة استصحاب العدم في نحوين من أنحاء حادث واحد كالتقدم و ضديه.

و الأولى في إفادة هذا المعنى أن يقال: «لو لا المعارضة باستصحاب العدم في بعض أنحاء أو في الحادث الآخر».

و كيف كان؛ فالاستصحاب يجري فيه و يسقط بالتعارض؛ كالملاقاة المتنجس للماء، فإنها قبل الكرية تنجس الماء، و بعدها تطهر المتنجس، فالملاقاة بكلا-وصفيها - و هما التقدم و التأخر - ذات أثر شرعي، و هو انفعال الماء أو طهارة المتنجس. و عليه: فتعارض الاستصحابين يكون في صورتين:

إحدهما: ما إذا ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص.

ثانيتها: ما إذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم و أخويه في أحد الحادثين.

(3) يعني: في مجهولي التاريخ حيث قال: «بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك...» الخ.

(4) معطوف على قوله: «إما أن يكون الأثر»، و الضمير المستتر في «يكون» راجع على الأثر، و هذا إشارة إلى الصورة الثانية و هي كون الأثر الشرعي مترتبا على وجود أحد الحادثين أو كليهما نعتيا كما هو مفاد كان الناقصة بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

متصفا بكذا (1)، فلا مورد للاستصحاب أصلا لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى؛ لعدم (2) اليقين بالاتصاف به سابقا فيهما.

و إما (3) يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر (4)، فاستصحاب العدم (5) في مجهول التاريخ...

=====

(1) أي: التقدم و ضديه، و حكم هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب فيها لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه؛ لاختلال أول ركني الاستصحاب و هو اليقين السابق في كليهما، ضرورة: أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقنا سابقا، فإن الإسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، من غير فرق في ذلك بين معلوم التاريخ و مجهوله، بدهاهة: أن العلم بحدوث معلوم التاريخ إنما هو بالنسبة إلى الزمان كيوم الجمعة، و أما بالإضافة إلى تقدمه على الحادث الآخر فهو مشكوك فيه و لا يقين بذلك، و المفروض: أنه هو الملحوظ هنا.

(2) تعليل لقوله: «فلا مورد للاستصحاب أصلا»، و قد عرفت توضيحه، و ضمير «به» راجع على «بكذا» المراد به أحد الأوصاف من التقدم و التأخر و التقارن، و ضمير «فيهما» راجع إلى مجهول التاريخ و معلومه.

و بالجملة: فإذا علم بموت الأب يوم الجمعة، و لم يعلم زمان موت الابن و أنه كان يوم الخميس أو يوم السبت، و المفروض: أن موت كل منهما متصفا بتقدمه على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعي، و موت كل منهما بهذا الوصف ليس له حالة سابقة فلا يجري فيه الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب فيهما إنما هو لفقدان ركنه؛ لا لوجود المانع و هو التعارض.

(3) معطوف على «و إما يكون»، و هو إشارة إلى الصورة الثالثة، و هي كون الأثر الشرعي مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا الذي هو مفاد «ليس» التامة في الزمان الواقعي للآخر. و ضمير «عدمه» راجع على «أحد الحادثين».

(4) قيد لقوله: «عدمه» أي: عدم الكائن في زمان الحادث الآخر.

(5) هذا إشارة إلى حكم الصورة الثالثة، و هو جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ دون معلومه.

و أما جريانه في مجهول التاريخ: فلتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق فيه، مع وجود شرطه و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، مثلا: إذا كانت قسمة التركة يوم الأربعاء معدومة يقينا، و شك في تحققها يوم الخميس أو يوم



كان (1) جاريا لاتصال (2) زمان شكه دون معلومه (3): لانتفاء (4) الشك فيه في زمان (5)، وإنما (6) الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر،...

=====

الجمعة، وعلم بوجود الإسلام يوم الجمعة وبعده قبله، فحينئذ: يتصل زمان الشك في القسمة وهو يوم الخميس بزمان اليقين بعدمها أعني يوم الأربعاء، فلا مانع من استصحاب عدمها إلى يوم الجمعة. وهذا مختار الشيخ «قدس سره» أيضا حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ (1).

(1) خبر «فاستصحاب»، وضمير «منهما» راجع على «الحادثين».

(2) تعليل لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، وقد عرفت توضيح اتصال زمان شك الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه. وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ فلما سيأتي.

(3) يعني: يجري الاستصحاب في المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ، فكلمة «دون» بمعنى: «لا»، وهو عطف على «في مجهول التاريخ» والأولى أن يقال: «في مجهول التاريخ منهما دون معلومه جاريا».

(4) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، ومحصله: انتفاء ثاني ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء في عمود الزمان فيه؛ وذلك لأن الإسلام في المثال قبل يوم الجمعة معلوم العدم، وفي يوم الجمعة معلوم الحدوث، ومع العلم بكل من زمني عدمه وجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجري فيه الاستصحاب. وضمير «فيه» راجع إلى «معلومه».

(5) يعني: في شيء من الأزمنة التفصيلية؛ لأن زمان تاريخ الحادث المجهول لا يخلو إما أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارنا له. فإن كان قبله: فعدم المعلوم مقطوع به، وإن كان بعده أو مقارنا له: فوجوده مقطوع به لا مشكوك فيه، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

(6) يعني: وإنما الشك في الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور إلا بإضافة زمانه إلى الحادث الآخر، حيث إنه لم يعلم أن الإسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقق قبل زمان القسمة أو بعدها، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالإضافة إلى عدمه المضاف إلى حادث آخر، لا إلى عدمه الاستقلالي الذي لا شك فيه ولذا قال: «لانتفاء الشك فيه في زمان».

ص: 50

وقد عرفت (1): جريانه فيهما (2) تارة، وعدم جريانه كذلك (3) أخرى.

فانقدح (4): أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا و غرضه من قوله: «وإنما الشك فيه» بقرينة نفي الشك عن عدمه المطلق هو: الإشارة إلى نحوين من إضافة عدم معلوم التاريخ إلى الحادث الآخر، وهما: كون عدم ملحوظا محموليا و هو مفاد ليس التامة، و كونه ملحوظا نعتيا و هو مفاد ليس الناقصة، و هذه هي الصورة الرابعة أعني: كون عدم نعتيا.

=====

و بالجمللة: فلم يذكر الصورة الرابعة صريحا، وإنما ذكرها بعنوان عام و هو عدم المضاف إلى حادث آخر الشامل للصورة الرابعة و هي عدم النعتي، و الثالثة و هي عدم المحمولي.

فإن لوحظ هذا عدم المضاف محموليا بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه أو مقارنته له موضوعا للحكم الشرعي جرى الاستصحاب فيهما؛ لكن يسقط بالتعارض، و إن لوحظ هذا عدم نعتيا؛ بأن يكون متصفا بوصف التقدم أو ضديه، فلا يجري فيهما الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف.

(1) أشار بهذا إلى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر.

(2) أي: في الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما فيما إذا كان الأثر مترتبا على وجود كل منهما محموليا بنحو خاص من التقدم و ضديه، فإن الاستصحاب يجري فيهما؛ لكنه يسقط بالتعارض.

(3) أي: في الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتيا، فإن عدم جريانه حينئذ: إنما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف، فأول ركني الاستصحاب فيهما مفقود.

(4) هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولي التاريخ و المختلفين، و تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث إنه اقتصر في مجهولي التاريخ على جريان أصالة عدم فيهما، و لم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعي من حيث الوجود المحمولي و النعتي، و كذا عدم بمفاد ليس التامة و الناقصة.

مع أنه لا بد من جريان الاستصحاب في أحدهما بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، و دون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث، و إلا يجري الاستصحاب فيهما أو في نحوي ذلك الحادث و يسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه في جريان أصالة عدم في مجهولي التاريخ لا يخلو من الغموض.

بين (1) مجهوله و معلومه في المتخلفين (2) فيما (3) اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من و اقتصر «قدس سره» أيضا في الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم في المجهول دون المعلوم، مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم و ضديه محموليا، و بين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتيا؛ بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني.

=====

و غرض المصنف «قدس سره»: بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما من مجهولي التاريخ و المختلفين، و هو أحد أمور ثلاثة:

أولها: اختلال أول ركني الاستصحاب أعني: اليقين السابق فيما إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر.

ثانيها: اختلال شرط و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما إذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محموليا في زمان الآخر.

و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فيما إذا كان كل من الحادثين موضوعا للأثر، أو كان أحدهما لأكثر من وصف واحد من التقدم و ضديه موضوعا للحكم على ما تقدم مفصلا.

و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع إلى الحادثين. و الأولى بإيجاز العبارة و سلامتها أن يقال: «لا فرق بين كون الحادثين مجهولي التاريخ و مختلفيه».

(1) معطوف على «بينهما» يعني: لا فرق في أحكام الحادثين بين مجهولي التاريخ و مختلفيه.

(2) أي: المختلفين من حيث العدم المحمولى و النعتي، فيجري الأصل في المعلوم و المجهول إذا أخذ العدم فيهما محموليا، و لا يجري في شيء منهما إذا أخذ العدم فيهما نعتيا.

نعم؛ بينهما فرق من هذه الحيثية، و هي: ما إذا لوحظ العدم في زمان الآخر من دون إضافة خصوصية التقدم أو أحد ضديه، حيث إن الأصل في هذه الصورة يجري في المجهول دون المعلوم؛ لانتفاء الشك كما أفاده.

(3) متعلق ب «لا-فرق»، يعني: لا-فرق بين الحادثين مطلقا فيما إذا اعتبر في الموضوع خصوصية كالتقدم و ضديه، و شك في تلك الخصوصية، فإن كانت تلك الخصوصية بنحو الاتصاف و النعتية لا يجري فيها الاستصحاب، و إن لم تكن بنحو الاتصاف جرى فيها الاستصحاب.

إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم (1) أو أحد ضديه و شك فيها (2)، كما لا يخفى.

كما انقذح: أنه (3) لا مورد للاستصحاب - أيضا (4) - فيما تعاقب حالتان

=====

(1) بيان لقوله: «خصوصية»، و المراد ب «ضديه» هو التأخر و التقارن.

(2) أي: في الخصوصية و هي التقدم أو أحد ضديه، و قد عرفت: أن بتلك الخصوصية يختلف حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه باختلاف لحاظ تلك الخصوصية من حيث المحمولية و النعتية.

و حاصل مرامه «قدس سره»: أن ما ذكر من جريان الاستصحاب و عدمه في الشك في الخصوصية المأخوذة في الموضوع جار في الحادثين مطلقا من مجهولي التاريخ و المختلفين. و ضمير «ضديه» راجع إلى «التقدم».

(3) الضمير للشأن، و قد أشار بهذا إلى أن حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخص واحد كالطهارة و الحدث و الطهارة و النجاسة حكم الحادثين اللذين يترتب الأثر على العدم المحمولى لأحدهما في زمان الآخر و إن افترقا موضوعا؛ لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا التقارن؛ لامتناع وجودهما في آن بخلاف الحادثين؛ لقيامهما بشخصين مع إمكان تقارنهما وجودا.

و لكون الاستصحاب في الحادثين عدما و في الحالتين وجوديا.

و كيف كان؛ فمحصل ما أفاده المصنف هنا هو: أنه إذا علم المكلف بصدور طهارة و حدث منه في ساعتين، و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، و شك في الساعة الثالثة في حالته الفعلية من الطهارة و الحدث - إذ لو حصلت الطهارة في الساعة الأولى فقد انقضت بالحدث الصادر في الساعة الثانية، فالحالة الفعلية هي الحدث، و لو تحقق الحدث في الساعة الأولى فالحالة الفعلية هي الطهارة - فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء من هاتين الحالتين لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك في بقائهما.

و ذلك لأن زمان الشك في بقائهما في المثال و هو الساعة الثالثة لا يجري فيه استصحاب الطهارة إلا إذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعة الثانية حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك في بقائها، فإذا كان زمان اليقين بحصول الطهارة الساعة الأولى انفصل زمان الشك عن زمان اليقين؛ لتخلل اليقين بالزند و هو الحدث بين الساعة الأولى و الثالثة، و مع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شيء من الحالتين، فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء منهما.

(4) يعني: كعدم موردية الحادثين للاستصحاب.

متضادتان (1)؛ كالطهارة و النجاسة (2)، و شك في ثبوتهما و انتفائهما (3)؛ للشك (4) في المقدم و المؤخر منهما؛ و ذلك (5) لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما (6)...

=====

(1) يستفاد من هذه الكلمة: وجود القيد المذبورين - و هما وجوديتهما و امتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبتين لتمييزهما عن الحادثين.

(2) كالعلم بنجاسة ثوبه أو بدنه، و كذا تطهيره في الساعة الأولى و الثانية، مع عدم العلم المتقدم منهما و المتأخر، فإن الاستصحاب لا يجري في بقاء شيء من الطهارة و النجاسة لما تقدم في مثال الطهارة و الحدث من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(3) هذا الضمير و ضمير «ثبوتهما» راجعان إلى «حالتان».

(4) متعلق ب «و شك» و علة له، يعني: أن الشك في البقاء ناش من الشك في المتقدمة و المتأخرة من الحالتين؛ إذ مع العلم بالتقدم و التأخر لا يحصل الشك في البقاء كما هو واضح.

و ضمير «منهما» راجع إلى «حالتان».

(5) تعليل لقوله: «كما انقده»، و قد عرفت أننا توضيحه بقولنا: «فلا يجري الاستصحاب في شيء من بقاء هاتين الحالتين لعدم إحراز...» الخ.

(6) أي: في ثبوت الحالتين، و المراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتهما.

و كيف كان؛ فتوضيح عدم إحراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو: أنه لو كان حدوث الطهارة في الساعة الثانية كان زمان اليقين بها متصلاً بزمان الشك في بقائها و هي الساعة الثالثة، و لو كان حدوثها في الساعة الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلاً بالساعة الثالثة التي هي زمان الشك في بقائها؛ لتخلل الساعة الثانية التي هي ظرف حصول الحدث بين الساعة الأولى و الثالثة، فدوران زمان اليقين بحصول الطهارة بين الساعة الأولى و الثانية أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، و مع عدم إحراز الاتصال لا يجري الاستصحاب لا أنه يجري و يسقط بالتعارض.

و بهذا التقريب: ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام و الحادثين، ضرورة: كون المانع في الحادثين عدم إحراز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين؛ لأن المتيقن كان مثلاً عدم كل من الإسلام و الموت يوم السبت، و تردد حدوث

و ترددها (1) بين الحالتين. وأنه (2) ليس من تعارض الاستصحابين فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق.

=====

كل منهما بين يومي الأحد والاثنين، فزمان المتيقن معلوم و زمان الشك في البقاء غير معلوم.

ولكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك؛ لأن ظرف الشك هو الساعة الثالثة مثلاً، و يدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعة الأولى والثانية.

وعلى كل حال: فمناطق الإشكال في الجميع عدم إحراز اتصال زمني اليقين والشك، وعدم إحرازه ملازم للشك في صدق الإبقاء الذي هو موضوع التعبد الاستصحابي.

(1) معطوف على «عدم»، وضميره راجع إلى «الحالة» و مفسر لقوله: «لعدم إحراز...» الخ يعني: أن وجه عدم إحراز الاتصال المزبور هو تردد الحالة السابقة المتيقنة بين الحالتين، حيث إن الحالة المعلومة المتحققة في الساعة الثانية مرددة بين الحالتين وهما الطهارة والحدث، أو الطهارة والنجاسة، ولأجل هذا التردد لا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(2) معطوف على «أنه» في قوله: «كما انقذح أنه»، وضمير «أنه» للشأن، ويمكن أن يكون راجعاً إلى تعاقب الحالتين، يعني: و كما انقذح أن تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابين كما نسب إلى المشهور.

و الوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابين: أن التعارض في رتبة المانع المتأخرة عن الشرط، و المفروض: في تعاقب الحالتين عدم إحراز شرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما، وبدون إحراز الشرط لا يجريان، فلا تصل النوبة إلى جريانه فيهما و سقوطه بالتعارض؛ بل تجري هنا قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الغسل أو الوضوء؛ لتوقف العلم بفراغ الذمة عن التكليف المشروطة بالطهارة على ذلك.

و تركنا ما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.

**خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»**

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه الحادي عشر: هو التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما.

ص: 55

و تحرير محل الكلام: أن الشك في ارتفاع ما هو المتيقن تارة: يكون في تمام أجزاء الزمان، و أخرى: هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة.

محل الكلام هذا الاحتمال الثاني.

2 - يتعرض في هذا التنبيه لأقسام من الاستصحاب:

الأول: ما إذا شك في وجود حادث؛ فإن الأصل عدمه.

الثاني: ما إذا علم بوجود هذا الحادث؛ ولكنه يشك في أنه هل حدث في زمان متقدم أو زمان متأخر؛ كما إذا علم بأن زوجته خرجت عن النشوز ولكن يشك في أنها خرجت أول رمضان أو أول شوال؛ مما يسبب عدم اشتغال ذمته بنفقة شهر رمضان، يجري أصالة عدم الطاعة إلى أول شوال، فذمته فارغة عن نفقتها لشهر رمضان.

الثالث: ما إذا علم بوجود هذا الحادث؛ ولكن كان ترتب الأثر متوقفا على وصف خاص، كما لو أسلم أحد الورثة و شك في أن إسلامه هل كان متأخرا عن القسمة حتى لا يشارك باقي الورثة أم كان قبل ذلك حتى يشاركهم، فإن الإسلام وإن كان أمرا حادثا و الأصل عدم حدوثه إلى زمان القسمة؛ إذ التأخر وصف زائد على عدم الحدوث، فإنه وإن كان ملازما معه - إذ عدم الحدوث إلى زمان القسمة ملازم للحدوث بعدها - إلا أنه أصل مثبت و الأصل المثبت ليس بحجة.

الرابع: ما لو علم بحدوث الحادثين لكن لا يعلم التأخر و التقدم؛ كما لو علم بأن هذا الماء كان قليلا و يده كانت نجسة و قد حدثت الكرية و الملاقة؛ ولكنه لا يعلم بتقدم الملاقة حتى يحكم بنجاسة الماء أم تأخرها حتى يحكم بطهارته.

3 - أحكام هذه الأقسام:

أما القسم الأول: فلا إشكال في استصحاب عدم الحادث فيه.

و أما القسم الثاني: فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، فيترتب عليه آثار عدم التحقق في الزمان الأول.

و أما القسم الثالث: فإنه لا يترتب على أصالة عدم الإسلام إلى حال القسمة تأخر الإسلام عن القسمة؛ لكون الاستصحاب بالنسبة إلى آثار التأخر مثبتا فليس بحجة.

و أما القسم الرابع: - و هو ما إذا شك في تقدم الحادث أو تأخره - فهو على قسمين:

ص: 56

الأول: ما إذا لوحظ تقدمه و تأخره بالإضافة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا لم يعلم أن موت زيد كان يوم الخميس أو يوم الجمعة.

الثاني: ما إذا لوحظ تقدمه و تأخره بالإضافة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضا؛ كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، و لم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فهنا مقامان من الكلام.

4 - وأما المقام الأول: فخلاصة الكلام فيه: أنه لا إشكال في استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول مثل استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس و ترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته، و حرمة تقسيم أمواله بين الورثة و نحو ذلك، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس؛ لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازما عقليا لعدم حدوثه يوم الخميس، و الاستصحاب لا يثبت به اللازم العقلي.

5 - وأما المقام الثاني: - و هو لحاظ تقدم الحادث و تأخره بالإضافة إلى حادث آخر - ففيه موضعان من الكلام:

الموضع الأول: هو ما إذا كان كل من الحادثين مجهولي التاريخ.

و الموضوع الثاني: هو ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ.

6 - وأما موضع الأول: فله أربعة أقسام:

1 - ما كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عنواني التقدم و التأخر.

2 - ما كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة؛ بأن يكون الأثر مترتبا على الشيء المتصف بالتقدم أو التأخر.

3 - ما كان الأثر الشرعي للعدم النعتي أي: للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة.

4 - ما كان الأثر الشرعي للعدم المحمولي أي: لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة، بمعنى: أن الأثر مترتب على نفس عدم التقدم و التأخر فهنا صور أربع.

7 - أحكام هذه الصور:

و حكم الصورة الأولى: جريان استصحاب عدم الحادث بلا معارض.

و حكم الصورة الثانية هو: عدم جريان الاستصحاب أصلا؛ لعدم اليقين السابق فيه.



و حكم الصورة الثالثة هو: عدم جريان الاستصحاب أيضا لعدم اليقين السابق فيه كالصورة الثانية.

و أما الصورة الرابعة: وهي عمدة الصور فقال المصنف «قدس سره»: بعدم جريان الاستصحاب فيها؛ لكن لا للمعارضة بالمثل و التسايط كما قال الشيخ «قدس سره»؛ بل لاختلال أركان الاستصحاب من أصلها؛ و ذلك لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه.

8 - أما الموضوع الثاني: و هو أن يكون أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله؛ فله ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور:

1 - ما كان الأثر مرتبا على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة.

2 - ما كان الأثر مرتبا على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة.

3 - ما كان الأثر مرتبا على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة.

4 - ما كان الأثر مرتبا على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة.

9 - أحكام هذه الصور:

أما الصورة الأولى: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم، أي: عدم التقدم أو التأخر أو التقارن لو لا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر.

و أما الصورة الثانية و الثالثة: فقد حكم فيهما بعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مرتبا على الحادث المتصف بكذا.

و أما الصورة الرابعة: فقد حكم فيها بجريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين، دون معلوم التاريخ منهما.

و أما الجريان في مجهول التاريخ: فلأن زمان الشك حينئذ و هو زمان حدوث معلوم التاريخ قد أحرز اتصاله بزمان اليقين.

و أما عدم الجريان في معلوم التاريخ: فلعدم الشك فيه في زمان أصلا، فإنه قبل حدوثه المعلوم لنا و قته تفصيلا لا شك في انتفائه، و بعده لا شك في وجوده. هذا واضح.

ص: 58

الثاني عشر (1): أنه قد عرفت (2): أن مورد الاستصحاب لا بد (3) أن يكون حكما 10 - رأي المصنف «قدس سره»:

=====

1 - جريان استصحاب عدم الحادث فيما إذا كان الشك في أصل الحدوث.

2 - استصحاب عدم التقدم إذا كان الأثر مترتبا على نفس عدم التقدم.

3 - جريان الاستصحاب في الصورة الأولى من الموضع الأول.

4 - عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الموضع الأول.

5 - جريان استصحاب العدم في الصورة الأولى والرابعة من الموضع الثاني.

6 - عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية والثالثة من الموضع الثاني.

### تنبيه الثاني عشر في استصحاب الأمور الاعتقادية

#### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا التنبيه الثاني عشر: هو تحقيق حال الاستصحاب في الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيها و عدمه، ثم التنبيه على المناظرة التي جرت بين بعض الأعلام الإمامية وبعض أهل الكتاب من جريان استصحاب نبوة بعض الأنبياء السابقين «عليهم السلام»، و بيان ما هو الحق في ذلك، و أن الأمور الاعتقادية التي منها النبوة كالأفعال الجوارحية في جريان الاستصحاب فيها أم لا؟

(2) يعني: في الأمر العاشر، حيث قال: «إنه قد ظهر مما مر: لزوم أن يكون المستصحب حكما...» الخ.

و حاصل مقصوده من هذه العبارة: أنك قد عرفت في التنبيه العاشر: أن المستصحب لا بد من أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي. و عليه: فلا إشكال فيما إذا كان المستصحب حكما شرعيا كوجوب صلاة الجمعة، أو موضوعا صرفا خارجيا إذا كان ذا حكم شرعي كخمرية المانع الخارجي.

(3) وجه اللابدية: أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العملية الشرعية توقف جريانه لا محالة على تحقق أمرين:

أحدهما: كون المستصحب مما تناله يد تشريع الشارع من حيث إنه شارع، أو موضوعا لحكم الشارع؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يعدّ أصلا تعبديا.

ثانيهما: ترتب الأثر العملي على هذا الحكم؛ إذ لو لم يكن موردا لابتلاء المكلف و عمله كان التعبّد به لغوا، و خرج الاستصحاب عن كونه أصلا عمليا مجعولا ووظيفة للشاك في مقام العمل.



شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك (1)، فلا (2) إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفية الخارجية (3) أو اللغوية (4) إذا كانت ذات أحكام شرعية.

=====

(1) أي: شرعي، وبالجملة: فلا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له.

(2) هذه نتيجة اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، فإن الأحكام الفرعية المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكماً شرعياً، من دون فرق بين كونه نفسياً وغيره، واستقلالياً وضمينياً، وإلزامياً وترخيصياً.

(3) هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية، والمراد بالصرفية هي:

الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلاً؛ وإن جعلها موضوعات لأحكام كالماء والحنطة واللحم والتمر وغيرها، في قبيل الماهيات المخترعة كالصلاة والصوم والحج، فإنها موضوعات تصرف فيها الشارع.

(4) كما إذا فرض كون لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به حقيقة لغة في مطلق وجه الأرض، وشك في نقله إلى معنى آخر عند نزول الآية المباركة الأمر بالتيمم بالصعيد، فإنه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعي؛ وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه.

ومثل لفظ «الصعيد» ألفاظ «الآنية والغناء والمفاضة» وغيرها إذا كان لها معان لغوية وشك في بقائها حين تشريع أحكام لها، فإن استصحابها لترتيب أحكامها عليها بلا مانع.

وإشكال المثبتية إما غير لازم؛ لترتب الأحكام الشرعية على نفس تلك المعاني بلا واسطة، وإما غير باطل لكون هذا الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلاً لفظياً، ومثبتات الأصول اللفظية معتبرة كما ثبت في محله. وحيث إن مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوي عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملي المستند إلى مثل: «لا تقض». فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشيين من «أن استصحاب الظهور يحقق موضوع الحجية التي هي من المجعولات، فيحصل للمعنى اللغوي فردان كل منهما حجة، أحدهما: ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفية في معنى، و ثانيهما: ما هو ظاهر تعبداً بمعنى: الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى، و دليل حجية الظاهر يشمل كلا منهما»؛ وذلك لما فيه من

و أما الأمور الاعتقادية (1) التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد (2) و التسليم، أن دليل حجية ظواهر الألفاظ هو السيرة العقلانية الممضاة على العمل بالظواهر، و من المعلوم: أن المتبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلي. و استصحاب الظهور السابق قاصر عن إثباته، و الفرد الادعائي للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متبعا عندهم حتى يندرج في دليل حجية الظواهر على حد اندراج الظهور الفعلي فيه؛ و ذلك لأن دليل حجية الظواهر و هي السيرة العقلانية لثبي، فلا إطلاق له حتى يشمل كلا من الظهور الفعلي و التعبدي، فموضوع الحجية هو خصوص الظهور الفعلي.

=====

و بالجملة: فما أفاده المصنف «قدس سره» في الحاشية من «أن الأصل الجاري هنا أصل لفظي و هو أصالة عدم النقل و لا ربط له بالاستصحاب» في غاية المتانة، و لا وجه لإثبات الظهور التنزيلي كما في بعض الحواشي أصلا.

(1) توضيحه: أن الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا مجرد الالتزام بها و عقد القلب عليها من دون لزوم تحصيل اليقين بها؛ كخصوصيات عالم البرزخ و البعث و الجنة و النار، فإن الواجب منها علينا هو التسليم لها و الاعتقاد بها على ما هي عليه، فتتأدى هذه المطلوبة بأن نعتقد بما اعتقد به إمامنا الصادق «صلوات الله عليه»، و في هذا القسم يجري كل من الاستصحاب الموضوعي و الحكمي.

أما الأول: فكما إذا شك في بقاء سؤال النكيرين أو وحشة القبر أو ضغطته في بعض بقاع الأرض؛ لكرامة من دفن فيها من نبيٍّ أو إمام «صلوات الله عليهما»، فإنه يجري الاستصحاب في جميع ذلك، و يترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، فإن هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه؛ إذ لا فرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي و عمل جانحي بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما كما سيأتي.

و أما الثاني: فكما إذا فرض الشك في وجوب اعتقادنا بنبوة الأنبياء السابقين «عليهم السلام»؛ لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أو شك في وجوب الاعتقاد بالسؤال و الضغطة و الوحشة مع اليقين بها، فإن استصحاب وجوب الاعتقاد جار في جميعها بلا مانع.

(2) هذا إشارة إلى القسم الأول الذي يكون المطلوب فيه هو الالتزام و الانقياد دون اليقين و المعرفة، و قد مر تفصيله بقولنا: «الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا».

و الاعتقاد بمعنى: عقد القلب عليها (1) من الأعمال القلبية الاختيارية (2)، فكذا (3) لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً، وكذا موضوعاً (4)...

=====

(1) أشار بهذا التفسير إلى مغايرة الاعتقاد لليقين، فإن الثاني مقابل الجهل، والأول مقابل الجحود والإنكار ولو مع اليقين كما يشهد به قوله تعالى: جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا (1)، وكذا الوجدان، فإن بعض الناس مع علمه بأفضلية غيره منه لا يلتزم بذلك، ولا يعقد قلبه عليه لجهات خارجية.

و من هنا يقال: إن بعض خلفاء الجور مع تيقنه بإمامة من عاصره من الأئمة الطاهرين «صلوات الله عليهم أجمعين» لم يلتزم بما تيقنه، ولم يؤد وظيفته بالنسبة إليه «عليه السلام»؛ بل ظلمه و جفاه.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياح في مغايرة الاعتقاد لليقين كما هو المحكي عن أكثر المتكلمين أيضاً، وأن النسبة بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها كلا من اليقين وعقد القلب، وافتراقهما من ناحية الاعتقاد بخصوصيات البرزخ والحساب والميزان والحوض وكيفيات تعذيب العصاة، ومن ناحية اليقين بحصول العلم بنبوة الرسول الأعظم «صلى الله عليه وآله وسلم» لأكثر أهل النفاق مع عدم اعتقادهم والتزامهم بذلك.

(2) غرضه: أن الانقياد والتسليم وعقد القلب تعدّ أعمالاً وإن كانت صادرة من الجوانح، وهي اختيارية، فيصح تعلق التكليف بها، وكذا استصحابه لو شك في بقاءه.

وقد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين، وإلا لاندرج في القسم الثاني الآتي.

وبالجملة: فجرى ان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد منوط بأمور ثلاثة:

أحدها: كون الاعتقاد عملاً اختيارياً وإن كان قلبياً.

ثانيها: مغايرته لليقين؛ إذ مع الاتحاد يندرج في الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها المعرفة.

ثالثها: عدم التلازم بين الاعتقاد واليقين؛ إذ معه كما عن بعض المحققين: لا يعقل الشك في بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم وهو اليقين.

(3) جواب «و أما الأمور الاعتقادية» يعني: فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا، كعدم الإشكال في جريانه في الموضوعات الصرفة واللغوية.

(4) وقد عرفت أمثلة كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي عند شرح قوله:

ص: 62

فيما (1) كان هناك يقين سابق و شك لاحق؛ لصحة (2) التنزيل وعموم الدليل (3).

و كونه (4) أصلا عمليا إنما (5) هو بمعنى: أنه وظيفة الشاك تعبدا قبالا للأمارات «و أما الأمور الاعتقادية» و ضمير «فيها» راجع إلى «الأمور الاعتقادية».

=====

(1) متعلق بقوله: لا- إشكال، و قيد لكل من الحكم والموضوع، و هو إشارة إلى التفصيل في متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذي لا يعتره شك في البقاء، و بين غيره مما يمكن فيه الشك في البقاء.

(2) تعليل لقوله: «فكذا لا إشكال»، و محصله: أن المقتضي لجريان الاستصحاب في هذا القسم من الأمور الاعتقادية من كلتا مرحلتي الثبوت و الإثبات موجود.

أما مرحلة الثبوت فلبدها: صحة التنزيل فيها، و جعل المشكوك فيه موضوعا أو حكما منزلة المتيقن، فإذا شك في بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلا، مع اليقين ببقاء أصله صح تنزيل المشكوك منهما منزلة المتيقن؛ إذ لا مانع من صحة هذا التنزيل أصلا.

و أما مرحلة الإثبات: فلا قصور فيها أيضا بعد شمول عموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» لهذا القسم من الأمور الاعتقادية كشموله للأحكام الفرعية.

فالنتيجة: أن الاستصحاب الموضوعي و الحكمي يجري في هذا النوع من الأمور الاعتقادية.

(3) معطوف على «صحة»، و هذا إشارة إلى مقام الإثبات أي: دليل الاستصحاب، كما أن قوله: «لصحة التنزيل» إشارة إلى مقام الثبوت، و قد مر توضيح كليهما.

(4) أي: «و كون الاستصحاب...» الخ و هذا إشارة إلى ما قد يتوهم في المقام و هو: أن الاستصحاب من الأصول العملية التي لا تجري في الأمور الاعتقادية لمغايرتها للعملية.

(5) هذا دفع التوهم المزبور، و محصله: أنه لا- منافاة بين كون الاستصحاب أصلا عمليا، و بين جريانه في الأمور الاعتقادية؛ إذ المراد بالأصل ما يقابل الأمانة، و هو ما جعل وظيفة للشاك في مقام العمل، بخلاف الأمانة فإنها تحكي عن الواقع و ترفع - و لو تعبدا - الشك الذي هو موضوع الأصل. و المراد بالعمل كما مرت الإشارة إليه: ما يعم العمل الخارجي و الجانحي، لا ما يقابل الاعتقاد كما هو مبنى التوهم حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعية المتعلقة بالأعمال الجوارحية.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها، من دون لزوم المعرفة بها، و كانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعي و الحكمي فيه.

الحاكية عن الواقعيات، فيعم (1) العمل بالجوانح (2).

و أما (3) التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا (4) مجال له

=====

(1) هذه نتيجة قوله: «وظيفة الشاك تعبدا»، و قد عرفت محصله.

(2) كما في المقام، و قوله: «كالجوارح» يعني: الأفعال الجوارحية المتعلقة بها الأحكام الفرعية.

(3) معطوف على قوله: «و أما الأمور الاعتقادية» يعني: «و أما الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها...» الخ. و هذا إشارة إلى القسم الثاني من الأمور الاعتقادية.

و توضيحه: أنه إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم بالأمور الاعتقادية بشرط اليقين بها لا مطلقا؛ كوجود الصانع و توحيده و النبوة و المعاد - حيث إن موضوع وجوب الالتزام و الاعتقاد بها هو معرفتها و اليقين بها لا نفس وجودها واقعا و إن لم يتعلق بها معرفة، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول - فلا- يجري الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور؛ إذ ليست هي بوجودها الواقعي موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم حتى تثبت بالاستصحاب؛ بل موضوعها المعرفة بها، و هي لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدي جريانه في الموضوع، فلو كان متيقنا بحياة إمام زمانه لا يجري فيها الاستصحاب؛ إذ لا يثبت به المعرفة التي هي موضوع وجوب الاعتقاد إلا بناء على أمرين: أحدهما كفاية المعرفة الظنية في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها المعرفة، و الآخر حجية الاستصحاب من باب الظن.

و أما الاستصحاب الحكمي: فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة، بعد أن كان في زمان قاطعا بوجوبه جرى فيه الاستصحاب و يترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

قوله: «شرعا» كمعرفة الله «سبحانه و تعالى» عند الأشاعرة، المنكرين للتحسين و التقييح العقليين، فإن وجوبها شرعي عندهم؛ لكنه عقلي عند العدلية، و يمكن أن يكون قوله: «شرعا» إشارة إلى وجوب تحصيل المعرفة ببعض الاعتقادات كالمعاد الجسماني؛ إذ بناء على وجوب تحصيل المعرفة به عندنا يكون وجوبه شرعيا لا عقليا.

و عليه: فليس قوله: «شرعا» إشارة إلى وجوب معرفة الباري عند الأشعري؛ بل غرض المصنف الإشارة إلى أن وجوب معرفة بعض الأمور الاعتقادية عقلي و بعضها شرعي.

(4) جواب «و أما التي»، يعني: فلا مجال للاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع بها. و ضميرا «بها، معرفتها» راجعان إلى «الأمور».



موضوعا و يجري (1) حكما، فلو كان (2) متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة (3) في زمان، و شك في بقاء وجوبه يستصحب (4).

و أما (5) لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب (6)؛ لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه؛ بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه (7)، و لا يكاد يجدي (8) في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا؛ إلا إذا كان حجة من باب...

=====

(1) يعني: و يجري الاستصحاب الحكمي؛ لصحة التنزيل ثبوتا و عموم دليل الاستصحاب إثباتا.

(2) هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمي في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، و عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه.

(3) هذا مثال للاستصحاب الحكمي.

(4) يعني: و يستصحب نفس وجوب تحصيل القطع بذلك الشيء؛ كبعض خصوصيات البعث و الميزان على تقدير عروض الشك، بعد القطع بوجوب تحصيل العلم بذلك. و الوجه في جريان الاستصحاب الحكمي هو: اجتماع أركانه فيه.

(5) مثال للاستصحاب الموضوعي الذي منعه بقوله: «فلا مجال له موضوعا» و محصله: أنه لو شك في حياة إمام زمان و نحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأن المطلوب لزوم المعرفة لا وجوب الاعتقاد بوجود الإمام واقعا حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابتة بالاستصحاب؛ بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياة المعلومة، و من المعلوم: أن استصحاب الحياة لا يوجب المعرفة بها؛ بل لا يترتب على استصحابها إلا الحياة الواقعية التي هي بعض موضوع الاعتقاد، و بعضها الآخر هي المعرفة التي لا يثبتها الاستصحاب؛ لبقاء الشك على حاله بعد جريانه أيضا.

و بالجملة: فالاستصحاب الموضوعي لا يجري في الأمور الاعتقادية التي يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها.

(6) يعني: فلا يستصحب حياة إمام الزمان؛ إذ لا يثبت الاستصحاب معرفة الإمام حتى يترتب عليها حكمها و هو وجوب المعرفة؛ بل لا بد من تحصيل اليقين بموته أو حياته.

(7) يعني: مع إمكان تحصيل اليقين بموت الإمام أو حياته.

(8) يعني: و لا يكاد يجدي الاستصحاب؛ لما عرفت: من عدم إثباته للمعرفة التي هي جزء الموضوع و دخيل فيه عقلا أو شرعا حسب اختلاف الموارد و الأقوال كما مرت الإشارة إليه آنفا.

إفادته (1) الظن، و كان (2) المورد مما يكتفي به أيضا (3) فالاعتقادات (4) كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها (5) من (6) أن يكون في المورد أثر...

=====

إلا إذا كان الاستصحاب حجة من باب الظن، و كان الأمر الاعتقادي مما يكتفي فيه بالمعرفة الظنية أيضا، فحينئذ: يجدي الاستصحاب المزبور؛ لأنه يثبت المعرفة الظنية التي هي كالمعرفة العلمية على الفرض، فإذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الإمام «عليه السلام» مترتبا على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم و الظن، فاستصحاب حياته و إن لم يكن موجبا لليقين بحياته؛ لكن يترتب عليه وجوب الاعتقاد بنسبه الذي موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به و لو كان هو الظن الذي يثبت بالاستصحاب.

(1) أي: إفادة الاستصحاب للظن، و المستتر في «كان» راجع إلى الاستصحاب.

(2) معطوف على «كان».

و غرضه: أن جريان الاستصحاب في الأمر الاعتقادي منوط بشرطين:

أحدهما: حجية الاستصحاب من باب الظن.

ثانيهما: كفاية المعرفة الظنية في ذلك الأمر الاعتيادي.

و ضمير «به» راجع إلى «الظن».

(3) يعني: كما يكتفي فيه بالقطع، و ذلك في كل أمر اعتقادي يكون الواجب فيه مطلق الاعتقاد الراجح الصادق على كل من العلم و الظن المقابل للشك و الوهم.

(4) هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقادية، و حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه.

و غرضه: أن نسبة الأمور الاعتقادية إلى الاستصحاب كنسبة الموضوعات إليه من دون تفاوت بينهما، فكما أن جريانه في الموضوعات منوط بترتب الأثر الشرعي عليها، فكذلك جريانه في الأمور الاعتقادية، فكل مورد يترتب عليه أثر شرعي مع إمكان موافقته في حال الشك يجري فيه الاستصحاب، سواء كان ذلك متعلقا بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح.

و بالجملة: فمجرد كون شيء أمرا اعتقاديا ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فيه؛ بل حال الأمور الاعتقادية حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على اجتماع شرائطه.

(5) أي: في الاعتقادات، و ضمير «جريانه» راجع على الاستصحاب.

(6) هذا إشارة إلى شروط ثلاثة في جريان الاستصحاب في جميع الموارد:

شرعي (1)، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه (2)، كان (3) ذلك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.

=====

أحدها: أن يكون في المورد أثر شرعي، ثانيها: التمكن من موافقته، حيث إنه أصل عملي، ثالثها: بقاء الشك، حيث إنه موضوع للأصل المقابل للأمانة، ومع اجتماع هذه الشروط يجري في الاعتقاد وغيره على حد سواء.

(1) هذا إشارة إلى الشرط الأول، وقوله: «يتمكن» إشارة إلى الشرط الثاني. وقوله:

«مع بقاء الشك فيه» إشارة إلى الشرط الثالث.

(2) كما هو كذلك في القسم الأول من الأمور الاعتقادية، وفي الشك في بقاء وجوب المعرفة في القسم الثاني منها.

(3) أي: سواء كان الأثر الشرعي متعلقا بأفعال الجوارح كالصلاة والحج وغيرهما، أم بأفعال الجوانح كالأموال الاعتقادية من الالتزام وعقد القلب والمعرفة.

فصار المتحصل مما أفاده: أنه في الأمور الاعتقادية التي كون المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم وعقد القلب عليها يجري فيها الاستصحاب موضوعا وحكما، وفي الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها هو القطع بها يجري فيها الاستصحاب حكما لا موضوعا.

ولا يخفى: أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه إلى هنا من تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين، وجران الاستصحاب موضوعا وحكما في القسم الأول، وجرانها حكما في القسم الثاني لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا بد أولا من ذكر كلام الشيخ ثم مورد نظر المصنف فيه ثانيا.

قال الشيخ «قدس سره»، في صدر التنبيه السابع: «و أما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا حكم عملي كان معمولا به على تقدير اليقين به، والمفروض: أن وجود الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف، وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين» (1).

و أما نظر المصنف في بيانه: أن مقصود الشيخ بقوله: «و أما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها»: إما أن يكون الأحكام الشرعية الاعتقادية في قبال الأحكام الشرعية العملية الفرعية كالصلاة، وإما أن يكون نفس المعتقدات أي: الأمور التي لا بد من

ص: 67

وقد انقدح بذلك (1) أنه لا مجال...

=====

الاعتقاد بها. وعلى كل منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار بعدم إمكان الحكم بوجود الاعتقاد عند الشك؛ لزوال الاعتقاد.

وجه المنع: أن الشك في وجوب الاعتقاد لا يزيل نفس الاعتقاد، والشك في الأمر الاعتقادي وإن كان مزيلا للاعتقاد بمعنى الإيقان؛ لكنه لا ينافي عقد القلب عليه والالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه المعرفة. ولأجله لا بد من التفصيل في الأمور الاعتقادية بين ما يكفي فيه عقد القلب عليها ولو لم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ، وبين ما يكون المطلوب فيها المعرفة واليقين بها، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في القسم الأول حكما وموضوعا كما تقدم بيانه.

هذا مضافا إلى: أن الاعتقاد إن كان بمعنى المعرفة اليقينية فلا وجه للتفصيل في الاستصحاب بين حجتيه بالأخبار وحجتيه بالظن؛ إذ المفروض: عدم الجدوى في الاستصحاب؛ لعدم إفادته المعرفة المطلوبة في الاعتقاد وإن كان حجة من باب الظن.

وأما دعوى الشيخ «قدس سره»: بأن الاستصحاب حكم عملي فيردها ما في المتن من أنه في قبال الأمانة الكاشفة عن الواقع؛ لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا يجري في الأحكام المتعلقة بأعمال الجوانح.

(1) أي: ظهر بما ذكر - من أن الاعتقادات كالموضوعات في توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعي - أنه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوة... الخ.

توضيحه: أنه يحتمل في النبوة المستصحة وجوه ثلاثة:

أولها: أن يراد بها صفة نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء على التصرف في الأنفس والآفاق، والفوز بمنصب الرئاسة العامة الإلهية، وهذه المرتبة العالية من كمال النفس تستلزم تلقي المعارف الإلهية من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر. والنبى على هذا «فعل» بمعنى مفعول، باعتبار تلقيه للوحي، فينبئه تعالى بما شاء.

ثانيها: أن يراد بها منصب مجعول إلهي كولاية الفقيه على القصر، وولاية الأب والجد على الصغير، وكالقضاة والملكية وغير ذلك من الأحكام الوضعية، فالنبوة على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسة مجلى المعارف - وإن كانت هذه الصفة مما لا بد منها في اعتبار النبوة - بل بمعنى جعله مخبرا وبلغا عنه تعالى وسفيرا إلى خلقه، فبعثته تثبت له منصب المخبرية والسفارة، وللنبوة حينئذ معنى فاعلي لا مفعولي؛ لأنها بالمعنى

الأول أمر واقعي؛ لأن النبي ممن أنبأه الله تعالى بمعارفه، لا أمر اعتباري.

ثالثها: أن يراد بالنبوة المستصحة أحكام شرعية يشك في منسوخيتها بشريعة أخرى.

فهذه احتمالات ثلاثة لا بد من ملاحظة كل منها.

فإن أريد بها المعنى الأول، فلا- يجري فيها الاستصحاب؛ إما لاختلال ركن الشك في البقاء، وإما لاختلال شرط جريانه أعني: كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي. أما اختلال الشك: فلأجل أن الشك في بقاء النبوة بمعنى المرتبة القدسية لا بد أن يكون إما لانحطاط نفسه المقدسة أو للموت أو لمجيء نبي آخر، والكل غير معقول.

وأما الأول - وهو الذي اقتصر عليه في المتن -: فلأن الانحطاط إنما يتصور في الملكات الحاصلة للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهدة؛ كملكة العدالة والجود والإيثار، فيحصل الضعف فيها؛ بل ربما تزول بسبب تسويات النفس الأتارة بالسوء، وحيث إن لملكة النبوة درجة التحقق ووصولها من مرتبة القوة والاستعداد إلى مرتبة الفعلية المستلزمة لمقام الوحي، فانحطاطها معناه العود و الانقلاب إلى القوة المستحيطة عادة.

وأما الثاني: فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخة فضلاً عن هذه الملكة الشامخة، كيف؟ و الدنيا مزرعة الآخرة و المعرفة بذر المشاهدة، كيف يعقل زوالها بالموت؟.

و كيف تنقلب النفوس العالية بالموت إلى نفوس سافلة، مع أن الموت لو لم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها.

وأما الثالث: وهو زوالها بمجيء نبي لا حق و لو كان أكمل فلوضوح أن زيادة كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه.

و عليه: فلا يعقل الشك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب. هذا كله في اختلال الشك في البقاء.

وأما اختلال شرط الاستصحاب، فلوضوح: أن النبوة بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبة كمال النفس، فلو فرض محالاً إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبة لا يجري فيها الاستصحاب؛ لعدم كونها مجعولاً شرعياً كما هو ظاهر، و لا موضوعاً لحكم شرعي مهم، إلا في نذر شيء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفة الكمالية لذلك النبي و عدم انحطاطها.

له (1) في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس (2) بمثابة يوحى إليها، وكانت (3) لازمة لبعض مراتب كمالها؛ إما (4) لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم (5) كونها مجعولة؛ بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو (6) فرض فإن قلت: وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته، فكيف لا يكون لبقائها أثر شرعي؟

=====

قلت: وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى حتى يترتب على استصحابها؛ إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب أيضا العمل بأحكام شريعته مع العلم بحدوث شريعة أخرى ناسخة بسبب بعث نبي آخر، فوجوب العمل بالأحكام أثر بقاء النبوة بالمعنى الثاني أي: المنصب الإلهي الذي هو من سنخ الأمور الاعتبارية، وهذا كما سيأتي يجري فيه الاستصحاب و يترتب عليه آثاره الشرعية.

هذا كله في حكم النبوة بمعنى: الملكة القدسية الباقية ببقاء نفسه المطمئنة في العوالم والنشآت.

وإن أريد بها المعنى الثاني: فسيأتي حكم الاستصحاب فيه فانظر.

(1) أي: للاستصحاب وضمير «أنه» للشأن.

(2) هذا إشارة إلى النبوة بالمعنى الأول، وهو ما ينشأ من كمال النفس.

(3) معطوف على «كانت»، يعني: وكانت النبوة لازمة لبعض مراتب كمال النفس.

(4) بيان لوجه قوله: «لا مجال له»، وقد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب في النبوة بالمعنى الأول وجهين على سبيل منع الخلو - متقدمين آنفا بقولنا: «فإن أريد بها المعنى الأول فلا يجري فيها الاستصحاب...» الخ - الأول: عدم الشك في بقائها، الثاني: كونها من الصفات التكوينية، فلا يجري فيها الاستصحاب ولو مع الشك في بقائها؛ لاحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة العالية؛ وذلك لعدم كونها من المجعولات الشرعية ولا مما يترتب عليه حكم شرعي، ومن المعلوم: توقف جريان الاستصحاب على تحقق أحدهما. وضميرا «فيها، بها» راجعان إلى «النبوة».

(5) معطوف على «لعدم الشك»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي عدم جريان الاستصحاب الذي تقدم بقولنا: «الثاني: كونها من الصفات التكوينية».

(6) وصلية، غرضه: أن الاستصحاب لا يجري في النبوة بالمعنى الأول، ولو فرض الشك في بقائها الذي هو ثاني ركني الاستصحاب، لما عرفت: من عدم كون النبوة بهذا المعنى حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي. وضمير «بقائها» راجع إلى «النبوة».

الشك في بقائها باحتمال (1) انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم (2) بقائها بتلك المثابة؛ كما هو (3) الشأن في سائر الصفات و الملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات و المجاهدات، وعدم (4) أثر شرعي مهم (5) لها يترتب عليها باستصحابها (6).

نعم (7)؛ لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت...

=====

(1) الباء للسببية، يعني: و لو فرض الشك في بقائها بسبب احتمال انحطاط النفس... الخ.

و غرضه: بيان منشأ الشك في بقاء النبوة و هو احتمال انحطاط النفس.

(2) معطوف على «انحطاط»، و يمكن عطفه على «بقائها»، يعني: و لو فرض في بقائها و ارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النفس. و الإيجاز يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «و لو فرض الشك في بقائها و ارتفاعها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة كما هو الشأن...».

(3) أي: احتمال انحطاط النفس شأن سائر الصفات و الملكات الحاصلة بالرياضات؛ إذ مع حصول ضعف في تلك الرياضات المحصلة للملكات تنحط تلك الملكات عن المراتب العالية الحاصلة بالرياضات الشاقة.

(4) معطوف على «عدم كونها مجعولة»، يعني: أن المنع عن جريان الاستصحاب بالمعنى الأول إنما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثرا شرعيا و لا موضوعا له، و المفروض: إناطة جريانه بأحدهما. و عليه: فالواو في «و عدم» بمعنى «مع»، فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين: أحدهما: عدم مجعولية المستصحب، و الآخر: عدم ترتب أثر شرعي عليه.

(5) احتراز عن غير المهم، و هو الحاصل نادرا بعنوان ثانوي كالنذر و أخويه.

(6) هذا الضمير و ضميرا «لها، عليها» راجعة إلى «النبوة».

(7) استدراك على قوله: «و قد انقذ بذلك»، و إشارة إلى المعنى الثاني للنبوة، و حاصله: أنه يمكن إجراء الاستصحاب في نفس النبوة بناء على كونها من المناصب المجعولة كالولاية و القضاة و نحوهما من الأحكام الوضعية المجعولة؛ إذ المفروض: كون النبوة بنفسها حينئذ مجعولا شرعيا، لا صفة تكوينية غير قابلة للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأول الذي يعد من المعدات للنبوة التي هي من المناصب المجعولة؛ لكن يشكل إجراء الاستصحاب في النبوة المجعولة الإلهية من ناحية أخرى.

كالولاية (1) وإن كان (2) لا بد في إعطائها من أهلية و خصوصية يستحق بها لكانت (3) موردا للاستصحاب بنفسها، فيترتب (4) عليها آثارها ولو كانت (5) عقلية بعد (6) استصحابها؛ لكنه (7) يحتاج إلى دليل (8) كان هناك غير منوط بها؛ ...

=====

و محصل هذا الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب في النبوة بمعنى المنصب الإلهي هو: لزوم الدور.

توضيحه: أن جريانه فيها منوط بحجته من غير ناحية بقاء النبوة؛ إذ لو كانت منوطة ببقائها لزم الدور؛ لتوقف بقائها على الاستصحاب كما هو المقصود، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوة كان دورا موجبا لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوة.

(1) أي: في كونها من المناصب المجعولة.

(2) كلمة «وإن» وصلية، وهذه الجملة معترضة، يعني: أن هذا المنصب الرفيع وإن كان إلهيا؛ ولكنه يحتاج إلى محل قابل، فالنبوة التكوينية توجد القابلية والأهلية لإفاضة المنصب الإلهي الشامخ، و ضمير «إعطائها» راجع إلى «النبوة». والمراد بالخصوصية:

كمال النفس بمرتبة يجعلها أهلا لإفاضة النبوة الإلهية. و ضمير بها راجع إلى «الإلهية».

(3) جواب «لو كانت»، يعني: لو كانت النبوة من المناصب المجعولة لكانت بنفسها موردا للاستصحاب؛ لاجتماع أركانه؛ إذ المفروض: كون النبوة حينئذ من المجعولات الشرعية، و ضمائر «بنفسها، عليها، آثارها» راجعة إلى «النبوة».

(4) هذا متفرع على جريان الاستصحاب في النبوة التي تكون من المناصب المجعولة، فإن لازم صحة جريانه فيها هو ترتب آثار النبوة على استصحابها.

(5) يعني: ولو كانت آثار النبوة عقلية كوجوب الإطاعة الذي هو حكم عقلي مترتب على الحكم مطلقا، سواء كان واقعا أم ظاهريا كما تقدم ذلك في التنبيه التاسع، فيترتب هذا الحكم العقلي على النبوة الثابتة بالاستصحاب كترتبه على النبوة الثابتة بالقطع.

(6) هذا الظرف متعلق ب «فيترتب»، و ضمير «استصحابها» راجع إلى النبوة.

(7) استدراك على قوله: «لكانت موردا»، و بيان للإشكال الذي تقدم توضيحه في قولنا: «و محصل الإشكال...» الخ.

(8) سواء كان الاستصحاب أصلا عمليا أم دليلا اجتهاديا؛ لافتقاره - على التقديرين - إلى دليل شرعي على اعتباره، فإن كان ذلك الدليل من الشرع السابق لزم الدور، وإن كان من الشريعة اللاحقة فلا يجدي في بقاء الشريعة السابقة؛ لأن اعتبار الاستصحاب



وإلا (1) لدار كما لا يخفى.

وأما استصحابها (2) بمعنى: استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيه (3) كما مر (4).

ثم لا يخفى (5) أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم؛ إلا إذا اعترف بأنه على من الشريعة اللاحقة مستلزم لنسخ الشريعة السابقة، وعدم شك في بقائها حتى يجري فيه الاستصحاب. ولو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء لم يصح الاستناد إليه إلا بعد الإمضاء، فيقع الكلام في أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق، فإن كان هو السابق لزم الدور، وإن كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ وعدم الشك في البقاء، وهو خلف.

=====

(1) أي: وإن لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوة؛ بأن كان منوطا بالنبوة «لدار»؛ إذ يكون إثبات النبوة بالاستصحاب وإثبات حجية الاستصحاب بالنبوة، وهو دور صريح، هذا تمام الكلام في استصحاب النبوة بمعانيها الثلاث.

(2) أي: استصحاب النبوة، وهذا إشارة إلى النبوة بمعناها الثالث، وقد تقدم أننا بقولنا: «وإن أريد بها بعض أحكام شريعة...» الخ. وضمير «بها» راجع على «النبوة».

(3) في بعض النسخ «فيها»، وضمير «فيها» راجع إلى «استصحابها»، فالأولى تذكير الضمير كما في بعض النسخ، ولذا ذكرنا الضمير مذكرا.

وكيف كان؛ فالأنسب بمقتضى السياق أن يقال: «وأما النبوة بمعنى: بعض أحكام شريعة من اتصف بها: فلا إشكال في استصحابها».

(4) يعني: في التنبيه السادس في استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة.

(5) هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها، وقبل الخوض فيه لا بد من ذكر مقدمة وهي: الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة: لإثبات الدعوى وإقناع النفس ومعدوريته في بقاءه على الشريعة السابقة؛ كما هو شأن البرهان الحقيقي، وأخرى: لإلزام الخصم ودعوة المسلم إلى اليهودية كما هو شأن البرهان الجدلي، وفي كليهما يعتبر أمور:

الأول: اليقين بالثبوت والشك في البقاء، ضرورة أنهما ركنا الاستصحاب.

الثاني: كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعي.

الثالث: الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها.

فإن هذه الأمور معتبرة في البرهان الذي يراد به إثبات الدعوى، فإن الاستصحاب مع

فقدان أحد هذه الأمور لا يكون حجة، فلا يصلح لإثبات الدعوى، كما أنها معتبرة في البرهان الجدلي الذي يراد به إلزام الخصم؛ إذ مع فقدان كلها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجة على الخصم ويلزم به و تبطل به دعواه؛ إذ لا بد في إلزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد، و مع إنكاره لشرط من شرائطه و اعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل إلزامه به ؟

ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع جميع شرائط البرهان عنده، كاجتماعها عند من يقنع به نفسه و يثبت به دعواه، و لذا قال المصنف «قدس سره»: «لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف...» الخ.

و بهذه المقدمة يتضح: أنه لا مجال لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى «على نبينا و آله و عليه السلام»، لا إلزاما للخصم و هو المسلم، و لا إقناعا لنفسه.

أما الأول: فلانتفاء الشرط الأول و الثاني فيه إن أريد بالنبوة الصفة الكمالية القائمة بنفسه المقدسة التي من شئونها تلقي المعارف الإلهية و الفيوضات الربانية؛ و ذلك لليقين ببقاء النبوة بهذا المعنى، فلا شك في بقائها حتى يجري فيها الاستصحاب. كما لا أثر شرعا لهذه النبوة، فينتفي الشرط الثاني أيضا و هو كون المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعا له.

و لانتفاء الشرط الأول أيضا - و هو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - إن أريد بالنبوة الشريعة، حيث إن ارتفاعها معلوم؛ لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكا في ارتفاع شريعته حتى يجري فيها الاستصحاب و يلزمه الكتابي به.

و أما الثاني: و هو تثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى «على نبينا و آله و عليه السلام» لإقناع نفسه، فلا مجال له؛ إذ لو أريد بالنبوة المنصب الإلهي الذي لا بد من تحصيل اليقين به بالنظر إلى المعجزات و دلائل النبوة، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب المعرفة.

و لو أريد بها الشريعة: فالكتابي و إن كان متيقنا بأصلها و شاكا في بقائها؛ إلا إن جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره، فإن كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، و توقف اعتباره عليها. و إن كان من هذه الشريعة: لزم الخلف؛ إذ لازم اعتباره من هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة.

و لو أريد بالنبوة الكمال النفساني الحاصل بالرياضات، فلا مجال لجريان الاستصحاب

يقين، فشك فيما (1) صح هناك التعبد و التنزيل (2) و دل عليه الدليل (3).

كما (4) لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل (5) على التنزيل.

و منه (6) انقذح: أنه لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا لا إلزاما للمسلم؛ لعدم (7) الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة،...

=====

فيها لليقين ببقائها. مضافا إلى عدم ترتب أثر شرعي عليه.

(1) متعلق ب «يلزم» أي: إذا كان المستصحب النبوة بالمعنى الثالث و هو أحكام شريعة موسى «عليه السلام».

(2) غرضه: أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشك لا يكفي في إلزامه؛ بل لا بد من كون المورد من موارد صحة التنزيل و التعبد في ظرف الشك؛ بأن لا يكون من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها، و إلا فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب المعرفة، فلا يصح التعبد و التنزيل في تلك الأمور الاعتقادية ثبوتا.

(3) هذا مقام الإثبات؛ إذ مجرد إمكان التعبد لا يثبت فعلية التعبد؛ بل فعليته منوطة بدلالة الدليل عليها.

(4) غرضه: أن هذين الشرطين معتبران أيضا في من يجري الاستصحاب لإقناع نفسه و إثبات دعواه؛ لما مر آنفا: من لزوم اجتماع الشرائط في البرهان مطلقا حقيقيا كان أو جدليا، و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب أي: يقنع الكتابي بالاستصحاب.

(5) معطوف على «اليقين»، يعني: و مع الدليل على التنزيل.

(6) أي: و من عدم جريان الاستصحاب في أحكام شريعة موسى «عليه السلام».

و غرضه من هذه العبارة، بعد تمهيد المقدمة المزبورة: بيان ذي المقدمة الذي هو أحد الأمور الداعية إلى عقد هذا التنبيه، و المراد بذلك الأمر هو: ما جرى بين بعض أهل الكتاب و بين بعض السادة الأعلام - و هو السيد السند العلامة السيد محمد باقر القزويني على ما في حاشية المحقق الآشتياني، أو السيد الأجل بحر العلوم، أو العلامة السيد محسن الكاظمي، أو السيد حسين القزويني «قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة» على ما في أوثق الوسائل، أو جميعهم؛ لإمكان تعدد الواقعة - من مناظرة، و هي: أن الكتابي في مقام إلزام المسلمين تمسك بالاستصحاب، بتقريب: أنهم متيقنون بنبوة موسى «عليه السلام»، فعليهم إثبات نسخها، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه. و من هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه و بين التنبيه السادس كما تقدم هناك فراجع.

(7) تعليل لعدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم.

و اليقين (1) بنسخ شريعته؛ وإلا (2) لم يكن بمسلم مع (3) أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك (4) و لا إقناعا (5) مع الشك؛ للزوم (6) معرفة النبي بالنظر (7) إلى حالاته و معجزاته عقلا (8)،...

=====

و محصل التعليل كما مر آنفا: عدم الشك في بقاء النبوة بمعنى الصفة الكمالية النفسانية، و مع العلم ببقائها لا مورد للاستصحاب مع أنه لا أثر لها شرعا حتى تستصحب.

(1) معطوف على «عدم الشك»، يعني: و لليقين بنسخ شريعته إن أريد بالنبوة المستصحبة الشريعة؛ إذ المسلم يقطع بنسخ شريعة موسى «عليه السلام»، وإلا فليس بمسلم، فعلى التقديرين لا يلزم المسلم باستصحاب الكتابي، إما للقطع بالبقاء إن أريد بالنبوة الصفة الواقعية الحاصلة بالرياضات؛ لكن قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الذي مقصوده إثبات بقاء شرع موسى «عليه السلام»، وإما للقطع بالارتفاع إن أريد بالنبوة الشريعة كما تقدم تفصيله.

(2) أي: و إن لم يكن المسلم متيقنا بالنسخ لم يكن بمسلم.

(3) هذا متمم لقوله: «لعدم الشك...» الخ، يعني: كيف يمكن إلزام المسلم باستصحاب شريعة موسى «عليه السلام» القاطع بنسخها؟ مع أنه لا- بد في إلزام الخصم بالبرهان الجدلي - وهو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه وهو اليقين والشك اللذان هما ركنا الاستصحاب حتى يمكن إلزام المسلم به.

(4) و المفروض أنه لا يمكن للمسلم - من حيث إنه مسلم - أن يكون متيقنا بشريعة موسى «عليه السلام» و شاكا في بقائها؛ بل هو متيقن بارتفاعها، فينتفي الشك في البقاء الذي هو ثاني ركني الاستصحاب، و مع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه.

(5) معطوف على «الإلزام». و حاصله: الذي تقدم تفصيله هو: أن الاستصحاب بالنسبة إلى الكتابي و إن أمكن جريانه - لكونه شاكا - لكنه لا يجديه أيضا بحيث يعول عليه في تكليفه؛ لأن النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها بالنظر إلى معجزات النبي و دلائل نبوته، و لا يكتفى فيها بالشك.

(6) تعليل لقوله: «و لا إقناعا»، يعني: أن النبوة مما يجب تحصيل المعرفة بها.

(7) متعلق ب «معرفة»، و قوله: «عقلا» قيد أيضا ل «معرفة»، و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «للزوم معرفة النبي عقلا بالنظر إلى حالاته و معجزاته».

(8) فلو فرض حجية الاستصحاب بنظر الكتابي فليس له أيضا التمسك به في إثبات

و عدم (1) الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا ولا شرعا (2). و الاتكال (3) على قيامه في شريعتنا لا يكاد (4) يجديه إلا على نحو محال...

=====

بقاء النبوة المجعولة، حيث إن معرفة النبي ليست بأقل من الأحكام العملية الفرعية التي لا يجوز استصحابها إلا بعد الفحص واليأس عن الناسخ والمخصص والمقيد، فلا وجه لاستصحاب النبوة قبل الفحص عن ورود شريعة أخرى وعدمه، ومن المعلوم: أن الكتابي لو تفحص ولم يكن ممن أعمى الله قلبه لاستبصر وأذعن بالحق.

(1) معطوف على «لزوم»، وهذا إشارة إلى أن الكتابي إذا أراد التعبد بشريعة موسى «عليه السلام» فكلا ركني الاستصحاب وهما اليقين والشك وإن كانا موجودين؛ لكن الشرط الثالث المتقدم بقولنا: «الثالث: الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها» مفقود؛ لعدم الدليل على اعتباره هنا لا عقلا ولا شرعا.

أما الأول: فلأن البناء على الحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها ليس من المستقلات العقلية كحسن الإطاعة وقبح المعصية. ولو سلم كونه مما استقرت عليه سيرة العقلاء: فاعتباره منوط بإمضاء الشرع، فيرجع ذلك إلى الدليل الشرعي، فإن كان الإمضاء من الشرع السابق فاستصحاب النبوة السابقة يتوقف على ثبوتها، وثبوتها على استصحاب النبوة، وهذا دور. وإن كان الإمضاء من الشرع اللاحق: لزم الخلف، وهو ارتفاع النبوة السابقة بالنسخ.

و أما الثاني: فهو عين ما ذكر في دليل إمضاء بناء العقلاء.

(2) قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلا و شرعا على اعتبار الاستصحاب في جواز التعبد بالشريعة السابقة مع الشك فيها.

(3) هذا إشارة إلى دفع توهم، وهو عدم تسليم قوله: «و لا شرعا» بتقريب: أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب في شرعنا كاف في ثبوت الدليل الشرعي على اعتباره، و ضمير «قيامه» راجع إلى الدليل.

(4) هذا دفع التوهم: و حاصله كما مر: أن اعتبار الاستصحاب في شريعتنا لا يجدي الكتابي أصلا؛ إذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث إن اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة، ضرورة:

أن حجية الاستصحاب من أحكامها، فالإذعان بحجيتها موقوف على تصديق أصل الشريعة، و تصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه. و هو ما أفاده بقوله: «مجال». و ضمير «يجديه» راجع على «الكتابي».

و وجوب (1) العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمراعاة (2) الشريعتين ما لم (3) يلزم منه الاختلال؛ للعلم (4) بثبوت إحداهما على الإجمال؛ إلا (5) إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

=====

هذا تمام الكلام فيما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعتهم وعدم نسخها.

(1) معطوف على «لزوم المعرفة»، يعني: أن الكتابي الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا حكما ظاهريا؛ بل عليه الفحص والنظر لتحصيل المعرفة مع الإمكان، وبدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب في أعماله؛ بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الإجمالي وهو العمل بكلتا الشريعتين ما لم يلزم منه اختلال النظام.

والحاصل: أن الاستصحاب لا يجدي الكتابي لا اعتقادا ولا عملا.

(2) متعلق ب «بالاحتياط»، وقوله: «عقلا» قيد ل «وجوب»، و «في حال» متعلق ب «العمل»، ويمكن تعلقه ب «وجوب».

(3) قيد لوجوب الاحتياط، يعني: يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، وضمير «منه» راجع على «الاحتياط».

(4) متعلق ب «وجوب العمل» وتعليل له، يعني: يجب الاحتياط عقلا- لأجل العلم الإجمالي بثبوت إحدى الشريعتين. وضمير «إحداهما» راجع إلى «الشريعتين».

(5) استثناء من وجوب الاحتياط عقلا.

وحاصل الاستثناء: أنه إذا ثبت اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى حجية الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره في عدم الحجية عند الشك في حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين؛ بل يعمل بما يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعة السابقة، هذا ولكنه مجرد فرض؛ إذ لا فرق في اعتبار الاستصحاب وعدمه بين موارد.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن استصحاب النبوة لا يجري مطلقا، سواء أريد بها الصفة الكمالية التكوينية أم الموهبة الإلهية التشريعية، أم الأحكام الفرعية، وسواء أريد بالاستصحاب إلزام الخصم أم إقناع النفس؛ لأنه بناء على إرادة الصفة التكوينية من النبوة لا- شك في بقائها أولا- وعدم ترتب أثر شرعي عليها على تقدير الشك فيها ثانيا، من غير فرق في ذلك بين قصد الإلزام والإقناع بالاستصحاب؛ لإناطته في كلتا صورتين بالشك في البقاء والأثر الشرعي. وبناء على إرادة الصفة التشريعية الإلهية منها - وإن كانت النبوة بنفسها حينئذ أثرا شرعيا قابلا للاستصحاب -

لكنه مع ذلك لا- يجري فيها؛ لا- إلزاما للمسلم، لليقين بارتفاعها، مع وضوح: أنه يعتبر في إلزامه بالاستصحاب الجدلي من كونه متيقنا بالثبوت و شاكاً في البقاء، ولا إقناعاً لنفسه؛ لكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين والمعرفة بها، و من المعلوم: أن الاستصحاب لا يوجب المعرفة؛ بل حكم على الشك.

وبناء على إرادة الشريعة من النبوة وإن كانت بنفسها حكماً شرعياً مورداً للاستصحاب؛ إلا إنه لا يجري فيها أيضاً، لا إلزاماً؛ ليقين المسلم بارتفاعها بنسخها بهذه الشريعة، وإلا فليس بمسلم، ولا إقناعاً؛ للزوم الدور إن كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق؛ لتوقف بقاءه على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره على بقاء الشرع.

وإن كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف وهو ارتفاع الشرع السابق.

وبالجملة: فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإثبات نبوة موسى أو عيسى «عليهما السلام»، لا لإقناع نفسه ولا لإلزام خصمه. و اكتفينا في هذا التنبيه بما في منتهى الدراية لما فيه من الكفاية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه الثاني عشر: هو تحقيق حال الاستصحاب في الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب و عدمه. و لا إشكال في جريانه فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو كونه موضوعاً لأثر شرعي، فإذا كان هذا ملاكاً فلا فرق بين كون المورد من أفعال الجوارح أو الجوانح.

فلو كان الأكل و الشرب عملاً للمكلف حسب الجوارح: فالاعتقاد و عقد القلب و التصديق عمل له بحسب الجوانح، فيجري الاستصحاب في كلا القسمين.

2 - ثم المطلوب في باب الاعتقاد تارة: يكون تعلق فعل القلب بنفس الواقع على ما هو عليه، من دون أن يكون العلم مأخوذاً في موضوعه، وذلك كالتصديق بما جاء به النبي «صلى الله عليه و آله و سلم»، و الاعتقاد بما يجري على الإنسان من الأحوال بعد الموت من سؤال القبر ثم النشر و الحشر و محاسبة الأعمال بالميزان.

و أخرى: يكون المطلوب تعلقه بالواقع المعلوم؛ بحيث يكون العلم جزءاً للموضوع، فلا- يكفي الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه؛ بل يجب الاعتقاد بالواقع الثابت عن علم،

3 - جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأمور الاعتقادية حكما و موضوعا؛ إذ يكون كل من الحكم و الموضوع موضوعا لوجوب الاعتقاد؛ لعدم اعتبار العلم؛ بل الاعتقاد به إذا أحرز الواقع بوجه من الوجوه. فلو شككنا في أن سؤال القبر من دين الله أو لا بعد ما كان كذلك، يستصحب و يتعلق به الالتزام و الاعتقاد، أو شككنا بوجوب الاعتقاد بنبوّة الأنبياء السابقين «عليهم السلام»؛ لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام يستصحب وجوب الاعتقاد بنبوّة الأنبياء السابقين.

4 - و أما القسم الثاني من الأمور الاعتقادية: فقد فصل المصنف بين استصحاب الموضوع و الحكم حيث قال بعدم الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور؛ إذ ليست هي بوجودها الواقعي و إن لم يتعلق بها العلم و المعرفة موضوع و جوب الاعتقاد، بل موضوعه هي المعرفة و هي لا تثبت بالاستصحاب.

و أما الاستصحاب الحكمي: فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة بعد أن كان في زمان قاطعا بوجوبه جري فيه الاستصحاب، و يترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

5 - تمسك الكتابي باستصحاب نبوة موسى: بتقريب: أن المسلمين متيقنون بنبوّة موسى «عليه السلام»، فعليهم إثبات نسخها، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه.

و يقال في الجواب عنه: إن استصحاب النبوة لا يجري مطلقا، سواء أريد بها الصفة الكمالية أو الموهبة الإلهية أو الأحكام الفرعية، و سواء أريد بالاستصحاب الإلزام أو الإقناع؛ لأنه بناء على إرادة الصفة الكمالية من النبوة لا شك في بقائها أولا، و لا يترتب عليها أثر شرعي ثانيا. من غير فرق ذلك بين قصد الإلزام و الإقناع و بناء على إرادة الصفة التشريعية منها: فليقين المسلم بارتفاعها بالنسخ أولا، و لكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين بها، و من المعلوم: أن الاستصحاب لا يوجب اليقين و المعرفة.

و أما بناء على إرادة الشريعة من النبوة: فإنها و إن كانت بنفسها من الأحكام القابلة للجعل؛ إلا إن الاستصحاب لا يوجب إقناعا و لا إلزاما. و الأول للزوم الدليل إن كان دليل اعتباره من الشرع السابق، و الخلف إن كان دليل اعتباره من الشرع اللاحق، و الثاني



الثالث عشر: أنه لا شبهة (1) في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل ليقين المسلم بارتفاعها بالنسخ؛ وإلا فليس بمسلم، فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإلزام خصمه، ولا لإقناع نفسه، مع أن الدليل لا بد أن يكون للإلزام أو الإقناع.

=====

6 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - جريان الاستصحاب حكما و موضوعا في القسم الأول من الأمور الاعتقادية.

2 - جريانه حكما لا موضوعا في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية.

3 - عدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم و لا لإقناع نفسه.

### في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي

(1) يعني لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي؛ إذ لا يجري الأصل العملي مع الدليل الاجتهادي كما قرر في محله.

### تنبيه الثالث عشر في دوران الأمر بين التمسك بالعام و استصحاب حكم المخصص

الغرض من عقد هذا التنبيه: هو أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، و شك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام فنقول: إن موضوع الكلام فيه ما إذا ورد عام مطلق من حيث الزمان؛ بأن دل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة إلى الأبد، ثم خصص بعض أفراده في زمان معين؛ و شك بعد انقضاء الزمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا؟ فهل يرجع على العموم أو إلى الاستصحاب حكم المخصص؟ ذهب إلى كل جماعة.

و لا يخفى: أن انعقاد هذا البحث ليس من جهة ملاحظة التعارض بين العموم و الاستصحاب، فإن الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، و لا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل.

بل انعقاد البحث إنما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم و تمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب فيقال: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟

فالإشكال و الخلاف إنما هو في الصغرى بعد الاتفاق في الكبرى.

إذا عرفت ما هو محل الكلام في المقام فاعلم: أن في هذه المسألة أقوالا منها:

«ما عن المحقق الثاني: من التمسك بالعموم مطلقا.

و منها: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم «قدس سره».

ص: 81

و منها: التفصيل بين المخصص اللبي واللفظي بالتمسك بالعام في الأول، وبالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض «قدس سره»... (1).

و منها: التفصيل بين العموم الاستغراقي و العموم المجموعي بالرجوع إلى العموم في الأول، و إلى الاستصحاب في الثاني.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: الفرق بين العموم الاستغراقي و العموم المجموعي.

و حاصل الفرق بينهما: هو أن الحكم يكون متعددًا بتعدد الأفراد الطولية في العموم الأزمانى، و كل حكم غير مرتبط بالآخر امتثالا و مخالفة؛ كوجوب الصوم ثلاثين يوما، كما أن الأمر في الأفراد العرضية كذلك، فإنه إذا قال المولى: أكرم العلماء مثلا يكون الحكم متعددًا بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، و لكل حكم إطاعة و معصية و امتثال و مخالفة.

هذا بخلاف العموم المجموعي حيث يكون هناك حكم واحد مستمر؛ كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا يكون وجوب الإمساك تكليفا متعددًا بتعدد آتات هذا اليوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لإثبات الحكم لباقي الأفراد، و إن كان من القسم الثاني، فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأن الحكم واحد على الفرض و قد انقطع يقينا، و إثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، و مقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص. هذا غاية ما يقال في توضيح ما اختاره الشيخ «قدس سره» من التفصيل.

يقول المصنف ردا على تفصيل الشيخ: إن مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب؛ بل لا بد من ملاحظة الدليل المخصص أيضا، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية، كما أنه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، و إن كان الزمان مأخوذا على نحو القيدية، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنه مع فرض كون الزمان قيذا للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، و هو

ص: 82

قياس محرّم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعي.

وأما إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقي، فالمتعين الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفية، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على ما ذكره المصنف أربع:

الأولى: أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقي، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: هي الأولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية. و حكمها الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، وإلا فيرجع إلى الاستصحاب في الصورة الأولى، وإلى أصل آخر في الصورة الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعي مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعة: هي الثالثة مع كون الزمان قيداً، و حكمهما الرجوع إلى الاستصحاب في الثالثة، وإلى أصل آخر في الرابعة، وتشتركان في عدم إمكان الرجوع إلى العام فيهما إلا- فيما إذا كان التخصيص من الأول؛ كتخصيص أوفوا بالعقود (1) بخيار المجلس، و هو قوله «عليه السلام»: «إذا افترقا وجب البيع» (2)، فيصح في مثله الرجوع إلى العام؛ لعدم كون التخصيصي في هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص؛ بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات إلى الغبن، فإن التخصيص قاطع للاستمرار. وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

و كيف كان، فحاصل الكلام: أن تقسيم الشيخ «قدس سره» يكون ثنائياً، نظراً إلى فرض العام استغراقياً تارة و مجموعياً أخرى.

ص: 83

1- المائدة: 1.

2- الكافي 170:5 / جزء من ح 7، تهذيب الأحكام 20:7 / جزء من ح 86، الوسائل 18:6 / جزء من ح 23014.

العام (1)؛ لكنه (2) ربما يقع الإشكال (3) و الكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان (4) مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

و التحقيق (5) أن يقال: إن مفاد العام تارة: يكون - بملاحظة...

=====

و أما تقسيم المصنف: فيكون رباعيا نظرا إلى فرض الزمان في الخاص ظرفا تارة، وقيدا أخرى. و حاصل ضرب الاثنين في الاثنين أربعة. ثم ما أفاده المصنف أولى مما أفاده الشيخ؛ لكونه جامعا لجميع الصورة.

هذا تمام الكلام فيما أفاده المصنف في المقام. توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية».

(1) لكونه دليلا- اجتهاديا حاكما على الأصول التي منها الاستصحاب، والتعبير بالمثل للإشارة إلى عدم خصوصية للعام؛ بل كل دليل اجتهادي و إن كان إطلاقا أو إجماعا يقدم على الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

(2) هذا هو المطلوب الأصلي الذي عقد هذا التنبيه لبيانه، وقد تقدم: أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي خصص فيه العام أقوالا، وقد عرفت تلك الأقوال.

(3) منشأ الإشكال هو: أن التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأسا؛ بحيث يمنع عن أصالة العموم مطلقا؟ أم لا يسقطه كذلك؟ أم يسقطه في الجملة؟

قوله: «في أن» متعلق ب «يقع».

(4) أي: زمان التخصيص كزمان اطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن.

(5) اعلم: أن تفصيل المصنف «قدس سره» في هذا التنبيه بفرض صور أربع ناظر إلى كلام الشيخ في التنبيه العاشر، حيث إنه اقتصر على بيان صورتين: إحداهما: ظرفية الزمان لاستمرار حكم العام. و ثانيتهما: قيديته الموجبة لتكثير أفراد العام.

و نكتفي بتوضيح المتن و نقول: إن الدليل الدال على ثبوت حكم الموضوع عام إما أن يتكفل لثبوته في جميع الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء دائما»، و إما أن يتكفل لثبوته في زمان خاص كقوله: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناء على اعتبار مفهوم الغاية، و إما أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيا و إثباتا، إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل و تردد مبدؤه بين استتار القرص و ذهاب الحمرة، أو لقصور دلالة كقوله: «الماء إذا تغير تنجس»؛ لعدم دلالة على بقاء النجاسة و ارتفاعها بعد زوال التغيير.

و حكم هذه الصور واضح، فالمرجع في الأولين نفس الدليل؛ لدلالته على العموم

الأزماني كما في الصورة الأولى، وعلى الاختصاص بزمان العدالة في الصورة الثانية، كما أن الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثة.

إنما الكلام فيما إذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزمانى بدليل لفظى أو بمقدمات الحكمة، وخرج بعض الأفراد فى بعض الأزمنة عن العموم، ولم يتكفل الدليل الخاص لكيفية خروجه وأنه خرج فى بعض الأزمنة أو فى جميعها، فهنا صور يرجع فى بعضها إلى العام، وفى بعضها إلى استصحاب حكم المخصص، وفى بعضها إلى حجة أخرى غير العام والاستصحاب.

توضيحه: أن خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده إن كان الزمان مأخوذاً فيه قيدياً؛ بحيث يكون لكل فرد فى كل قطعة من ذلك الزمان حكم مستقل، كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام»، و كان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم فى كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه فى يوم آخر، فإكرام زيد فى اليوم الأول فرد من العام، وإكرامه فى اليوم الثانى فرد آخر منه وهكذا، و لكل إكرام إطاعة و معصية تخصه، فيحصل فى المثال مائة فرد مثلاً للعام، و يكون عموم العام شاملاً لجميع هذه الأفراد فى عرض واحد، و ينحل إليها على حد سواء، غايته: أن عموم العام بالنسبة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، و بالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزماني.

وإن كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً؛ بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فيكون للعام العموم الأفرادى خاصة دون الأزمانى، فالإكرامات فى المثال المتقدم عشرة بناء على الظرفية، كما أنها مائة بناء على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة. و هذا التفصيل هو الذى اختاره الشيخ.

و المصنف أجرى فرض ظرفية الزمان و قيديته فى ناحية المخصص أيضاً. فمثل: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد و الظرفية، فيحصل من قسمي المخصص مع قسمي العام أربعة أقسام.

و عليه: فصور المسألة أربع، فيؤخذ الزمان تارة: قيدياً لكل من العام و الخاص كقوله:

«الجلوس فى المسجد فى كل آن واجب، و الجلوس فى وقت الزوال ليس بواجب».

و أخرى: ظرفاً للحكم فيهما كقوله: «يجب دائماً إكرام العلماء، و لا يجب أبداً إكرام زيد العالم». و ثالثة: قيدياً للعام و ظرفاً للخاص كقوله: «أكرم العلماء فى كل آن، و لا

الزمان (1) - ثبوت (2) حكمه لموضوعه على الاستمرار و الدوام.

و أخرى (3): على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذلك العام، وكذلك مفاد مخصصة تارة (4): يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه (5)، و أخرى (6): على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه: فإن كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأول (7): فلا محيص عن استصحاب حكم تكرم زيدا النحوي يوم السبت). و علم من الخارج أن السبت ظرف لعدم و جوب إكرامه لا قيد له. و رابعة: عكس ذلك؛ بأن يكون الزمان ظرفا للعام و قيذا للخاص كقوله:

=====

«أكرم العلماء مستمرا، و لا تكرم العالم البصري في شيء من الأيام». و سيأتي في كلام المصنف أحكام هذه الصور.

(1) الذي يكون بطبعه ظرفا للزماني كالمكان الذي هو ظرف للمكاني، و تحتاج قيديته ثبوتا و إثباتا إلى مئونة زائدة.

(2) بالنصب خبر «يكون»، و جملة «يكون» مع خبرها خبر «أن»، و «على نحو» متعلق ب «ثبوت»، يعني: ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار و الدوام، و ضميرا «حكمه، لموضوعه» راجعان إلى العام و المستتر في «يكون» الذي هو اسمه راجع إلى «مفاد». و هذا إشارة إلى كون الزمان ظرفا لا قيذا مفردا للعام، فإكرام كل فرد من أفراد العلماء في جميع الأزمنة يكون فردا واحدا لا أفرادا بتعدد الأزمنة.

(3) معطوف على «تارة»، و هذا إشارة إلى قيديته الزمان و مفرديته للعام.

(4) متعلق ب «مفاد» يعني: و كذلك التحقيق أن يقال: «إن مفاد مخصصه...» الخ، و ضمير «مخصصه» راجع إلى العام.

(5) يعني: لم يلاحظ في الزمان إلا ما هو مقتضى طبعه من الظرفية و هذا هو القسم الأول من المخصص، فزيد العالم مثلا الخارج عن عموم «أكرم العلماء» فرد واحد في جميع الأزمنة.

(6) معطوف على «تارة»، و هذا إشارة إلى القسم الثاني من المخصص، و هو كون الزمان مفردا فيه، و قد تقدم مثاله. و ضمير «موضوعه» راجع على «مخصصه».

(7) هذا شروع إلى حكم القسم الأول، و هو كون الزمان في كل من العام و الخاص مأخوذا ظرفا لاستمرار الحكم؛ بحيث لا مدخلية للزمان فيه أصلا، و الحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب الخاص، فإذا خرج و جوب إكرام زيد في يوم الجمعة عن و جوب إكرام العلماء، و شك بعد يومها في و جوب إكرام زيد و عدمه يستصحب

الخاص في غير مورد دلالاته (1)؛ لعدم (2) دلالة للعام على حكمه؛ لعدم (3) دخوله على حدة في موضوعه، و انقطاع (4) الاستمرار بالخاص (5) الدال على ثبوت الحكم له في حكم الخاص و هو عدم الوجوب، ولا- يتمسك بعموم العام؛ إذ ليس الفرد الخارج إلا فردا واحدا، و ليس متعددا بتعدد الأزمنة حتى يقال: إن المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، و الشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شك في تخصيصه بفرد آخر، و هو من صغريات الشك في التخصيص الزائد الذي يرجع فيه إلى العام.

=====

كما لا يتشبه بالخاص؛ لعدم كون الزمان مأخوذا فيه إلا بنحو الظرفية، فلا يدل إلا على انتفاء الحكم في زمانه و هو يوم الجمعة، و لا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتًا، فلا بد من الرجوع فيه إلى الأصل و هو الاستصحاب.

(1) أي: دلالة الخاص، و المراد بغير مورد: دلالاته هو ما بعد زمان الخاص.

(2) تعليل لقوله: «فلا- محيص» يعني: أن الرجوع إلى الاستصحاب دون العام إنما هو لأجل عدم دلالة العام على حكم الخاص بعد الزمان المعلوم، حيث إن دلالاته عليه منوطة بأمرين: أحدهما: كون الخاص بعد ذلك الزمان فردا مستقلا للعام و موضوعا على حدة لحكمه. و الآخر: بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره. و المفروض: انتفاء كليهما.

أما الأول: فلغرض عدم كون الزمان مفردا للعام حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فردا مستقلا للعام. و أما الثاني: فلا انقطاع استمراره في الزمان المعلوم و هو زمان الخاص، و مع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم و كذا الخاص - إذ المفروض: عدم دلالاته أيضا إلا على ارتفاع الحكم في الزمان المفروض ظرفا له أيضا - لا محيص عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص؛ لاجتماع شرائطه من اليقين و الشك و الحكم الشرعي و لو نفيًا.

(3) تعليل ل «لعدم دلالة»، و إشارة إلى الأمر الأول المذكور بقولنا: «أحدهما: كون الخاص...» الخ. و ضميرا: «دخوله، حكمه» راجعان إلى الخاص، و ضمير «موضوعه» راجع إلى العام.

(4) معطوف على «عدم» و إشارة إلى الأمر الثاني المتقدم بقولنا: «و الآخر بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره...» الخ.

(5) الباء للسببية، و المجرور متعلق ب «انقطاع». و ضمائر «له، دلالاته، لاستصحاب» راجعة إلى الخاص.



الزمان السابق (1)، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال (2) إلا لاستصحابه.

نعم (3)؛ لو كان الخاص غير قاطع لحكمه...

=====

(1) أي: في زمان الخاص من دون دلالة على ثبوت حكم الخاص في الزمان اللاحق، وهو زمان الشك في ثبوت حكم الخاص أو العام، وضمير «ثبوته» راجع إلى «الحكم».

(2) هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب، لكن الإيجاز الذي يهتم به المصنف «قدس سره» يقتضي حذفه؛ للاستغناء عنه بقوله: «فلا محيص» الذي هو جواب قوله:

«فإن كان».

(3) هذا استدراك على ما أفاده في القسم الأول بقوله: «فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة».

ومحصل هذا الاستدراك - الذي هو تقييد لحكم الشيخ بمرجعية استصحاب حكم المخصص فيما كان الزمان ظرفاً للعام - هو: تعيين الرجوع إلى العام فيما كان التخصيص في الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء.

وبيانه: أن عموم وجوب الوفاء بكل عقد قد يخصص بدليل خيارى المجلس والحيوان مما يكون متصلاً بالعقد ومانعاً من لزومه من أول زمان وقوعه، وقد يخصص بدليل خيار الغبن بناء على دلالة على ثبوت الخيار من زمان العلم به؛ إذ لو دل على انكشافه بالعلم لكان كخيار المجلس ونحوه متصلاً بالعقد.

فإن كان الخاص مخصصاً للعام من أول الأمر كخيارى المجلس والحيوان والقبض في المجلس في بيع الصرف حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام وهو اللزوم بعد زمان دلالة الخاص، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتابعين في خيار المجلس، وبعد انقضاء ثلاثة أيام في خيار الحيوان، وبعد حصول القبض في بيع الصرف، فالمرجع في مورد الشك بعد زمان الخاص هو عموم العام لا استصحاب حكم الخاص، فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شبر مثلاً وشك في بقاء خيار المجلس، أو شك بعد مضي ساعة من ثلاثة أيام في بقاء خيار الحيوان أو من حصول القبض في بيع الصرف، فاللازم التمسك بعموم أوفوا والحكم بلزوم البيع، ولا يتشبه بالاستصحاب، وذلك لدلالة عموم وجوب الوفاء بكل عقد بالإضافة إلى كل فرد من أفرادها على أمرين:

أحدهما: ثبوت وجوب واحد مستمر للوفاء، أخذاً بمقتضى ظرفية الزمان للعام.

- كما (1) إذا كان مخصصا له من الأول - لما ضرّ به في غير مورد دلالته، فيكون (2) أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته (3)، فيصح (4) التمسك ب أوّفا بالعُقود و ثانيهما: كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجداني أول زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع في الخارج، و هو مقتضى إطلاق وجوب الوفاء بكل عقد، و من المعلوم:

=====

أن الخاص كدليل خيار المجلس إذا كان مخصصا في الابتداء كان مانعا عن دلالة العام على الثاني و يقدم عليه؛ لتقدم كل خاص على عامه، و أما دلالة العام على الأول فلا مانع لها، فاللازم الأخذ به، فيفيد أن الاستمرار يبتدئ من بعد المجلس.

(1) بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام؛ بأن يكون مانعا عن حدوث حكم، و ضميرا «حكمه، له» راجعان إلى العام. «لما ضرّ به» جواب «لو» يعني: لو كان الخاص مخصصا للعام من الأول لما ضرّ الخاص بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص؛ كما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر»، ثم قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأول»، فيتمسك بالعام لإكram زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر لدلالة الخاص على أن مبدأ هذا الإكram الوجداني المستمر من اليوم الثاني لا الأول. و كذا الحال إذا ورد المخصص في الأخير، كما إذا قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر»، فالعام حجة من أول الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(2) هذا نتيجة كون الخاص مخصصا للعام من أول الأمر، و حاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس البيع، و بعد ثلاثة الحيوان، حيث إن عموم وجوب الوفاء قد خصص بخياري المجلس و الحيوان، ففي زمانيهما - و هما زمانا كونهما في المجلس و الأيام الثلاثة في الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد لكونهما زمني دلالة الخاص عليهما.

(3) أي: دلالة الخاص، و ضمير «حكمه» راجع إلى العام.

(4) هذا متفرع على كون الخاص مخصصا للعام من الأول و حاصله: أنه في صورة تخصيص العام من الأول يتشبه في زمان الشك - و هو غير زمان دلالة الخاص - بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص؛ لما مرّ آنفا من أن للعام عموما أزمانيا، كما أن له عموما أفراديا، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى، فكما يتشبه بالعام في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأفرادى، فكذلك يتمسك به في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى.

ولو خصص بخيار المجلس ونحوه (1)، ولا يصح (2) التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله (3)، فافهم.

=====

(1) كخيار الحيوان و خيار الغبن بناء على ثبوته حين العقد، و كون العلم بالغبن كاشفا عنه لا شرطا له.

(2) معطوف على «يصح التمسك» يعني: يصح التمسك باوفوا و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص أوفوا بخيار لا في أوله بل في أثناءه؛ بأن انقطع استمرار وجوب الوفاء كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعد مضي مدة من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما، و بخيار التأخير المتحقق فيما إذا باع شيئا و لم يقبض الثمن و لم يسلم المبيع، فإنه يلزم البيع ثلاثة أيام، فإن جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعة؛ و إلا فللبائع الخيار في فسخ البيع، و بعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثة باوفوا لانقطاع حكمه. ففرق بين التخصيص في الأول و بينه في الأثناء، و هو: أن إطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان و إن كان مقتضيا لثبوت اللزوم من الأول؛ إلا إن الخاص منعه عن ذلك بمقدار دلالة و أما في غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين فلا مانع منه، و يكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام.

و هذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فإنه قاطع لاستمرار حكمه، و المفروض: أن الزمان ظرف لا قيد له حتى يكون الموضوع أو المتعلق فردا مستقلا كي يرجع الشك في خروجه عن العام إلى الشك في التخصيص الزائد و يتمسك فيه بالعام؛ بل لا محيص حينئذ عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص.

(3) يعني: لا في أول العقد كخيار المجلس؛ بل في أثناءه كالخيارات الحادثة بعد العقد. و نظيره في التكليفات ما إذا ورد: «أكرم العلماء تمام الشهر، و لا تكرم زيدا في اليوم الخامس عشر»، فلا دلالة للعام على حكم إكرام زيد في ما بقي من الشهر؛ لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاص في الأثناء.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أنه بناء على ظرفية الزمان لكل من العام و الخاص - كما هو المفروض - لا فرق بين تخصيص العام من الأول و بين تخصيصه في الأثناء في عدم حجية العام فيما بعد زمان التخصيص؛ لما قد يقال تارة: من امتناع التمسك بالعام مطلقا إذا كان الحكم واحدا شخصيا لا واحدا نوعيا؛ إذ كما يمتنع تقييده في الأثناء حذرا من لزوم الخلف؛ لاستلزام بقائه بعد التخصيص تعدد الحكم و المفروض وحدته، فكذا يمتنع تقييده في الأول؛ لامتناع تبعض البسيط، لفرض: أن المجمعول حكم واحد شخصي،

و هذا الواحد الحقيقي كما يستحيل تعدده كذلك يستحيل تبعضه. و عليه: فلا فرق في امتناع التقييد بين الابتداء و الأثناء، و لو قيد امتنع التمسك بالعام الدال على استمرار حكم واحد شخصي لكل فرد من أفراد.

و أخرى: من الفرق بين استفادة العموم و الاستمرار من دليل خارجي، و استفادته من نفس دليل الحكم، فإنه على الأول يتجه التفصيل بين التخصيص في الأثناء و الابتداء، كما إذا دل العموم على إثبات الحكم للفرد في الجملة، و دل دليل آخر على استمراره، بأن يقول الجاعل: «إن حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر»، فإذا خصص حكم هذا الفرد من الأول جاز الرجوع إلى العموم؛ لدلالة التخصيص على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص، بخلاف تخصيصه في الأثناء؛ لانقطاع الاستمرار.

بخلافه على الثاني أعني: ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام؛ لاستفادة لزوم و الاستمرار معا من آية وجوب الوفاء بالعقود، و لا فرق في امتناع التمسك بالعام بين ورود التخصيص من الأول و في الوسط؛ لأن الحكم المستمر المدلول عليه بالآية الشريفة قد انقطع، و المصنف يعترف بأن الحكم لو انقطع احتاج إثباته إلى دليل، و لا يكفي الدليل الأول لإثباته.

و في هامش «منتهى الدراية، ج 7، ص 696» ما هذا لفظه: «لكن الظاهر متانة تفصيل الماتن بين الابتداء و الأثناء، و اندفاع كلا الإشكالين، أما أولهما: فبأن المفروض: تكفل العام لأحكام شخصية لموضوعات كذلك. و إطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصية يقتضي اتصاله بنفس زمان انعقاد العقد، و ورود المخصص في الابتداء يزاحم هذا الإطلاق و يقدم عليه لأقوائته، و نتيجة الجمع بين الدليلين: أن مبدأ هذا الواحد الشخصي هو ما بعد زمان دلالة الخاص من دون لزوم تبعض البسيط أصلا، و إنما يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص إلى زمان افتراق المتبايعين أو غيره، و هذا بخلاف التخصيص في الأثناء فإنه قاطع لاستمرار الحكم.

و أما ثانيهما: فبما ذكرناه في توضيح كلام المصنف «قدس سره»، فإن دليل أصل لزوم العقد و استمراره و إن كان هو الآية الشريفة لا غيرها؛ إلا إن دليل وجوب الوفاء هو الآية المباركة، و دليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو إطلاقها الأزمانى، و حينئذ: فالفرق بين دليلى خيارى المجلس و الغبن هو: أن الأول مانع عن الحكم المستمر، و الثاني رافع استمرار الحكم، و من المعلوم: أن قاطع الاستمرار و رافعه يكون بعد ثبوت أصل الحكم؛

وإن كان مفادهما (1) على النحو الثاني (2) فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام؛ لكون (3) موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان (4) من أفراد، فله (5) الدلالة على إذ لو لم يجب الوفاء من أول الأمر لم يصدق قطع الاستمرار ورفعه، فلا يجوز التمسك بالعام في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأول فإنه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآية هو الحكم المستمر، وهذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد إلى التفرق عن مجلس المعاملة، وعليه: فلا يرد على المصنف ما أفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل وغيره».

=====

(1) معطوف على قوله: «فإن كان مفاد كل من العام والخاص»، وإشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهو كون الزمان قيذا لكل من العام والخاص، ومحصله: أن الزمان إن كان قيذا لكل منهما كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلا، فلا بد حينئذ من التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه كالساعة الثانية من النهار، بدهة: أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لكونه شكا في التخصيص الزائد؛ إذ المفروض: أن للعام عموما أزمانيا كعمومه الأفرادي كما تقدم توضيحه في شرح قوله: «والتحقيق».

وضمير «مفادهما» راجع إلى العام والخاص.

(2) وهو كون الزمان مقيدا لكل من العام والخاص.

(3) تعليل لقوله: «فلا بد من التمسك بالعام».

وحاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كل ما ثبتت فرديته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحج» يشمل كل فرد من أفراد المستطيع، وإذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضر ذلك بدلالته على وجوب الحج على سائر الأفراد.

ففي المقام إذا كان الزمان مفردا ومقيدا للعام لا يضر خروج فرد منه في زمان بدلالة العام على حكمه في غير زمان الخاص؛ إذ المفروض: فردية ذلك الزمان أيضا للعام، فيشملة حكمه فالمراد بالحكم هو العام.

(4) أي: ما بعد زمان الخاص، فإن الجلوس في الساعة الثانية - في المثال المزبور - أيضا من أفراد الجلوس في كل آن، فيتمسك بالعام أعني: قوله: «اجلس في كل آن في المسجد».

(5) هذا متفرع على فردية ما بعد زمان الخاص للعام؛ إذ لازم فرديته له دلالة العام عليه كدلالته على سائر أفراد، وضمير «فله» راجع إلى العام، وضمير «حكمه» راجع

حكمه، و المفروض (1): عدم دلالة الخاص على خلافه.

وإن كان (2) مفاد العام على النحو الأول (3) و الخاص على النحو الثاني (4): فلا (1) إلى «موضوع» المراد به ما بعد زمان الخاص كالجلوس في الساعة الثانية.

=====

(1) غرضه: أن المقتضي لكون ما بعد الخاص محكوما بحكم العام - وهو دلالة العام عليه - موجود، و المانع عنه مفقود؛ إذ المانع لا بد أن يكون هو الخاص، و ذلك منحصر بمقدار دلالته و هو زمان الخاص كالساعة الأولى في المثال المزبور، و ليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص، لعدم المفهوم للدليل الخاص.

وعليه: فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص، و ضمير «خلافه» راجع إلى «العام» و يمكن رجوعه إلى «حكمه».

(2) معطوف على «فإن كان» و إشارة إلى القسم الثالث من الأقسام الأربعة و هو ما إذا كان الزمان ظرفا للعام و قيدا للخاص، و حاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجة أخرى.

أما عدم مرجعية العام فيه: فلغرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادها، و قد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذي كان الزمان قيدا له.

و أما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه: فلتعدد الموضوع؛ حيث إن زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص تسرية موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، و هذا أجنبي عن الاستصحاب الذي هو إبقاء حكم ثبت لموضوع قطعا في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم؛ إذ لا يصدق هذا إلا مع وحدة الموضوع في حالتي اليقين و الشك، فمع تعدد الموضوع يكون قياسا، لا استصحابا، مثلا: إذا ورد «أكرم العلماء دائما» بنحو يكون الزمان ظرفا محضا لاستمرار حكم كل واحد من أفرادها، ثم ورد «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» مع كون الزمان قيدا له - لدخله في ملاك النهي عن إكراهه - ففي يوم السبت و ما بعده لا يتمسك بالعام، لانقطاع حكمه، و لا باستصحاب حرمة الإكرام، لكون موضوعه لتقيده بالزمان مغايرا لحرمة الإكرام في يوم آخر على تقدير حرمة فيه، و من المعلوم: أجنبية ذلك عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، بل و بوحدة المحمول أيضا.

(3) و هو كون الزمان ظرفا للعام لا قيدا و مفردا له.

(4) و هو كون الزمان قيدا و مفردا للخاص.

مورد للاستصحاب، فإنه (2)، وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً (3) إلا (4) إن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من (5) إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب (6) حكم الموضوع.

(1) جواب «وإن كان»، وقد عرفت: وجه عدم مورديّة الخاص للاستصحاب وهو تعدد الموضوع، ضرورة: أنه مع قيديّة الزمان للخاص يكون الموضوع المقيد بزمان الخاص مغايراً للموضوع المقيد بغير زمان الخاص، ومن المعلوم: تقوم الاستصحاب بوحدة الموضوع، وعدم جريانه مع تعدده كما تقدم آنفاً.

(2) الضمير للشأن، وغرضه: أن عدم جريان استصحاب الخاص في هذا القسم ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه؛ إذ المفروض: عدمه، حيث إنه دائر بين العام والخاص، ومن المعلوم: عدم دلالة شيء منهما على حكم ما بعد زمان الخاص.

أما العام: فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص، وعدم كون ما بعد الزمان فرداً آخر للعام حتى يدل على حكمه؛ إذ المفروض: كون الزمان ظرفاً للعام لا مفرداً له.

و أما الخاص: فلعدم دلالاته إلا على خروج خصوص المقيد بزمانه عن العام، فلا يدل على خروج فرد آخر وهو ما بعد زمانه، فالدلالة في ناحية كل من الخاص والعام مفقودة.

(3) أي: لا للعام ولا للخاص بشيء من الدلالات الثلاث كما مر آنفاً.

(4) غرضه: بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي مانعيّة دليلي العام والخاص: لعدم دلالتهما على حكم ما بعد زمان الخاص.

و محصل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو: تعدد الموضوع ضرورة:

أنه بعد فرض مفردية الزمان للخاص يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايراً لما هو الموضوع في زمانه، فالجلوس في الساعة الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور - غير الجلوس في الساعة الثانية التي هي بعد زمان الخاص، ومع تعدد الموضوع يخرج عن باب الاستصحاب، ويندرج في القياس الذي يحرم استشمام رائحته عندنا. و ضمير «دلالاته» راجع إلى الخاص.

(5) متعلق ب «انسحاب» و تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر قياس لا استصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف إلا بحسب زمني اليقين و الشك.

(6) معطوف على «إسراء»، يعني: أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، لا من استصحاب حكم موضوع واحد.

و لا مجال (1) أيضا للتمسك بالعام؛ لما مر (2) آفقا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

و إن كان (3) مفادهما على العكس (4): كان (5) المرجع هو العام للاقتصار (6) في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص؛ و لكنه (7) لو لا دلالة له لكان الاستصحاب مرجعا؛

=====

(1) عطف على «فلا- مورد للاستصحاب»، يعني: لا- مورد للاستصحاب و لا- مجال أيضا للتمسك بالعام، فلا بد من الرجوع إلى غير الاستصحاب من الأصول العملية، و هو في المقام أصالة البراءة، حيث إنه يشك بعد الزوال في وجوب الجلوس، و من المعلوم: أن مرجع الشك في التكليف أصل البراءة.

(2) في القسم الأول، حيث قال: «لعدم دلالة للعام على حكمه؛ لعدم دخوله على حدة في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص».

(3) عطف على «إن كان»، و هو إشارة إلى القسم الرابع أعني: ما إذا كان الزمان مفردا للعام طرفا للخاص، و المرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام؛ إذ المفروض: أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضا من أفراد العام، و يشك في تخصيصه زائدا على التخصيص المعلوم، و قد قرر في محله مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، و مع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلا؛ لعدم جريان الأصل مع الدليل.

(4) و هو مفردية الزمان في العام و ظرفيته للخاص.

(5) جواب «و إن كان». و ضمير «مفادهما» راجع إلى العام و الخاص.

(6) تعليل لمرجعية العام في هذه الصورة، و حاصله: الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن، و هو مقدار دلالة الخاص، ففي غيره يرجع إلى العام، لكونه شكًا في التخصيص الزائد، و ضمير «تخصيصه» راجع على العام.

(7) الضمير للشأن يعني: و لكن لو لا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص لكان استصحاب حكم الخاص مرجعا في هذه الصورة؛ إذ المفروض: ظرفية الزمان له المستلزمة لوحدة الموضوع في مورد دلالة الخاص و غيره الموجبة لعدم كون الاستصحاب فيه تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، حتى يكون قياسا لا- استصحابا، و لذا يرجع إليه إذا ابتلى العام بمانع، كما إذا كان له معارض أو علم إجمالا بتخصيصه بين مورد الشك و غيره، و غير ذلك مما يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية، كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» و خصصه بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة»، و كان المنهي عنه



لما (1) عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو (2) صح استصحابه، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» في المقام نفياً (3) وإثباتاً في غير محله.

=====

أصل الإكرام لا خصوصية وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيداً له، ثم قال: لا يجب إكرام العلماء فيسقط العامان بالتعارض. و يستصحب حكم الخاص أعني: الحرمة.

(1) تعليل لاستصحاب حكم الخاص، و حاصله: «كما مر آنفاً: أن مقتضى ظرفية الزمان في الخاص صحة استصحاب حكمه في غير مورد دلالة؛ لوحدة الموضوع في زماني الخاص و ما بعده، لكن العام مانع عن جريانه، لدلالته على حكم ما بعد زمان الخاص.

(2) المراد بهذا النحو: هو ظرفية الزمان الخاص لا قيديته له؛ إذ مع الظرفية لا تتشم وحدة الموضوع، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص، و مع القيديّة تتشم وحدته و يتعدد الموضوع، و مع تعدده لا يجري الاستصحاب. و ضمير «استصحابه» راجع إلى الحكم.

(3) قال الشيخ الأنصاري: «الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله: «أكرم العلماء كل يوم»، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، و مثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة، إذا فرض أن الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً، فحينئذ: يعمل عند الشك بالعموم و لا يجري الاستصحاب. و إن أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثم خرج فرد في زمان و شك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول».

و محصل كلامه في طرف النفي هو: أنه في صورة ظرفية الزمان للعام لا يرجع إلى العام في صورة الشك و مقتضى إطلاق حكمه بعدم مرجعية العام هو: عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذاً في الخاص ظرفاً كالعام، و كونه قيداً. كما أن مقتضى إطلاقه عدم الفرق أيضاً بين كون الخاص منحصراً من الابتداء كخيارى المجلس و الحيوان، و من الأثناء كالخيارات الحادثة بعد العقد. و قد عرفت: أن المصنف اعترف بالإطلاق الأول و أنكر الإطلاق الثاني.

و ادعى صحة الرجوع إلى العام إذا كان التخصيص من الأول، و عدم صحته إذا كان التخصيص في الأثناء مع كون الزمان ظرفاً، فعدم صحة الرجوع إلى العام مع ظرفية الزمان مختص بالتخصيص في الأثناء، هذا في إطلاق كلامه في طرف النفي.

و أما محصل كلامه في طرف الإثبات فهو: أن إطلاق الرجوع على استصحاب حكم الخاص فيما إذا كان الزمان ظرفاً للعام يشمل ما إذا أخذ الزمان مفرداً للخاص و إن كان ظرفاً في العام. و هذا الإطلاق أيضاً في غير محله؛ لما عرفت من: أن مفردية الزمان توجب تعدد الموضوع في زمان الخاص و ما بعده، و مع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاص إلى غير زمانه عن الاستصحاب إلى القياس. فإطلاق كلامه في إثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله؛ بل لا بد من تقييده بما إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه لا قيده و مفرداً له؛ و إلا فلا يجري فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى سائر الأصول العملية.

فالمتحصل: أن إطلاق كلامه «قدس سره» في نفي مرجعية العام مخدوش؛ لأنه مرجح فيما إذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء. و كذا إطلاق كلامه في إثبات مرجعية الاستصحاب؛ لما عرفت: من تقييد مرجعيته بما إذا كان الزمان ظرفاً في الخاص، و أما إذا كان قيده له - و إن كان ظرفاً للعام - فلا مجال لاستصحابه؛ بل يرجع إلى سائر الأصول.

هذا كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 703».

و هناك كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من هذا التنبيه هو: أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان و شك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟

وقبل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام فيقال: إن موضوع الكلام فيه ما إذا ورد عام مطلق من حيث الزمان؛ بأن دل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة إلى الأبد، ثم خصص بعض أفرادها في زمان معين و شك بعد انقضاء الزمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا، فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حكم المخصص؟

ص: 97

ذهب إلى كل جماعة، فمرجع البحث إنما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب فيقال: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟

إذا عرفت ما هو محل الكلام في المقام فاعلم: أن في هذه المسألة أقوالاً.

2 - الأقوال فيها أربعة:

الأول: ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً.

الثاني: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم «قدس سره».

الثالث: التفصيل بين المخصص اللبّي واللفظي بالتمسك بالعام في الأول، وبالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض «قدس سره».

الرابع: التفصيل بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالرجوع إلى العموم في الأول، وإلى الاستصحاب في الثاني كما عن الشيخ «قدس سره».

3 - وتوضيح تفصيل الشيخ، يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي. وهو: أن الحكم يتعدد بتعدد الأفراد في العموم الاستغراقي، فلكل حكم إطاعة ومعصية وامثال ومخالفة، هذا بخلاف العموم المجموعي حيث يكون هناك حكم مستمر كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فلا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان العموم من القسم الأول فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج بعض الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه؛ لإثبات الحكم لباقي الأفراد.

وإن كان في القسم الثاني: فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأن الحكم واحد على الفرض، وقد انقطع يقيناً، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص.

4 - قول صاحب الكفاية ردّاً على تفصيل الشيخ: بأن مجرد كون العموم الأزماني من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب؛ بل لا بد من ملاحظة الدليل المخصص أيضاً، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان قيماً فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأن ذلك يكون

من إسرائء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر و هو قياس محرم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام هذا على تقدير كون العموم مجموعيا.

و أما إذا كان العموم استغراقيا: فالمتعين فيه هو الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، و إلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص ظرفا و إن كان قيذا لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضا، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر.

5- الصور و الاحتمالات على ما ذكره المصنف «قدس سره» أربع:

الأولى: أن يكون العام استغراقيا مع كون الزمان مأخوذا في دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: هي الأولى مع كون الزمان مأخوذا على نحو القيدية.

و حكمها: الرجوع إلى العام مع عدم المعارض؛ و إلا فيرجع إلى الاستصحاب في الأولى، و إلى أصل آخر في الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم مجموعيا مع كون الزمان ظرفا.

الرابعة: هي الثالثة مع كون الزمان قيذا. و حكمهما هو الرجوع إلى الاستصحاب في الثالثة و إلى أصل آخر في الرابعة.

فالمتحصل: أن تقسيم الشيخ يكون ثنائيا نظرا إلى فرض العام استغراقيا تارة، و مجموعيا أخرى.

و أما تقسم المصنف: فيكون رباعيا، نظرا إلى فرض الزمان في الخاص ظرفا تارة، و قيذا أخرى.

ثم ما أفاده المصنف أولى مما أفاده الشيخ لكونه جامعا لجميع الصور و الاحتمالات.

6- إن خطاب العام الدال على الحكم لكل فردان كان الزمان قيذا؛ لكل فرد إن كان الزمان قيذا كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام»، و كان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم في كل يوم واجبا مستقلا غير مرتبط بإكرامه في يوم آخر، فيكون عموم العام شاملا لجميع هذه الأفراد في عرض واحد، و ينحل إليها على حد سواء.

غاية الأمر: أن عموم العام بالإضافة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، وبالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزمانى.

وإن كان الزمان فيه ظرفاً فقط؛ بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فلا يكون للعام العموم الأزمانى؛ بل له العموم الأفرادى فقط.

فالإكرامات فى المثال المذكور عشرة بناء على الظرفية، كما أنها مائة بناء على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة.

وهذا التفصيل هو الذى اختاره الشيخ «قدس سره».

ولكن المصنف أجرى فرض ظرفية الزمان وقيدته فى ناحية المخصص أيضاً، فمثلاً:

«لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من القيدية والظرفية، فيحصل من قسمى المخصص مع قسمى العام أربعة أقسام. وسيأتى فى كلام المصنف أحكام هذه الصور.

7 - حكم ما إذا كان الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية فى كل من العام والخاص كما أشار إليه بقوله: «فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول»؛ وهو كون الزمان فى كل منهما مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، وهو عدم وجوب إكرام زيد فى قولنا: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة»، ولا يتمسك بعموم العام؛ إذ ليس الفرد الخارج إلاً فرداً واحداً وليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: إن المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، والشك فى تخصيصه بعد زمان الخاص شك فى تخصيصه بفرد آخر وهو من صغريات الشك فى التخصص الزائد الذى يرجع فيه إلى العام. كما لا يتشبه بالخاص أيضاً لعدم كون الزمان قيدا؛ بل يكون ظرفاً فقط، فلا يدل إلاً على انتفاء الحكم فى زمانه وهو يوم الجمعة، ولا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتًا، فلا بد فيه من الرجوع إلى الأصل وهو الاستصحاب.

حكم ما إذا كان الزمان قيدا لكل من العام والخاص - وهو القسم الثانى - وقد أشار إليه بقوله: «وإن كان مفادهما على النحو الثانى» و هو كون الزمان قيدا لكل من العام والخاص.

وحاصله: أن الزمان إن كان قيدا لكل منهما كما إذا وجب الجلوس فى كل آن فى المسجد، ثم خرج منه الجلوس فى الساعة الأولى من النهار مثلا، فلا بد حينئذ من

التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه كالساعة الثانية من النهار، بدهاءة: أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لكونه شكا في التخصيص الزائد؛ إذ المفروض: أن للعام عموما أزمانيا كعمومه الأفرادي.

8 - حكم ما إذا كان الزمان ظرفا للعام وقيدا للخاص:

وهو القسم الثالث الذي أشار إليه بقوله: «وإن كان مفاد العام على النحو الأول» و حاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجة أخرى.

أما عدم مرجعية العام فيه: فلفرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادها، وقد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذي كان الزمان قيدا له.

وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه: فلتعدد الموضوع حيث إن زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، و مع تعدد الموضوع يكون قياسا لا استصحابا.

وقد أشار إلى القسم الرابع بقوله: «وإن كان مفادها على العكس» وهو ما إذا كان الزمان قيدا للعام و ظرفا للخاص، و المرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام؛ إذ المفروض: أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضا من أفراد العام و يشك في تخصيصه زائدا على التخصيص المعلوم، وقد قرر في محله: مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، و مع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلا؛ لعدم جريان الأصل مع الدليل.

9 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفا لكل من العام و الخاص.

2 - الرجوع إلى العام في غير مورد دلالة الخاص إن كان الزمان قيدا لكل من العام و الخاص.

3 - الرجوع إلى حجة أخرى دون العام، و استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفا للعام وقيدا للخاص.

4 - المرجع في غير مورد دلالة الخاص هو العام فيما إذا كان الزمان قيدا للعام و ظرفا للخاص.

الرابع عشر (1): الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع (2) الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب. و يدل عليه (3) - مضافا إلى أنه كذلك لغة (4) كما في الصحاح (5)،...

=====

## تنبيه الرابع عشر في كون المراد بالشك في الاستصحاب هو خلاف اليقين

### إشارة

تنبيه الرابع عشر في كون المراد بالشك في الاستصحاب هو خلاف اليقين (1) الغرض من عقد هذا التنبيه الرابع عشر: هو بيان ما هو المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب، وهو أحد ركني الاستصحاب، هل المراد هو الشك بمعنى: تساوي الطرفين، أو بمعنى اللغوي أعني: عدم اليقين الشامل للظن غير المعبر؟ فيكون المراد باليقين حينئذ هو الأعم من اليقين الوجداني كالعلم، و اليقين التعبدي كالظن المعبر.

و ما يظهر من المصنف «قدس سره» هو المعنى الثاني، أعني: المراد من الشك هو خلاف اليقين حيث قال: «الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين»، فيشمل للشك بمعنى: تساوي الاحتمالين و راجحهما و مرجوحهما، أعني: الشك و الظن و الوهم.

و وجه الظهور: هو جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصرًا في اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض بيني على اليقين السابق و إن حصل الظن على خلافه، و إلاّ مع قيام الحجة على اعتباره. (2) هذه نتيجة أعمية الشك؛ إذ مع كونه بمعنى بتساوي الاحتمالين - كما هو المصطلح من الشك عند أهل الميزان - لا يندرج شيء من الظن بالخلاف و الوفاق في الشك بمعناه الاصطلاحي.

(3) أي: و يدل على كون الشك خلاف اليقين أمور هذا أولها، و بيانه: أن غير واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين؛ بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي مجمع البحرين: «الشك: الارتباب، و هو خلاف اليقين، و يستعمل فعله لازما و متعديا كما نقل عن أئمة اللغة، فقولهم: خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئين، سواء استوى طرفاه أم رجح أحدهما على الآخر». مجمع البحرين، 2، 536.

(4) قد عرفت عبارة مجمع البحرين و ظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه، و قوله:

«كذلك» أي: خلاف اليقين.

(5) قال فيه: «الشك خلاف اليقين» (1) و مثله ما في القاموس (2).

ص: 102

1- مجمع البحرين 2: 536 - شك.

2- القاموس المحيط 3: 309 - الشك.

و تعارف (1) استعماله فيه في الأخبار في غير باب (2) - قوله (3) «عليه السلام» في

=====

(1) عطف على «أنه» يعني: و مضافا إلى تعارف استعماله، وهذا إشارة إلى الأمر الثاني، و محصله: استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات و أخبار قاعدة التجاوز؛ بل و بعض الأصول العملية، حيث إن المراد بالشك فيها خلاف اليقين.

فراجع محله في الفقه.

(2) يعني: في أبواب متعددة كباب الشك في الركعات، وقاعدتي التجاوز و الفراغ و غيرها. و ضمير «استعماله» راجع إلى الشك، و ضمير «فيه» راجع إلى «خلاف اليقين».

(3) فاعل «و يدل»، و هذا إشارة إلى الأمر الثالث، و محصله: أنه يدل على إرادة «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب من موارد تبه عليها الشيخ أيضا.

منها: قوله «عليه السلام» في صحيحة زرارة الأولى المتقدمة: «و لكن تنقضه بيقين آخر»، حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، و قد ثبت في محله: «أن التحديد يفيد الحصر، فإن تحديد الكرّ بألف و مائتي رطل عراقي مثلا ينفي الزيادة على هذا المقدار و النقيصة عنه، ففي المقام ينفي حصر الناقض باليقين كل ما هو خلاف اليقين من الشك المصطلح و الظن و الوهم، غاية الأمر: أن الظن المعترف كالعلم في الاعتبار.

و بالجملة: يدل هذا الحصر بقريئة التحديد أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب دليل حجية الأمارات غير العلمية الحجة، فكانه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحجة على خلافه».

و منها: قوله «عليه السلام» في الصحيحة المتقدمة أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

توضيحه: أن إطلاق جواب الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الوضوء على من يقن الطهارة و عرضته الخفقة و الخفقتان؛ بحيث لم يلتفت إلى تحريك شيء في جنبه، مع ترك استنصاله «عليه السلام» بين إفادة الخفقة - التي هي من أمارات النوم عادة - للظن بالنوم و عدمها، مع إفادتها له أحيانا «يدل» على أن الحكم المذكور أعني: عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف، و لو حصل الظن بالخلاف فلا بد أن يراد بالشك حينئذ خلاف اليقين، فيدل على اعتبار الاستصحاب مطلقا حتى مع الظن بالخلاف.

و منها: قوله «عليه السلام»: «و لا تنقض اليقين بالشك»، بتقريب: أنه «عليه السلام» - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء إلا بعد اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك و هذا النهي بقريئة ذلك الحكم المعنى باليقين بالخلاف أي: النوم يراد بالشك في



أخبار الباب: «و لكن تنقضه بيقين آخر»، حيث (1) إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه (2) ليس إلا اليقين. وقوله (3) أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» بعد السؤال عنه «عليه السلام» عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، حيث (4) دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة (5) الظن وما إذا لم تفده، بداهة (6) أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا على (7) عموم النفي لصورة الإفادة.

وقوله (8) «عليه السلام»...

=====

جملة النهي خلاف اليقين الذي هو مطلق يشمل الشك والظن والوهم، هذا ما يتعلق بظاهر عبارة المتن.

(1) هذا تقريب دلالة «و لكن تنقضه بيقين آخر» على إرادة خلاف اليقين من الشك في أخبار الاستصحاب، وقد عرفت تقريبه، فلا حاجة لى الإعادة والتكرار.

و ضميرا «ظاهره، أنه» راجعان إلى «قوله»، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(2) عطف على «أنه». و ضميره راجع إلى الموصول يعني: و أن ما ينقض به اليقين ليس إلا اليقين، و إذا انحصر الناقض باليقين فلا محالة يراد بالشك خلاف اليقين.

(3) عطف على «قوله»، و هذا أيضا من الصحيحة الأولى لزرارة.

(4) هذا تقريب الاستدلال بالجملة المذكورة، و قد مر توضيحه. و ضميرا «بإطلاقه، و المستتر» في «دل» راجعان إلى «قوله» و «بعد السؤال» ظرف ل «قوله».

(5) و هي الخففة و الخففتان، حيث إنهما أمارتان تقيدان الظن بالنوم تارة، و لا تقيدانه أخرى.

(6) غرضه: إثبات صحة الإطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال.

توضيحه: أن الأمانة المزبورة لما كانت مفيدة للظن بالنوم - و لو نادرا - كان لاستفصال الإمام «عليه السلام» عن إفادتها للظن و عدمها مجال، فترك الاستفصال حينئذ يفيد الإطلاق، و عدم إعادة الموضوع مطلقا، سواء أفادت هذه الأمانة الظن بالنوم أم لم تفده، و ضمير «أنها» راجع إلى الأمانة.

(7) متعلق بقوله: «دل»، و المراد ب «عموم النفي» نفي وجوب الموضوع في كلتا صورتى الظن بالخلاف - أي: بحصول النوم - و عدمه. و ضميرا «له» في كلا الموضعين راجعان إلى الظن.

(8) عطف على قوله: «قوله» يعني: و يدل عليه قوله «عليه السلام» بعده: «و لا ينقض

بعده (1): «و لا ينقض اليقين بالشك» أن (2) الحكم في المغيبي (3) مطلقا (4) هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى.

و قد استدل عليه (5) أيضا بوجهين آخرين: الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف (6) على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

وفيه (7): أنه لا وجه لدعواه، ولو سلم اتفاق الأصحاب على...

=====

اليقين بالشك»، و هو إشارة إلى المورد الثالث المتقدم و هو «و منها: قوله «عليه السلام»:

«و لا ينقض اليقين بالشك».

(1) أي: بعد قوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

و قد عرفت: أن جملة «و لا ينقض اليقين بالشك» بنفسها لا تصلح لإثبات إرادة خلاف اليقين من الشك، بل لا بد من ضم جملة «حتى يستيقن أنه قد نام» إليها، و لا حاجة إلى مثل هذا الاستدلال التكلفي مع إمكان إثبات المطلوب بغيره بلا تكلف، كقوله «عليه السلام»: «و لكن ينقضه بيقين آخر» كما صنعه الشيخ.

(2) الصواب دخول «على» على «أن» و هو متعلق ب «يدل»، يعني: ويدل قوله «عليه السلام»... الخ.

(3) و هو قوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

(4) يعني: و إن كان الظن على خلافه، فلا بد من البناء على الوضوء المعلوم سابقا حتى مع الظن بخلافه.

(5) أي: و استدل على كون الشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين آخرين - غير الوجوه الثلاثة المتقدمة - أولهما الإجماع و المستدل بهما هو الشيخ في الرسائل، راجع: «دروس في الرسائل، ج 5، ص 192»، حيث قال «ويدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي»(1)، يعني: مقتضى الإجماع القطعي هو حجية الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناء على اعتباره من باب الأخبار و التعبد، لا من باب الظن.

(6) أي: بخلاف الحالة السابقة، لكن الإجماع على الاعتبار إنما هو «على تقدير اعتباره» أي: اعتبار الاستصحاب «من باب الأخبار». أما لو اعتبرناه من باب إفادته الظن لم يكن حجة إذا كان الظن النوعي على خلافه.

(7) هذا جواب الاستدلال بالإجماع، و هو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إما لما



الاعتبار (1)؛ لاحتمال (2) أن يكون ذلك (3) من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني (4): أن الظن غير المعبر إن علم بعدم اعتباره...

=====

قيل: من كون المسألة مستحدثة، وأنه لم يكن لها في كلمات المتقدمين على الشيخ المفيد «قدس سره» عين ولا أثر. وإما لاختلاف من تعرض لها في حجيته مطلقاً، أو في خصوص الشك الذي تساوى طرفاه. هذا ما أشار إليه بقوله: «لا وجه لدعواه» أي:

دعوى الإجماع.

ثانيهما: أنه بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور يحتمل استنادهم في ذلك إلى ظهور الأخبار المشار إليها فيه، ومع هذا الاحتمال يخرج عن الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» إلى الإجماع المدركي، الذي لا يصلح للركون إليه كما لا يخفى. وقد أشار إليه بقوله: «لا احتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه». وضمير «أنه» للشأن، وضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب.

(1) أي: اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

(2) تعليل لقوله: «لا وجه لدعواه» و حاصله: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى الروايات لا يصلح هذا الإجماع للحجية لاحتمال مدركيته.

(3) أي: اتفاق الأصحاب. وضمير «عليه» راجع إلى الاعتبار مع الظن بالخلاف.

(4) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به الشيخ «قدس سره».

وبيانه: أن الظن على خلاف اليقين السابق إن كان عدم اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه كالظن القياسي، فمعنى عدم حجيته: عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازم هذا الفرض: جريان الاستصحاب في صورة قيامه على خلاف اليقين السابق كصورة عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين؛ لأن من آثار تنزيل وجوده منزلة عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجريانه مع عدمه.

وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجيته كالشبهة الفتوائية ونحوها من الظنون غير المنهي عنها بدليل خاص، فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع، و من البديهي: عدم جوازه، وذلك لأن الحكم الواقعي وإن لم يكن مشكوكاً في الزمان اللاحق بل مظنون لعدم القيام الظن على خلافه؛ إلا إن الحكم الفعلي المعلوم في السابق يكون مشكوك البقاء في اللاحق؛ لأن جواز المضي على طبق الظن بارتقاعه مشكوك أيضاً، فيصير الحكم الفعلي مشكوكاً فيه فعلاً بعد ما كان متيقناً سابقاً، وهذا بنفسه موضوع أدلة الاستصحاب من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

بالدليل (1) فمعناه: أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن (2) كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وإن كان (3) مما شك في اعتباره، فمرجع (4) رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جيدا (5).

وفيه (6): أن قضية عدم اعتباره - لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره - لا يكاد

=====

(1) أي: الدليل الخاص كالظن القياسي حيث إنه نهى عنه بنص خاص.

(2) عطف تفسيري لقوله: «أن وجوده» وأن محصله: أن معنى وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده، فكما لو لم يتم الظن القياسي على خلاف الحالة السابقة كان الاستصحاب جاريا، فكذلك لو قام على خلافها.

وضمير «فمعناه» راجع إلى «عدم اعتباره»، وضمائر «وجوده، كعدمه، عدمه وجوده» راجعة إلى «الظن».

(3) عطف على «إن علم»، والأولى أن يقال: «وإن شك في اعتباره»؛ لكنه عين عبارة الشيخ «قدس سره».

و كيف كان؛ فهو إشارة إلى صورة كون عدم حجية الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره. وقد مرّ توضيح ذلك.

(4) جواب «وإن كان». وقوله «بسببه» متعلق ب «مرجع».

(5) لعله إشارة إلى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك اعتباره؛ إذ لا بد في صدقه من اتحاد متعلق اليقين والشك حتى يكون الشك في بقاء نفس ما كان على يقين منه، ومن المعلوم: أن الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق؛ بل تعلق بأمر آخر وهو حجية الظن، فرفع اليد عن اليقين حينئذ نقض لليقين بالظن لا بالشك.

والحاصل: أن المشكوك هو الحجية، وهي غير المتيقن السابق، فلم يتحد متعلقا اليقين والشك.

(6) هذارد من المصنف على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين. وتوضيح هذا الرد يتوقف على مقدمة وهي: أن عدم اعتبار الظن قد يكون بمعنى ترتيب آثار الشك عليه.

وقد يكون بمعنى عدم ترتيب آثار الظن.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى عدم اعتبار الظن هو عدم ترتيب آثار الظن عليه لا- ترتيب آثار الشك عليه، فلا- يجري الاستصحاب عند قيام الظن غير المعتمد على

يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبداً، ليرتب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب (1) آثار الشك مع عدمه؛ بل لا بد حينئذ (2) في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية خلاف الحالة السابقة؛ وذلك لعدم الشك، ولم يترتب عليه أثر الظن أيضاً لأنه ليس بحجة على الفرض، و لازم ذلك هو: الرجوع إلى سائر الأصول العملية.

=====

وبعبارة أخرى: أن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس عقداً إيجابياً وهو ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعتبر حتى يجري فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك؛ بل مقتضاه عقد سلبي، وهو عدم ثبوت المظنون بهذا الظن؛ ليرتب عليه آثاره الشرعية، فلو كان متيقناً لطهارة ثوبه مثلاً، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، وقلنا بعدم اعتبار شهادة عدل واحد في الموضوعات، فإن معنى عدم اعتبار شهادته: عدم ثبوت نجاسة الثوب؛ بها لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب؛ إذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الإيجابي، و تنزيل الظن غير المعتبر منزلة الشك في الآثار الشرعية.

و الخلاصة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له؛ بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعاً.

وعليه: فهذا الوجه الثاني لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف؛ بل لا بد من الرجوع إلى الوجوه الأخرى في إثباته.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب المصنف في الجواب عن هذا الوجه الثاني من الوجهين الآخرين.

و ضميراً «عليه، و آثاراً» راجعان إلى المظنون بالظن غير المعتبر، و ضميراً «مظنونه، به» راجعان إلى الظن غير المعتبر.

(1) عطف على «عدم»، فإن نفي النفي إثبات، يعني: أن مقتضى عدم اعتبار الظن عدم إثبات مظنونه به؛ لا ترتيب آثار الشك عليه، فقوله: «لا ترتيب» إشارة إلى العقد الإيجابي، كما أن قوله: «إلا عدم إثبات مظنونه» إشارة إلى العقد السلبي، و ضمير «عدمه» راجع إلى «الشك».

و المراد بهذا الشك هو: المتساوي طرفاه بناء على كونه هو الظاهر من أخبار الاستصحاب، و الظن غير الشك، فلا بد في حكم الظن غير المعتبر القائم على خلاف الحالة السابقة من الرجوع إلى غير الاستصحاب، ففي مسألة الوضوء مع أمانة النوم يرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم إحراز الطهارة للصلاة مثلاً.

(2) أي: حين عدم اقتضاء الظن غير المعتبر العقد الإيجابي، أو حين ظن بخلاف الحالة السابقة.

من الدليل (1)، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه (2) على اعتبار الاستصحاب (3) فلا بد (4) من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه (5) بالأمر بالتأمل (6)، فتأمل جيدا.

=====

(1) متعلق ب «لا بد» يعني: بعد نفي العقد الإيجابي - وهو ترتيب آثار الشك على الظن غير المعتمد - لا بد في تعيين الوظيفة مع الظن غير المعتمد، من الرجوع إلى غير الاستصحاب.

(2) أي: مع الظن غير المعتمد، يعني: بناء على دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المصطلح - وهو ما تساوى طرفاه، وعدم دلالتها على اعتباره مع الظن بالخلاف - لا بد في تشخيص الوظيفة من الرجوع إلى غير أخبار الاستصحاب؛ لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف؛ إلا إذا قام دليل آخر على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك.

(3) لما فرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المتساوي طرفاه.

(4) جواب «فلو»؛ إذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح فلا محيص عن الرجوع إلى غيره من سائر الأصول العملية في صورة الظن بالخلاف، ففي الظن بالفراغ يرجع إلى قاعدة الاشتغال، وفي الظن بالتكليف يرجع إلى أصالة البراءة.

(5) أي: أشير إلى الإشكال المزبور وهو عدم اقتضاء الظن غير المعتمد للعقد الإيجابي، أعني: ترتيب آثار الشك عليه. وضمير «لعله» للشأن.

(6) حيث قال الشيخ «قدس سره»: «وإن كان - يعني الظن غير المعتمد - مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك. فتأمل جيدا» (1).

فالمتحصل: أنه إن دل دليل الاستصحاب على أن الظن بالخلاف كالشك فلا بأس من القول به؛ وإلا كان المرجع فيما ظن بالخلاف - الأصول العملية - ولا ينفع دليل الشيخ في إلحاقه بالشك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التنبيه الرابع عشر: هو بيان المراد من الشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، هل هو بمعنى تساوي الطرفين أم بمعنى خلاف اليقين؟

ص: 109

1- فرائد الأصول 3: 285.

و ظاهر المصنف هو: المعنى الثاني. ووجه الظهور هو: جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصرًا في اليقين بالخلاف.

2- و الدليل: على كون المراد من الشك خلاف اليقين أمور:

الأول: قول أهل اللغة، ففي مجمع البحرين: «الشك و الارتباب هو خلاف اليقين»، و كذا في الصحاح و نحوهما.

الثاني: هو استعمال الشك في روايات الشك في عدد الركعات و أخبار قاعدة التجاوز بمعنى خلاف اليقين.

الثالث: ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب كقوله «عليه السلام»: «و لكن تنقضه بيقين آخر»، حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، فيفيد التحديد في المقام حصر ناقض اليقين باليقين، فينفي كل ما خلاف اليقين من الشك المصطلح و الظن و الوهم.

و الخلاصة: يدل هذا الحصر بقريئة التحديد أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين.

و كقوله «عليه السلام»: «لا حتى يستيقن أنه قد نام»، بتقريب: أن إطلاق جواب الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الوضوء على من تيقن بالطهارة يدل على أن الحكم المذكور، أعني: عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف.

3- استدلال بالإجماع القطعي على كون المراد بالشك هو خلاف اليقين، إذ قام الإجماع على حجبية الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناء على اعتباره من باب الأخبار و التعبد؛ لا من باب الظن.

و الجواب: أولاً: عدم ثبوت الإجماع على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف؛ لكون المسألة مستحدثة.

و ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع يحتمل استنادهم في ذلك إلى دلالة الأخبار فيخرج الإجماع عن الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» إلى الإجماع المدركي الذي لا يصلح للركون إليه.

4- استدلال أيضاً: بأن الظن على خلاف اليقين السابق لا يخلو عدم اعتباره عن أحد احتمالين:

الأول: أن يكون هناك دليل خاص على عدم اعتباره كالقياس، فمعنى عدم حجيته:

فرض وجوده كعدمه، و لازم ذلك جريان الاستصحاب مع وجوده كما يجري مع عدمه.



=====

الثاني: أن يكون عدم اعتباره لعدم الدليل على حجيته كالشهرة الفتوائية، فعدم جواز رفع اليد عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع.

و من البديهي: عدم جوازه، و على كلا التقديرين يجري الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

5- و الجواب: أن عدم اعتبار الظن قد يكون بمعنى ترتيب آثار الشك عليه. وقد يكون بمعنى عدم ترتيب آثار الظن عليه.

ثم مقتضى عدم اعتبار الظن في المقام هو: عدم ترتيب آثار الظن عليه؛ لا ترتيب آثار الشك عليه، فلا يجري الاستصحاب عند قيام الظن غير المعبر على خلاف الحالة السابقة، وذلك لعدم الشك، و لم يترتب عليه أثر الظن أيضاً؛ لعدم كونه حجة على الفرض، فيرجع إلى سائر الأصول العملية.

و الخلاصة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له؛ بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعاً، و عليه: فهذا الاستدلال ساقط لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

6- رأي المصنف «قدس سره»:

هو: أن المراد بالشك في باب الاستصحاب هو خلاف اليقين.

### تتمة في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

#### إشارة

(1) الغرض من بيان هذه التتمة: هو التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب و هما: بقاء الموضوع و عدم أمارة معتبرة في مورده؛ إذ معها لا تصل النوبة إلى الاستصحاب لحكومتها عليه، فهنا مقامان: مقام بقاء الموضوع، و مقام عدم أمارة معتبرة في مورد الاستصحاب لا على خلافه، و لا على وفاقه و قبل البحث تفصيلاً عن اشتراط بقاء الموضوع في المقام الأول لا بد من بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من موضوع الاستصحاب.

الثاني: بيان ما هو المراد من بقاء الموضوع في باب الاستصحاب.

الثالث: بيان لزوم الدليل على بقاء الموضوع.

و أما الأمر الأول: فصاحب الكفاية لم يتعرض إلى ما هو المراد من الموضوع؛ و لكن الشيخ الأنصاري «قدس سره» قال في الرسائل: «و المراد به معروض المستصحب». راجع «دروس في الرسائل، ج 5، ص 201». فالمراد من الموضوع هو: معروض المستصحب،



لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمانة معبرة هناك ولو على وفاقه (1)، فهاهنا مقامان:

=====

سواء كان المستصحب حكما كوجوب نفقة الزوجة أو غيره كحياته مثلا.

وأما الأمر الثاني: فيقال: إن المراد من بقاء الموضوع بقاءه بجميع ما له دخل في عروض المستصحب لذلك المعروض.

وبعبارة أخرى: أن المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون الموضوع في القضية المشكوكة عين الموضوع في القضية المتيقنة؛ كي يكون الشك في الزمان اللاحق متعلقا بعين ما كان متيقنا في الزمان السابق، حتى يصدق نقض اليقين بالشك فيما لم يمض على طبق اليقين السابق؛ لأن المستفاد من أدلة الاستصحاب هو: وجوب المضي على طبق اليقين السابق، وعدم جواز نقضه بالشك، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعا ومحمولا وإنما التفاوت بينهما هو: كون ثبوت المحمول قطعيا في القضية المتيقنة، و محتملا في القضية المشكوكة.

فاعتبار بقاء الموضوع الراجع إلى اشتراط اتحاد القضيتين في الموضوع و المحمول مستفاد من أدلة الاستصحاب.

ولهذا يقول صاحب الكفاية: «إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا؛ كاتحادهما حكما» أي: محمولا.

فالمتحصل: أن المقصود من بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة موضوعا و محمولا. كقولك: «زيد عادل»، فلو لم يكن الموضوع - وهو عدالة زيد - باقيا لم يجر الاستصحاب؛ لأن عدالة بكر لم تكن متيقنة.

و الخلاصة: أن اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى يكون أمرا بديهيا لا يحتاج إلى إقامة دليل و برهان. انتهى الكلام.

الأمر الثالث: وهو الدليل على اعتبار بقاء الموضوع فقد استدل عليه بوجه:

منها: ما تقدم من استفادة ذلك من نفس أدلة الاستصحاب.

و منها: الإجماع كما حكى عن بعض، و المراد به هو اتفاق العلماء لا الإجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ لأن بيان اعتبار بقاء الموضوع ليس من وظيفة الشارع.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في «منتهى الدراية»

(1) أي: على وفاق الاستصحاب، كما إذا كان شيء معلوم الطهارة سابقا، و شك

أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع؛ بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا كاتحادهما حكما (2)،...

=====

في بقائها، وقامت بيّنة على طهارته، فإنه يبني على طهارته للبيّنة لا للاستصحاب؛ لأن الأصل لا يجري مع الأمانة المعتبرة.

### المقام الاول انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع

(1) و حاصل الكلام في المقام: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب؛ لأنه إدامة الوجود السابق في ظرف الشك؛ إما بالتعبد وإما بغيره.

ثم التعبير ببقاء الموضوع مذكور في كثير من الكلمات، مع إنه لا بد من بقاء المحمول أيضا، ولعل الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته، أو لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته.

(2) أي: محمولاً يعني: يعتبر في الاستصحاب كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة موضوعا و محمولا و نسبة كمثال: «زيد عادل»، من دون اختلاف بين القضيتين إلا في إدراك؛ لكونها في إحداها معلومة، وفي الأخرى مشكوكة. و الخلاصة:

فالقضيتان متحدتان في جميع وحدات التناقض إلا في زمان النسبة باليقين و الشك.

و غرضه من التعبير باتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة؛ بدلا عن التعبير ببقاء الموضوع دفع توهم، و هو: أن التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجي، لظهور «البقاء» في استمرار الحادث، و حينئذ: يختص ذلك بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات المترتبة كالقيام و القعود و العدالة و الاجتهاد و نحوها؛ مما يكون موضوعها موجودا خارجيا.

و أما إذا كان المحمول نفس الوجود الذي هو أول محمول يحمل على الماهيات، فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغني عن الاستصحاب؛ إذ مع العلم بوجود زيد في الزمان الثاني لا معنى لاستصحاب وجوده فيه.

و بالجملة: فإشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات الثانوية، و عدم كونه عاما لجميع الموارد التي منها كون المحمول نفس الوجود كقولنا: «زيد موجود».

وقد أجاب الشيخ «قدس سره» عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن المراد ببقاء الموضوع بقاؤه على نحو معروضيته للمستصحب، ففي استصحاب قيام زيد يكون الموضوع وجوده الخارجي؛ لأنه كان سابقا معروضا للقيام، و في استصحاب وجود زيد يكون الموضوع تقررره الماهوي لا وجوده الخارجي؛ إذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده

ضرورة (1): أنه بدونها لا يكون الشك في البقاء بل في...

=====

الخارجي معروضا للوجود؛ وإلا يلزم أن يكون معنى القضية «زيد موجود» زيد الموجود موجود، و من المعلوم: فساد.

و الخلاصة: فاستصحاب كل من المحمول الأولي - وهو الوجود - و المحمول الثانوي كالقيام و القعود صحيح، غاية الأمر: أن الموضوع في الأول هو الماهية المجردة عن الوجود الذهني و الخارجي، و هي باقية في زمان الشك في وجود زيد مثلا، فيصح استصحابه لبقاء معروضه و هو الماهية الممكنة القابلة للوجود، كما أن الموضوع في المحمول الثانوي كالقيام هو الوجود الخارجي، فالموضوع في «زيد قائم» مثلا هو «زيد الموجود»، ففي ظرف الشك في القيام يكون الموضوع أي: معروض المستصحب - الذي هو القيام أيضا - وجود زيد في الخارج. هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ «قدس سره» في بيان المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب، و دفع الإشكال المذكور بما عرفت.

و المصنف «قدس سره» عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الإشكال المذكور حتى يحتاج إلى دفعه بما أفاده الشيخ؛ بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في حاشية الرسائل إرادة معنى واحد، سواء عبّر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين قال فيها: «فالموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده؛ لكن مع جميع القيود في عروضه عليه عقلا أو شرعا أو عرفا»، و من المعلوم: أن وحدة الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين.

و لعل التعبير ببقاء الموضوع ناظر إلى أهميته في الكلام؛ لا لاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص، أو إلى بقائه بوصف موضوعيته، فإنه بهذا المعنى لا ينفك عن وحدة المحمول و النسبة، فيحصل الاتحاد في القضيتين، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب؛ كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 726-727».

(1) استدلل المصنف على اعتبار وحدة القضيتين بنفس أدلة الاستصحاب الدالة على أن المتيقن سابقا المشكوك لا حقا لا يجوز نقضه و رفع اليد عنه؛ و ذلك بوجهين:

أحدهما: بموضوع تلك الأدلة أعني: الشك في البقاء.

و ثانيهما: بمحمولها أعني: النهي عن النقض، و قوله: «لا- يكون الشك في البقاء» إشارة إلى الوجه الأول، و محصله: أن الشك في البقاء الذي يتقوّم به الاستصحاب لا يصدق إلا بوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة موضوعا و محمولا؛ إذ بدونها لا يكون الشك في البقاء، فإذا كانت عدالة زيد متيقنة ثم صارت عدالة عمرو مشكوكة لا

الحدوث (1)، و لا رفع (2) اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى (3) لا يحتاج إلى زيادة بيان و إقامة برهان.

=====

يصدق الشك في بقاء عدالة زيد على الشك في بقاء عدالة عمرو؛ بل هو شك في أمر آخر.

و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بدونه» راجع إلى «اتحاد القضيتين».

(1) فلو علمنا سابقا: بأن الماء في الإناء الأصفر كزّ، و شككنا فعلا في أن الماء الذي في الإناء الأبيض كزّ أم لا؟ لم يكن شكّا في البقاء بالنسبة إلى الأصفر؛ بل شكّا في حدوث الكرية بالنسبة إلى الإناء الأبيض.

(2) يعني: و لا- يكون رفع اليد عن اليقين السابق في مورد الشك نقض اليقين بالشك؛ إذ لم يكن هناك يقين سابق حتى نكون قد نقضناه بالشك.

(3) هو ما أفاده بقوله: «بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا...» الخ.

و هناك أقوال في تفسير بقاء الموضوع في الاستصحاب.

الأول: هو قول الشيخ الأنصاري، و أن بقاء الموضوع عند الشيخ «قدس سره» عبارة عن كون الموضوع في القضية المشكوكة على النحو الذي كان في القضية المتيقنة من الوجود الخارجي و الذهني و التقرري، حيث قال: «فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا أو بوجوده خارجا.

فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، و للوجود بوصف تقرره ذهنا لا بوجود الخارجي». راجع: «دروس في الرسائل، ج 5، ص 202».

و أما قول صاحب الكفاية في تفسير بقاء الموضوع - و هو القول الثاني - فعبارة عن اتحاده عرفا في القضية المتيقنة و المشكوكة، سواء كان وجوده بقاء من سنخ وجوده حدوثا أم لا، كما إذا شك في عدالة زيد بعد موته، فإن وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجيا، و في زمان الشك يكون تقرريا.

و القول الثالث في تفسير بقاء الموضوع ما نسب إلى صاحب الفصول، «و هو احتمال بقاء الموضوع خارجا».

و هذا مستفاد مما حكى عنه حيث قال: «إن الشك في بقاء الموضوع خارجا يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه؛ لكن يرتفع هذا المانع بجريان الاستصحاب أولا في نفس الموضوع، ثم في حكمه ثانيا، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته

يجري الاستصحاب أولاً في حياته و ثانياً في عدالته».

وبالجملة: إحراز الموضوع و لو تعبداً معتبر في استصحاب عارضه، و هو كاف في جريانه، فلا- وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريانه.

إذا عرفت هذه الأقوال في تفسير بقاء الموضوع فاعلم: أنه يجري الاستصحاب - على تفسير صاحب الكفاية - في المحمولات المترتبة؛ كالعدالة و القعود و القيام و غيرها، و لو مع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجاً؛ بل و مع العلم بارتقاعها أيضاً، كما إذا شك في بقاء عدالة زيد مع العلم بموته فضلاً عن الشك فيه، و ذلك لأن بقاء الموضوع - بمعنى اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة كما عليه المصنف - صادق عليه؛ لأن نفس القضية المعلومة و هي «زيد عادل» صارت مشكوكة، و العلم بموت زيد فضلاً عن الشك فيه لا يوجب خللاً في موضوعها و لا في محمولها كما لا يخفى.

و لا- يجري الاستصحاب في تلك المحمولات على تفسير الشيخ في بقاء الموضوع، و هو اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحو كان موجوداً حال اليقين به؛ لأن الموضوع في زمان اليقين كان موجوداً خارجياً، و في زمان الشك لا يكون كذلك فلا يكون الموضوع على تفسير الشيخ باقياً كي يجري الاستصحاب.

و أما على قول صاحب الفصول - و هو القول الثالث - فيجري الاستصحاب أولاً في الموضوع، ثم في حكمه، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته يجري الاستصحاب أولاً: في حياته، و ثانياً: في عدالته؛ إذ يكفي في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع و لو تعبداً، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريان الاستصحاب.

و الدليل الثالث على لزوم بقاء الموضوع في الاستصحاب: ما أشار إليه بقوله:

«و الاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر»، و المستدل بهذا الدليل العقلي هو جمع من العلماء كصاحبي الفصول و المناهج و تبعهما الشيخ الأنصاري.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أن العرض - كما في علم الفلسفة - هو الذي يقوم بغيره، فانتقاله عنه إلى غيره محال، إذ في حال الانتقال إما لا يكون قائماً بالمنتقل عنه و لا بالمنتقل إليه، أو يكون قائماً بالمنتقل إليه، و كلا الاحتمالين محال و باطل، لأن الأول يسبب قيام العرض بلا- موضوع و لا- محل و هو محال. و الثاني: يوجب انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، و هو أيضاً محال؛ إذ حال الانتقال يبقى العرض بلا موضوع و لو آنأماً.

و الاستدلال عليه «باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر؛ لتقومه (1) بالموضوع وتشخصه (2) به» غريب، بداهة:...

=====

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم عرض على الموضوع، فلو أردنا استصحاب الحكم لموضوع آخر، كان ذلك سببا لانتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر الذي عرفت استحالته.

ولكن الاستدلال لبقاء الموضوع في باب الاستصحاب بهذا الدليل العقلي غريب.

و توضيح الإشكال على هذا الاستدلال يتوقف على مقدمة وهي: أن البقاء على قسمين؛ حقيقي و تعدي، والفرق بينهما: أن الأول لا ينفك عن معروضه؛ وإلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العرض بلا موضوع، أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر.

والثاني لا يستلزم شيئا منهما؛ إذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب كالعدالة مثلا في ظرف الشك في بقائها، وهذا حكم ظاهري مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعا على العدالة المشكوكة، وليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعية حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين.

وعليه: فلا مانع من الحكم ببقاء المحمول تعبدا بمعنى: لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك في بقاء موضوعه؛ كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة والاجتهاد والزوجية وغيرها شرعا مع الشك في موضوعاتها.

(1) تعليل لاستحالة انتقال العرض، وقد عرفت توضيح ذلك.

(2) أي: تشخص العرض بالموضوع، قال المحقق الطوسي «قدس سره» في التجريد:

«و الموضوع من جملة المشخصات»، فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه فيزول تشخصه كما في الشوارق، مثلا: امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا- يكون إلا- بالمحل و الموضوع؛ لاشتراكهما في ماهية البياض و لوازمها و أجزائها، و حيث إن الماهية المبهمة لا تتحقق في الخارج، و لا وجود للعرض بدون معروضه كان تشخص العرض منوطا بتشخص موضوعه، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضا؛ لانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج إليه، و هذا معنى كون الموضوع من جملة المشخصات.

و ضمير «لتقومه» راجع إلى العرض، و ضمير «تشخصه» راجع إلى العرض أيضا، و ضمير «به» راجع إلى الموضوع.

قوله: «غريب» خبر قوله: «و الاستدلال» و إشكال عليه.



أن استحالته (1) حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبداً و الالتزام (2) بآثاره شرعا.

و أما (3) بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا يعتبر قطعاً في جريانه (4) لتحقق (5) أركانه بدونه.

نعم (6)؛ ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد و محصل الإشكال: إن البقاء على قسمين حقيقي و تعبدي، و الأول لا ينفك عن معروضه، و إلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العرض بلا محال و انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، و الثاني لا يستلزم شيئاً من المحذورين، و قد عرفت توضيح ذلك.

=====

(1) أي: أن استحالة انتقال العرض حقيقة - كما هو مقتضى البرهان العقلي المذكور - لا تستلزم استحالة انتقال العرض تعبداً كما هو مقتضى الاستصحاب؛ لأنه حكم ظاهري كما عرفت آنفاً، و ضمير «لاستحالته» راجع على «الانتقال».

(2) عطف تفسيرى لقوله: «تعبدًا»، فإن التعبد هو الالتزام بالآثار شرعا.

فتحصل: أن البرهان العقلي المزبور يثبت استحالة انتقال العرض حقيقة من موضوع إلى آخر، و لا يثبتها تعبداً حتى يكون دليلاً على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب؛ بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق نقض اليقين مع بقائه و عدم صدقه بدونه.

(3) عطف على قوله: «بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، و إشارة إلى القول الثالث المنسوب إلى صاحب الفصول، و قد تقدم توضيح ذلك فراجع.

(4) أي: في جريان الاستصحاب في المستصحب الذي هو عارض الموضوع كالعادلة التي هي من عوارض الحياة.

(5) تعليل لقوله: فلا يعتبر قطعاً، و محصله: عدم توقف استصحاب العارض على إحراز الموضوع خارجاً بعد عدم كون الشك في العارض ناشئاً من الشك في الموضوع؛ كنشوء الشك في عدالة زيد من صدور فعل منه أوجب الشك في سقوطه عن العدالة، فإن استصحاب العدالة بعد موت زيد يجري إن كان لها أثر كجواز تقليده و لوبقاء على القول به، فإن زيدا كان عادلاً سابقاً، و صارت عدالته مشكوكة لا حقاً؛ للشك في زوال ملكاته بالموت مثلاً، فأركان الاستصحاب من اليقين و الشك متحققه، و رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بالشك.

و ضمير «أركانه» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «بدونه» إلى «إحراز».

(6) استدراك على قوله: «فلا يعتبر قطعاً». و توجيهه لكلام الفصول، و محصله: أن

لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده (1)، وإن كان محتاجاً إليه (2) في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه. وإنما (3) الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أم بنظر العقل؟

فلو كان (4) مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ إحراز وجود الموضوع لازم في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الموضوع خارجاً كعدالة زيد للاقتداء به أو إطعامه ونحو ذلك، ففي مثل هذه الموارد لا بد من إحراز وجود الموضوع لترتيب هذه الآثار الشرعية؛ لا- لأجل اعتباره في جريان الاستصحاب؛ بل لأجل اقتضاء تلك الآثار وجود الموضوع خارجاً.

=====

(1) يعني: بناء على عدم دخل حياته في جواز تقليده مطلقاً كما عن بعض، أو بقاء كما عن جماعة.

(2) الضمير راجع إلى «الإحراز»، يعني: وإن كان إحراز حياة زيد محتاجاً إليه في ترتيب جواز الاقتداء به، وضميراً «إكرامه، عليه» راجعان إلى «زيد».

و المراد بوجوب الإنفاق: وجوبه على من تجب نفقته عليه كالزوجة والأولاد.

(3) عطف على قوله: «لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع»، يعني: بعد أن نفى المصنف الإشكال عن اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة تصدى لبيان المراد من الاتحاد المزبور، وأنه هل بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل. فإن هذه الوجوه الثلاثة متصورة ثبوتاً فهنا مقامان:

الأول: مقام الثبوت. والثاني: مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثة، وتعرض المصنف «قدس سره» لما يترتب عليها من اللوازم والثمرات.

وأما المقام الثاني: فسيأتي بعد الفراغ عن المقام الأول.

(4) هذه إحدى الثمرات، ومحصلها: أنه لو كان مناط الاتحاد نظر العقل فلازمه:

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام إن كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من زوال حال من حالات الموضوع؛ لاحتمال دخل الزائل في الموضوع الذي هو بنظر العقل مقتض للحكم، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع.

ومن المعلوم: عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه، كعدم جريانه مع القطع بارتقاعه.

و عليه: فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كحياة زيد وغيرها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكة عينه في القضية عقلاً.

لقيام (1) احتمال تغيّر الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال (2) بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال (3) دخله فيه، و يختص (4) بالموضوعات، بداهة (5):

أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف (6) ما

=====

(1) تعليل لقوله: «لا- مجال»، و حاصله: أنه يحتمل تغيّر الموضوع بزوال بعض خصوصياته؛ لاحتمال كون القيود المأخوذة في الحكم حدوثاً و بقاء راجعة إلى الموضوع.

و عليه: فيصير الشك في الواقع ذاتاً و صفة سبباً للشك في الموضوع، فلا مجال حينئذ للاستصحاب؛ لعدم العلم ببقاء الموضوع.

(2) متعلق ب «شك»، و غرضه: كون الشك في الحكم ناشئاً من زوال بعض خصوصيات موضوعه؛ كالشك في نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه.

(3) متعلق ب «تغيّر»، يعني: منشأ التغيّر هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع، و ضمير «موضوعه» راجع إلى الحكم.

(4) عطف على «فلا مجال»، يعني: و يختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية.

(5) تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات، فإن زيदा مثلاً الذي هو معروض الحياة المشكوكة المستصحبة عين زيد الذي هو معروض الحياة المعلومة. و قوله «حقيقة» قيد ل «شك في نفس».

ثم إن المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات إذا كان المناط النظر بالدقي العقلي هو جريانه في الموضوعات التي يحكم العقل بوحدتها في القضيتين المتيقنة و المشكوكة، فلو لم تحرز وحدتها في بعض الموارد كان حالها حال الشبهات الحكمية في عدم الجريان، و من المعلوم: أن العرف إذا تردد في حكمه بوحدة القضيتين أحياناً، فعدم جريان الاستصحاب حينئذ بناء على اعتبار النظر العقلي يكون بالأولوية القطعية.

و على هذا: فلا تتوهم منافاة حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات، بناء على التعويل على نظر العقل؛ لما تقدم منه في صدر الاستصحاب من منعه حتى في بعض الشبهات الموضوعية بقوله: «و هذا مما لا- غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة»، مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفي.

وجه بطلان التوهم: أن منعه «قدس سره» عن جريانه، مع كون المناط نظر العرف يقتضي منعه بناء على إناطته بالنظر العقلي بالأولوية القطعية.

(6) يعني: بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، و ينبّه بهذا على اختلاف الثمرة.

لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة (1): أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال (2) دخله في موضوعه؛ إلا إنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته (3).

كما أنه (4) ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا:

=====

(1) هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل، وبين كونه نظر العرف أو لسان الدليل، وأن الاستصحاب ربما يجري على الأخيرين دون الأول، كما سيظهر.

وحاصل الفرق هو: أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع وإن كان بدوا موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال الاتحاد في الموضوع كالفرض السابق، وهو ما إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل وزالت بعض خصوصيات الموضوع؛ إلا إن نظر العرف الذي هو المتبع في فهم الخطابات الشرعية ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم، على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل في الحكم؛ بل من الحالات المتبادلة عليه، فيحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقاءه.

(2) هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث إن منشأ احتمال دخل الخصوصية الزائلة في موضوع الحكم، وضمير «دخله» راجع إلى «بعض»، وضمير «موضوعه» إلى «الحكم».

(3) بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادلة. وقوله: «إلا إنه» متعلق ب:

«وإن كان موجبا».

(4) بعد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل، وبين كونه نظر العرف وبحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضا، وقبل بيان الفرق بينهما أشار إلى توهم وهو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايرا للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا لأنه المخاطب به؟ ومع لا يبقى مجال لتوهم تعددهما وتغايرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما.

ودفع هذا التوهم: بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعية - دوران الحكم مداره وجودا وعدمًا؛ لكن العرف بحسب القرائن المرتكزة والمناسبات المغروسة في أذهانهم يجعلون الموضوع أعم مما أخذ موضوعا في لسان الدليل؛ كما إذا جعل «العنب إذا غلى» موضوعا للحرمة، وحيث إن العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعية التي يدور الحكم معها وجودا وعدمًا، فلا محالة يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب.

هذا بحسب النظر العرفي البدوي السطحي.

إذا ورد: «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب (1) ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب؛ ولكن (2) العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلونه من (3) المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب، و يرون العنبية و الزببية من حالاته المتبادلة (4)؛...

=====

و أما بحسب النظر الثانوي العمقي: يرى أن الموضوع ذات العنب، و ليست العنبية مقومة للموضوع؛ بل من حالاته المتبادلة و الوسائط الثبوتية، فهذا الجسم موضوع سواء كان في حال الرطوبة و هو المسمى بالعنب، أم في حال الجفاف و هو المسمى بالزبيب، فمعنى الموضوع العرفي حينئذ هو: أن العرف مرجع في تمييز ما هو مقوم للموضوع عما ليس مقوما له، و معنى الموضوع الدليلي هو الرجوع إلى العرف في معنى الكلام و معرفة ظاهره.

و بيان آخر: أن للعرف نظرين:

أحدهما: بما هو من أهل المحاورة، و بهذا النظر يرجع إليه في تحديد الموضوع الدليلي.

و ثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم و موضوعه و إن كان على خلاف ظاهر الكلام، و هذا النظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون النظر الأول.

فإذا ورد «الماء المتغير نجس» فظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسة الماء بوصف كونه متغيرا؛ لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسة ذات الماء، و أن التغير واسطة في الثبوت، كما أن ملاقة الماء القليل للنجاسة واسطة ثبوتية في انفعاله، و بعد زوال التغير بنفسه و الشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحابها؛ لبقاء موضوعها و هو نفس الماء، و الشك نشأ من احتمال كون التغير علة حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء. و هذا الفرق ما أفاده المصنف في الحاشية بعد سؤال الفرق بين الموضوع العرفي و الدليلي فراجع.

(1) يعني: كان العنب بحسب الموضوع الدليلي الذي يفهمه العرف بدوا هو خصوص العنب و إن تغير بعد ذلك لأجل المناسبات.

(2) هذا إشارة إلى دفع توهم و هو: أنه كيف يكون الموضوع العرفي مغايرا لموضوع الدليل؟ مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا، و قد تقدم دفع هذا التوهم.

(3) بيان ل «ما» الموصول.

(4) أي: الحالات التي لا يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومة التي يوجب زوالها انتفاء الموضوع.

بحيث (1) لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان (2) عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان (3) محكوما به كان من بقائه، و لا ضير (4) في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما (5) إذا لم تكن بمثابة...  
=====

و من الموارد التي يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره: ما ذكره في الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا»، فبان كونه شاة كان البيع باطلا؛ لأن الصورة النوعية الفرسية مقومة للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فانكشف كونه أميا، فالبيع صحيح؛ لعدم كون الوصف مقوما للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، و تخلفه يوجب الخيار للمشتري.

(1) غرضه: إقامة الأمانة على كون الزائل من الحالات المتبادلة على الموضوع لا من مقوماته.

و حاصل تلك الأمانة: أنه إذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوما بأحكام العنب، و صدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه، كان الوصف الزائل كالعينية في المثال من حالات الموضوع المتبادلة؛ لا من مقوماته التي كون الدليل ظاهرا فيها.

و إذا لم يكن كذلك؛ بأن لم يصدق البقاء و الارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب، و عدم ترتيبها عليه كان لأجل كون الوصف الزائل من المقومات التي ينتفي الموضوع بانتفائها.

(2) أي: كان عدم محكومة الزبيب بحكم العنب «عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه».

(3) معطوف على «لو» في قوله: «لو لم يكن»، يعني: بحيث لو كان الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان من بقاء الحكم على موضوعه، و من المعلوم الضروري:

توقف صدق البقاء و الارتفاع على وحدة الموضوع.

(4) غرضه: التنبيه على أن المغايرة بين الموضوع الدليلي و العرفي غير قاذحة لما ستعرف.

(5) متعلق بقوله: «ولا- ضير»، يعني: لا- ضير في اختلاف الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي فيما إذا لم تكن الجهات «بمثابة تصلح... الخ».

تصلح (1) قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

و لا يخفى (2): أن النقص و عدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من...

=====

و غرضه من هذا البيان: توجيه عدم قدح الاختلاف بين الموضوع الدليلي و العرفي، مع كون المرجع في فهم الدليل هو العرف أيضا، و توضيح هذا التوجيه يتوقف على مقدمة و هي: أن المناسبة بين الحكم و الموضوع تارة: تكون لوضوحها كالقرينة الحافة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور في خلاف ما تقتضيه تلك المناسبة، كما في قولهم «عليهم السلام»: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، فإن المناسبة بين انفعال الماء بالنجاسة تقتضي انفعاله بالملاقاة لا مطلقا و لو بالمجاورة، و لذا لم يفت أحد ظاهرا بانفعاله بالمجاورة، مع عدم ورود دليل بالخصوص على اعتبار الملاقاة في الانفعال.

و أخرى: لا- تكون بذلك الوضوح كمثال: «العنب حلال» أو «إذا غلى يحرم»، فإن العرف يرى بالنظر البدوي نفس العنب من حيث هو موضوعا للحكم، و لا يحكم بموضوعية ذاته و كون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة إلا بعد التأمل في أن الرطوبة و البيوسة في نظر العرف من حالات الموضوع لا من القيود المقومة له؛ بحيث يدور الحكم مدارها، فمناسبة الحكم و الموضوع هنا ليست كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور كما كانت كذلك في «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المناسبة إن كانت من القسم الأول؛ بأن تكون كالقرينة الحافة بالكلام اتحد الموضوع الدليلي و العرفي. و إن كانت المناسبة من القسم الثاني؛ بأن تكون كالقرينة المنفصلة غير المانعة عن انعقاد الظهور، فلا محالة من تعدد الموضوع الدليلي و العرفي.

(1) إذ لو كانت المناسبات بمثابة تصلح لصرف الدليل عما هو ظاهر فيه من موضوعية العنوان المذكور فيه كالعنب، و جعله من حالات الموضوع المتبادلة اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فتعددهما يكون في القسم الثاني من المناسبات.

و ضميرا «صرفه، هو» راجعان إلى «الدليل»، و ضمير «فيه» إلى «ما» الموصول.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة ثبوتا، و قد عرفت أنها ثلاثة دليلي و عرفي و عقلي.

(2) هذا إشارة إلى المقام الثاني أي: مقام الإثبات و تعيين أحد الاحتمالات الثلاثة بحسب اقتضاء الدليل، حيث إن النقص يختلف باختلاف الموضوع دليلا و عقلا و عرفا، فيصدق بالنسبة إلى موضوع الدليل مثلا، و لا يصدق بالنسبة إلى الموضوع العرفي، فلا

الموضوع (1)، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع (2)، و لا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب «لا تنقض» قد سبق بأيّ لحاظ (3).

فالتحقيق (4) أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب «لا تنقض» هو أن يكون بلحاظ يصدق النقض على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل، و يصدق بحسب الموضوع العرفي، فلا بد من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط في الاتحاد.

=====

و توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» في ذلك هو: أن خطاب «لا تنقض» الذي هو مستند الاستصحاب من الخطابات الشرعية الملقاة إلى العرف، و من المعلوم: أن المرجع في فهمها و تشخيص مرادات الشارع منها هو العرف؛ إذ لو لم يكن نظرهم في ذلك حجة مع أنهم هم المخاطبون بها فلا بد من نصب قرينة عليه.

و كأن يقول: «استظهار العرف من جميع الخطابات حجة إلا في باب الاستصحاب، فإن المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض». و إلا يلزم الإخلال بالغرض.

و حيث إنه لم يرد هذا التخصيص من الشارع، فيستكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات؛ و إن لم يساعده العقل و لا ظاهر الدليل. و عليه: فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفي دون الموضوع الدقي و الدليلي.

و بالجملة: فحمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل تخصيص في الخطابات بلا قرينة توجهه؛ كما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 744».

(1) من كونه عقلياً أو عرفياً أو دليلاً.

(2) كنفى أحكام العنب عن الزبيب، فإنه نقض بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي؛ لما مرّ من أن الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضاً لأحكام العنب عن العنب؛ بل عن موضوع آخر، كما أن إثبات أحكامه للزبيب ليس إبقاءً لأحكام العنب؛ بل تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر.

(3) من لحاظ الموضوع عقلياً أو عرفياً أو دليلاً حتى يتميّز به اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة.

(4) هذا شروع في إثبات كون اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي الدقي، و لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، و حاصله: أن مقتضى إطلاق خطاب «لا ينقض اليقين بالشك أبداً»: أن يكون النقض هو بلحاظ الموضوع



الموضوع العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية (1)، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي (2) فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم؛ لا- محييص (3) عن الحمل على أنه بذلك اللحاظ (4)، فيكون (5) العرفي؛ لأنه المنساق من الإطلاق؛ وإلا لكان عليه البيان. وعليه: فالمناطق في بقاء الموضوع أي: اتحاد القضيتين موضوعا هو نظر العرف وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، ففي مثل قوله:

=====

«العنب إذا غلى يحرم» تستصحب الحرمة المعلقة على حال الزبيبية، وذلك لاتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي، وكون العنبية و الزبيبية من الحالات المتبادلة؛ وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

وفي مثل الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكرهية إذا زالت المرتبة الشديدة من الطلب؛ لم يستصحب الاستحباب أو الكراهية؛ وذلك لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفا وإن كان هناك اتحاد عقلا ودقة، نظرا إلى كون الثاني عين الأول لا تفاوت بينهما إلا بشدة الطلب وضعفه؛ كما تقدم في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلبي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) لأنهم هم المخاطبون بتلك الخطابات، ولو لم يكن فهمهم فيها حجة لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك وبيان مراده منها. وضمير «لأنه» راجع إلى لحاظ الموضوع العرفي.

(2) أي: أن النهي عن النقض في خطاب «لا تنقض» بنظر آخر غير النظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم، فلا بد من الحمل على أن النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي.

(3) جواب «فما لم يكن»، والأولى اقتترانه بالفاء بأن يقال: «فلا محييص».

(4) أي: اللحاظ العرفي، وضمير «أنه» راجع على النهي، يعني: فلا- محييص عن الحمل على أن النهي عن النقض يكون بذلك اللحاظ العرفي لا العقلي ولا الدليلي.

(5) هذه نتيجة عدم نصب قرينة على لحاظ نظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاورات العرف، و حاصله: أن المعيار في بقاء الموضوع - حتى يصدق على إثبات الحكم له في ظرف الشك إبقاؤه، وعلى نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفي لا العقلي

المناطق في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل (1) أو لم يساعده النقل (2)، فيستصحب (3) مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبياً؛ لبقاء الموضوع، واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك (4) وإن كان هناك اتحاد عقلاً كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث (5) من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع.

=====

ولا الدليلي، ولذا يجري الاستصحاب في أحكام العنب المتبدل بالزبيب؛ لكون الموضوع عند العرف وهو ذات العنب لا عنوانه باقياً حال الزبيبية، ولا يجري فيما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن؛ كالأستحباب الذي هو من مراتب الوجوب إذا ارتفع الوجوب وشك في بقاء الاستحباب الذي هو أيضاً من الطلب، وليس التفاوت بينه وبين الوجوب إلاّ بشدة الطلب وضعفه، فالموضوع العقلي وهو الطلب وإن كان باقياً؛ لكن الموضوع العرفي منتف؛ لكون الوجوب والاستحباب بنظر العرف متباينين.

(1) كما مرّ في مثل: «الماء المتغير» إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من زوال وصف من أوصاف الموضوع.

(2) كما في مثال العنب؛ إذ بعد جفافه وتبدله بالزبيب لا يصدق عليه موضوع الدليل.

(3) يعني: بعد البناء على كون المعيار في الاتحاد نظر العرف يجري الاستصحاب في أحكام العنب الذي صار زيبياً، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو ذات العنب الملحوظ بين حالتي الرطوبة والجفاف. والمراد بـ «ما يثبت» هي: الأحكام. قوله: «لبقاء الموضوع» متعلق بـ «يستصحب»، و«للعنب» متعلق بـ «يثبت».

قوله: «ولا يستصحب» عطف على «يستصحب»، يعني: ولا يستصحب ما يثبت بالدليل في الموارد التي لا اتحاد فيها عرفاً بين القضيتين.

(4) أي: عرفاً وإن كان هناك عقلاً كما مرّ في مثال الوجوب والندب.

(5) وهو ما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن كالشك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب، وقد تعرض له في أواخر التنبيه الثالث، حيث قال هناك: «إلاّ إن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين...» الخ.

وقد تحصل مما أفاده المصنف: أن المرجع في تشخيص مفهوم «لا تنقض» هو العرف، والرجوع إليهم إنما هو في تمييز المفهوم لا في تطبيقاتهم المسامحة غير المعتبرة. وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

المقام الثاني (1):

أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد (2)، وإنما الكلام في أنه (3) للورود أو الحكومة (4)، أو التوفيق (5) بين دليل اعتبارها وخطابه.

=====

## المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود

### إشارة

(1) الغرض من بيان هذا المقام: هو التعرض لوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب، بعد أن نفى الشبهة عن تقدمها عليه، ولكنه لا بد من حمل نفي الشبهة على كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وأما بناء على أماريته فمقتضى القاعدة تعارضهما وتساوقهما لا- تقدم الأمانة عليه، فما يتراءى في كلمات بعض: من معاملة التعارض مع الأمانة والاستصحاب مبني على كونه من الأمارات لا من الأصول العملية.

(2) أي: في مورد الاستصحاب؛ كما إذا كان الثوب مثلاً متنجساً وشك في طهارته، وشهدت بيّنة بطهارته، فإنه تقدم شهادة هذه البيّنة على استصحاب نجاسته ويحكم بطهارته.

(3) أي: في أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة وتقديمها عليه هل هو للورود أم غيره؟

و الورود: عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع دليل حقيقة بعناية التعبد في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضاً، لكن لا بالتعبد، بل بالتكوين؛ كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

(4) وهي بنحو الإجمال: خروج شيء عن موضوع دليل بالتعبد وإثباته للمؤدى؛ كخروج وجوب السورة مثلاً في الصلاة عن موضوع دليل البراءة الشرعية بقيام أمانة معتبرة غير علمية على وجوبها، فإن هذه الأمانة بإثباتها لوجوب السورة تقدم على أصل البراءة حكومية، وقد تقدم تفصيل الحكومة في قاعدة نفي الضرر.

(5) والتوفيق بين الدليلين: توضيحه يتوقف على مقدمة وهي: إن للتوفيق العرفي إطلاقين:

أحدهما: نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي، وهو في قبال سائر أنحاء الجمع بينهما كالورود والحكومة والتخصيص.

ثانيهما: معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين فيندرج فيه الورود والحكومة والتخصيص، وحمل الظاهر على النص أو الأظهر، وحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي.

و التحقيق: أنه (1) للورود، فإن (2) رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني، كما أن المراد به في المقام بقرينة مقابلته للورود والحكومة هو الأول، فهو عبارة عن حمل أحد الدليلين المعروفين على العرف على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي، كالجمع بين دليلي وجوب الوضوء ونفي الضرر بحمل الأول على الاقتضائي والآخر على الفعلي، أي: نفي الوجوب فعلا لأجل الضرر.

=====

و تقريره في المقام أن يقال: أن البناء على الحالة السابقة المتيقنة ثابت لو لا اعتبار الأمانة شرعا القائمة على خلافها، فالحكم الاستصحابي اقتضائي والحكم الثابت بالأمانة فعلي.

و ضمير «اعتبارها» راجع إلى الأمانة، و ضمير «خطابه» إلى الاستصحاب.

(1) أي: أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة يكون للورود. هذا ما اختاره المصنف هنا؛ لكنه في ما علقه على بحث البراءة من الرسائل عدل إلى الحكومة، و جعل مورد الورود خصوص الدليل العلمي على الأصل العملي، حيث قال في جملة كلامه: «و إما حاكم عليه برفع موضوعه حكما كما هو الحال في الدليل غير العلمي بالنسبة إلى كل أصل كان مدركه النقل». «حاشية الرسائل، ص 112».

(2) تعليل لقوله: «و التحقيق» و بيان له.

### و يمكن تقريب الورود بوجهين:

الأول: ما أفاده في حاشية الرسائل من اقتضاء الأمانة لليقين الراجع للشك حقيقة.

و توضيحه: أن موضوع أدلة الاستصحاب هو «نقض اليقين بالشك» لتعلق النهي المدلول عليه ب «لا- تنقض»، و ليس الموضوع نفس «الشك» حتى يدعى بقاء الشك وجدانا فيما تيقنه سابقا، بعد قيام الأمانة على أحد طرفي الشك و يبطل دعوى الورود، لما عرفت: من تعلق النهي بنفس «نقض اليقين بالشك».

و حينئذ: فإن كان السبب في رفع اليد عن اليقين السابق نفس الشك في البقاء كان ذلك منهيا عنه بمقتضى «لا تنقض»؛ و إلا فلا.

و على هذا: فإن قامت أمانة معتبرة كخبر العدل و البيّنة على أمر كان اللازم الأخذ بها، سواء وافقت الحالة السابقة أم خالفها، و ذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب أعني:

- نقض اليقين بالشك - بقيامها؛ لكون نقض اليقين حينئذ باليقين لا بالشك، فإن الأمانة المعتبرة وإن لم توجب اليقين بالواقع؛ لإمكان مخالفتها للواقع؛ لكن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوي كعنوان «ما أخبر به العادل» أو «ما شهدت به

البيّنة» ونحو ذلك من العناوين المستفادة من أدلة الاعتبار.

مثلا: إذا علمنا بنجاسة الثوب وأخبرت البيّنة بتطهيره، فالطهارة الواقعية وإن لم تكن معلومة بعنوانها الأولي، إلا إن طهارته بعنوان «ما شهدت به البيّنة» معلومة، ويكون نقض اليقين بالنجاسة بسبب اليقين بالطهارة نقض اليقين باليقين، لا بالشك فيها حتى يكون منهيّا عنه.

نعم؛ لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين والشك لم ينطبق ضابط الورود على المقام؛ لبقاء الشك وجدانا في الطهارة بعد قيام البيّنة. ولكن لما كان الموضوع «نقض اليقين بالشك» لم يكن نقض اليقين بالنجاسة بعد قيام البيّنة نقضا له بالشك؛ بل نقضا له باليقين بطهارته وإن كان يقينا بها بعنوان ثانوي، أي: بعنوان «ما أخبرت به البيّنة»، وهذا معنى الورود الذي يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقة ببركة دليل اعتبار الأمانة.

و الشك في الحكم الواقعي - كالطهارة في المثال المتقدم - وإن كان باقيا بعد قيام الأمانة؛ إلا إنه لا منافاة بين الشك في شيء من وجهه و العلم به من وجه آخر ثانوي أعني بعنوان ما قامت الأمانة عليه.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من تقريب الورود، وهو ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل، ص 235.

الثاني: ما استفاد من كلماته في الاستدلال بالأخبار وفي التنبيه الثاني من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجّة باللاحجة، والأمانة المعترضة حجة رافعة لهذا الموضوع.

وبيانه: أنه قد تقدم في الاستدلال بصحاح زرارة وغيرها كون قوله «عليه السلام»:

«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشادا إلى قضية ارتكازية عقلانية وهي أنه لا ينبغي نقض اليقين لكونه أمرا مبرما، بالشك لكونه مرهونا، و من المعلوم: أن العليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين والشك بل هو شأن كل حجة في قبال ما ليس بحجة، فالمذموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل.

و حيث إن المفروض حجية الأمانة غير العلمية كخبر العدل و البيّنة كان نقض اليقين السابق بسبب الحجّة مما ينبغي بنظرهم، هذا.

و الفرق بين هذين التقريبين واضح؛ لابتناء الوجه الأول على أن مؤدى الأمانة حكم

خلافه ليس (1) من نقض اليقين بالشك؛ بل (2) باليقين، وعدم (3) رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس (4) لأجل أن لا يلزم نقضه به؛ بل من جهة لزوم العمل معلوم بعنوان ثانوي أي: بعنوان «ما قامت الأمانة عليه»، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأمانة، وهذا بخلاف الوجه الثاني؛ لعدم ابتناؤه على إفادة الأمانة لليقين بالواقع بعنوان ثانوي، وإنما يبتني على التصرف في اليقين والشك بإرادة الحجة واللاحجة منهما؛ لأن العرف الملقى إليه خطاب «لا تنقض» لا يرى خصوصية في وصفي اليقين والشك؛ لأن المناط عنده في عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجة بما لا يكون حجة، وحيث إن الأمانة حجة تعبدًا فهي رافعة لموضوع الاستصحاب وإن لم تورث اليقين.

=====

ويرد على كلا الوجهين إشكال تقديم الأمانة على الاستصحاب، مع أنه حجة أيضا، وسيأتي التعرض له و لجوابه عند تعرض المصنف له.

(1) خبر «فإن» و «بسبب» متعلق ب «رفع»، و ضمير «خلافه» راجع إلى «اليقين».

(2) يعني: بل من نقض اليقين باليقين، أي: بالحجة الموجبة لليقين بعنوان ثانوي، وهذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدمين لتقريب الورود.

(3) إشارة إلى إشكال، وهو: أنه على تقدير الورود - المبني على إرادة الحجة من اليقين حتى تشمل الأمانة غير العلمية المعتمدة شرعا - يلزم العمل على طبق الأمانة المعتمدة مطلقا، سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع إنه ليس كذلك لأنه مع موافقة الأمانة لليقين السابق يكون العمل به استنادا إلى الاستصحاب وعدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضا، لا إلى الأمانة، فلو كانت الأمانة واردة على الاستصحاب كانت واردة عليه مطلقا، سواء وافقته أم خالفته، فتقديمه عليها في صورة الموافقة كاشف عن عدم ورودها عليه.

و ضميرا «عنه، وفقه» راجعان إلى «اليقين».

(4) خبر «وعدم» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور.

و محصله: أن العمل باليقين مع موافقة الأمانة له ليس مستندا إلى الفرار من النهي عن لزوم نقض اليقين بالشك حتى يقال: إن العمل به إنما هو لأجل الاستصحاب لا لأجل الأمانة؛ بل العمل به مستند إلى تلك الأمانة المطابقة لليقين السابق على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تنزيلها منزلة العلم ورفع الشك تعبدًا. و من المعلوم: أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التعبدي ببقائه غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

بالحجة (1).

لا يقال: نعم (2)؛ هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله، ويلزم (3) الأخذ بدليلها؟

فإنه يقال (4): ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ ولعل تغيير أسلوب العبارة - حيث عبّر في صورة المخالفة بنقض اليقين باليقين وفي صورة الموافقة بلزوم العمل بالحجة - للإشارة إلى تقريب الورود بالوجهين المتقدمين.

=====

وليس غرضه «قدس سره» تخصيص أول الوجهين بصورة المخالفة و ثانيهما بصورة الموافقة؛ وذلك لوضوح بطلانه، فإن مقتضى دليل الاستصحاب - على ما صرح به كرارا - هو إنشاء حكم مماثل، ويمتنع فعلية كل من مؤدى الأمانة والاستصحاب؛ لامتناع اجتماع الفعلين سواء كانا مثلين أم ضدّين.

و ضمير «نقضه» راجع إلى اليقين، و ضمير «به» إلى الشك.

(1) النافية للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق إنما هو لأجل عدم الموضوع معه للاستصحاب، فلا يقال بحجته في عرض الأمانة الموافقة له، وعدم ورود الأمانة حينئذ عليه.

(2) هذا استدراك على قوله: «بل باليقين» وإشكال على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب.

و محصل هذا الإشكال: أن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق إنما يكون نقضا لليقين باليقين، و مخرجا للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك بناء على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب كما ذكره المدعي للورود و هو أول الكلام؛ لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب و العمل به دون دليل الأمانة، و مع إمكان الأخذ بدليله لا مجال للتمسك بدليل الأمانة؛ لتنافيها و امتناع الجمع بينهما، إذ المفروض: مخالفة الأمانة لما يقتضيه الاستصحاب، فالأخذ بدليل الأمانة و رفض دليل الاستصحاب محتاج إلى مرجح، فالمشار إليه في قوله: «هذا» كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المخالفة له من نقض اليقين باليقين. و ضمير «مورده» بدليله» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «ولكنه» للشأن.

(3) بالرفع عطف على «لا يؤخذ» يعني: و لم يلزم الأخذ بدليل الأمانة حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين؟ و ضمير «دليلها» راجع إلى الأمانة.

(4) هذا جواب الإشكال المزبور:

و محصله: أن دليلي الاستصحاب و الأمانة لما كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما،

فلا بد من العمل بأحدهما وطرح الآخر، فإن أخذ بدليل الأمانة لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب؛ لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المعتبرة ليس نقضا لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب؛ بل هو نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، فالأخذ بدليل الأمانة جمع حقيقة بين دليلها و دليل الاستصحاب أما الأول: فواضح، وأما الثاني: فلأنه من مصاديق «و لكن تنقضه بيقين آخر».

وإن أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة: لزم منه محذور تخصيص دليل الأمانة اقتراحا، أو بوجه دائر و الوجه في لزوم هذا المحذور واضح؛ إذ مع وجود الأمانة لا موضوع للاستصحاب؛ إذ معها لا يلزم نقض اليقين بالشك حتى يكون موردا للاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب في مورد الأمانة موقوف على إخراجها عن عموم دليل الأمانة، و تخصيصه بدليل الاستصحاب و هذا التخصيص إما اقتراحي أي:

بلا وجه، و إما دوري، و كلاهما فاسد؛ إذ الأول مستلزم لمخالفة عموم دليل الأمانة بلا وجه صحيح يوجب الخروج عن أصالة العموم التي هي من الأصول اللفظية العقلانية المعمول بها.

و الثاني: مستلزم للمحال؛ لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأمانة منوط بصدق نقض اليقين بالشك، و كونه كذلك موقوف على إخراجها عن مورد دليل اعتبار الأمانة؛ وإلاّ لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقف إخراجها عن عموم دليل اعتبار الأمانة على دليل اعتباره لزم الدور، و هو محال.

و بعبارة أخرى: مخصصة دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة موقوفة على حجيتها، و حجيتها موقوفة على مخصصيتها، و هذا دور.

أما توقف المخصصة على الحجية فواضح؛ إذ التخصيص كالتقييد تصرف في الدليل و هو العام و المطلق، و المتصرف في الدليل لا بد أن يكون حجة حتى يصلح للتصرف في الدليل؛ و إلا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجة بغير دليل.

و أما توقف الحجية على المخصصة؛ فلأنه لو لم يخصص دليل الاستصحاب عموم دليل الأمانة كانت الأمانة يقينا تعديدا رافعا لموضوع الاستصحاب.

و لا ينعكس الأمر، فلا يقال: «مخصصة دليل الاستصحاب لدليل الأمانة موقوفة على حجية الأمانة، و حجيتها موقوفة على مخصصة الاستصحاب لها»، و ذلك لأن المقدمة الأولى و إن كانت مسلمة، إذ التخصيص يرد على ما هو الحجة؛ لكن المقدمة



بدليله، فإنه (1) يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص (2) إلا على وجه دائر؛ إذ التخصيص (3) به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره (4) كذلك يتوقف على التخصيص به؛ إذ لولاه (5) لا مورد له (6) معها كما عرفت آنفاً (7).

=====

الثانية ممنوعة؛ لعدم توقف حجية الأمانة على مخصصة الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس.

(1) أي: لزوم الأخذ بدليل الأمانة وترك دليل الاستصحاب.

وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بدليلها» راجع إلى الأمانة، وضمير «بدليله» إلى الاستصحاب، وقد عرفت: عدم المحذور في الأخذ بدليل الأمانة، إذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك؛ بل يلزم نقض اليقين باليقين.

(2) أي: بلا وجه، وهو المعبر عنه بالاقتراح، ولم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه.

(3) هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله.

وضمير «به» راجع إلى دليل الاستصحاب، وضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب، وضمير «معها» راجع إلى الأمانة.

(4) يعني: واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب.

و توضيح العبارة بإبراز مراجع الضمائر هكذا: «إذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأمانة، واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب»، فضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

(5) يعني: لو لا تخصيص دليل اعتبار الأمانة بالاستصحاب، وهذا تعليل لاعتبار الاستصحاب، وحاصله: أن اعتباره مع الأمانة موقوف على تخصيصه للأمانة؛ إذ مع وجودها يكون نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، ولا يكون من نقض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب؛ إلا إذا لم يكن مورداً للأمانة، وعدم موردته للأمانة موقوف على تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة، ومنعه عن اعتبار الأمانة في هذا المورد حتى يخرج عن مصاديق نقض اليقين باليقين، ويندرج في مصاديق نقض اليقين بالشك.

(6) أي: لا مورد للاستصحاب مع الأمانة.

(7) من أن مورد الأمانة غير العلمية من مصاديق نقض اليقين باليقين أي: بالحجة، لا من مصاديق نقض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب، فصيرورة مورد الأمانة مصداقاً لنقض اليقين بالشك منوط بتخصيص دليلها بالاستصحاب.

و أما حديث الحكومة (1): فلا أصل له أصلاً، فإنه (2) لا نظر لدليلها إلى مدلول و بالجملة: فوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب عند المصنف هو الورود، وقد عرفت تقريبه بوجهين، فلاحظ.

=====

(1) و هو الذي اختاره الشيخ «قدس سره»، فإنه جعل تقدم أدلة الأمانة على أدلة الاستصحاب على وجه الحكومة، فإنه جعل الحكومة تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في الآثار الشرعية، كتزليل الطواف منزلة الصلاة في الأحكام، أو تنزيل شيء داخل في موضوع منزلة ما هو خارج عنه في عدم ترتيب أحكامه عليه كتزليل الصلاة رياء أو بلا ولاية أو بلا طهارة منزلة عدمها في عدم ترتيب أحكام الصلاة عليها.

قال الشيخ في الأمر الثالث مما يعتبر في جريان الاستصحاب: «و معنى الحكومة أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم...»

ففيما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، و المفروض: أن الشك موجود مع قيام البيئنة على نجاسة الثوب، فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئنة كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب.

و افرضه كالمعدوم»(1).

فحكومة البيئنة على الاستصحاب على ما أفاده عبارة عن تنزيل احتمال الخلاف الذي هو مفاد الاستصحاب منزلة العدم في عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، و ترتيب آثار ضد الحالة السابقة و هو ما قامت البيئنة عليه من نجاسة الثوب في المثال، فلا- يجري استصحاب طهارته المتيقنة سابقا المشكوك لا حقاً؛ لأن احتمال الطهارة ملغى بمقتضى البيئنة القائمة على النجاسة.

و بيان أوضح: دليل اعتبار الأمانة - كآية النبأ - يدل على وجوب تصديق العادل و إلغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه مثلاً كان مقتضى وجوب تصديقه إلغاء احتمال خلاف حرمة و هو حليته، و من المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحلية، و هو منفي تنزيلاً بخبر العادل بالحرمة، فالأمانة المعتبرة نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلاً و إن كان باقياً تكويناً.

و هذه الحكومة من الحكومة المضيقّة، لأنها تضيق الموضوع بإخراج فرد منه، و حصر حجية الاستصحاب بغير مورد الأمانة.

(2) تعليل لقوله: «فلا أصل له» و بيان لوجه الإشكال الذي أورده على الحكومة التي

ص: 135

1- فرائد الأصول 3: 314.

فسرها الشيخ، بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر و مبيّنا لمقدار مدلوله و مسوقا لبيان حاله، على ما أفاده «قدس سره» في أوائل التعادل و الترجيح.

توضيح الإشكال: أن هذا الضابط للحكومة لا ينطبق على الأمانة غير العلمية حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومة، و ذلك لفقدان شرطها و هو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم و شرحه له، ضرورة أن دليل الأمانة كآية النبأ مثلا لا تعرض و لا نظر له إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتا و شرحا له؛ بحيث يعد مفسرا و مبيّنا لحاله، و إن كان ينافيه ثبوتا من حيث إن لازم كل دليلين متعارضين نفي كل منهما مدلول الآخر، لما بين مدلوليهما من التنافي واقعا، و ذلك أجنبي عن الدلالة اللفظية على هذا التنافي. مثلا قوله: «أكرم العلماء» ينافي قوله: «لا تكرم العالم الفاسق»؛ لاقتضاء الأمر مطلوية إكرام العالم الفاسق، و اقتضاء النهي مبغوضيته، و لأجل هذا التنافي الثبوتي لا يمكن الأخذ بهما في المجمع؛ و لكن يقدم النهي على الأمر لأقوائية ظهور الخاص من العام، فالمناط في التقديم هو مقام الدلالة و الإثبات.

و عليه: فالمعول في موارد الجمع الدلالي - و منها الحكومة - على دلالة اللفظ، لا ملاحظة الواقع و نفس الأمر.

و بعبارة أخرى: الحكومة من كفيات دلالة اللفظ، فالخارج عن حیطة الدلالة اللفظية أجنبي عن الحكومة، فمجرد التنافي بين مدلولي الدليلين واقعا من دون دلالة اللفظ عليه إثباتا لا ينطبق عليه حدّ الحكومة. و عليه: فالبيّنة القائمة على نجاسة الثوب تقتضي لزوم ترتيب آثار النجاسة عليه، و استصحاب طهارته يقتضي ترتيب آثار طهارته عليه، فالبيّنة تنفي استصحاب الطهارة، كما أن الاستصحاب ينفي النجاسة.

لكن نفي البيّنة لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستندا إلى الدلالة اللفظية بأن تكون البيّنة بمدلولها اللفظي نافية للشك الاستصحابي؛ لعدم كون دليل اعتبار البيّنة كرواية مسعدة بن صدقة شارحا للمراد من قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» و محدّدا لموارده حتى ينطبق عليه ضابط حكومة أحد الدليلين على الآخر، فمفاد البيّنة ليس إلا نجاسة الثوب واقعا.

و أما نفي اعتبار الشك في طهارة الثوب: فليس مدلول البيّنة بالدلالة اللفظية حتى تكون حاکمة على الاستصحاب.

فالنتيجة: أن التنافي بين مدلولي الأمانة و الاستصحاب ناش من التضاد و التهافت بين

دليله إثباتا (1) وبما هو مدلول الدليل (2) وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً (3) و واقعاً؛ لمنافاة (4) لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن (5) قضية نفس المدلولين ثبوتاً كالطهارة و النجاسة في المثال، من دون دلالة عليه إثباتاً.

=====

و ضمير «فإنه» للشأن، و ضمير «للدليلهما» راجع على الأمانة، و ضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

(1) قيد لقوله: «لا نظر» يعني: فإنه لا نظر إثباتاً - وفي مقام الدلالة - لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومة.

(2) بيان و موضح لقوله: «لا نظر» يعني: لا نظر لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب لفظاً و إثباتاً؛ وإن كان ذلك الدليل دالاً على إلغاء الاستصحاب المخالف له ثبوتاً، إلا أن هذه الدلالة لا تجدي عند الشيخ في الحكومة؛ لعدم كونها ناشئة من دلالة اللفظ؛ بل هي ناشئة من تنافي ذات المدلولين، ضرورة: منافاة البناء على طهارة الثوب للاستصحاب و نجاسته للبيّنة في المثال المذكور، و ضمير «إلغائه» راجع إلى «مدلول»، و ضمير «معها» إلى الأمانة.

(3) أي: واقعاً من جهة امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتي لا إثباتاً من جهة دلالة اللفظ.

(4) تعليل لكون دلالة دليل الأمانة على إلغاء الاستصحاب ثبوتية لا إثباتية مستندة إلى دلالة اللفظ.

و حاصل التعليل: أن نفس اعتبار الأمانة و لزوم العمل بمؤداها ينافي عقلاً بالعمل بالاستصحاب. و كذا العكس، فإن البناء على طهارة الثوب في المثال المزبور استناداً إلى اعتبار الاستصحاب ينافي البناء على نجاسته اعتماداً على الأمانة و هي البيّنة، فلزوم العمل بكل منهما يطرد الآخر عقلاً؛ لامتناع اجتماع مفاديهما و هما الطهارة و النجاسة لتضادهما و تنافيهما.

و ضميراً «بها، خلافها» راجعان إلى «الأمانة»، و ضميراً «به»، و المستتر في «كان» راجعان إلى الاستصحاب.

(5) غرضه: أن الإلغاء ثبوتاً لا يختص بدليل الأمانة، فكما أن دليلها يلغي ثبوتاً ما يقتضيه دليل الاستصحاب، فكذلك دليله يقتضي إلغاء الأمانة ثبوتاً، فالدلالة الثبوتية على الإلغاء - لا الإثباتية - لا تختص بدليل الأمانة؛ بل تشترك بين كلا دليلي الأمانة و الاستصحاب، و هذه الدلالة الثبوتية ليست مناطاً للحكومة التي فسرها الشيخ بالشرح

دليله إلغاؤها كذلك (1)، فإن (2) كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة (3).

هذا مع (4) لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة.

=====

و الدلالة اللفظية، فلا حكومة للأمارات غير العلمية على الاستصحاب.

و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إلغاؤها» على الأمانة.

(1) يعني: ثبوتها و واقعها، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكما على الأمانة؟

(2) تعليل لإلغاء كل منهما ما يقتضيه الآخر، و محصله: أنه لما كان كل من الدليلين بصدد بيان وظيفة الجاهل بالحكم، فلا محالة يطرد كل منهما الآخر المخالف له في المؤدى بملاك المضادة و المنافرة بين لزوم العمل بأمانة تدل على وجوب شيء و لزوم العمل باستصحاب يقتضي حرمة، فإن من البديهي طرد كل من الأمانة و الاستصحاب للآخر؛ لكمال المنافرة بين المستصحب و مؤدى الأمانة و هما الوجوب و الحرمة.

و الحاصل: أن كلا من الأمانة و الاستصحاب يلغي الآخر بملاك التضاد الواقع بين مؤداهما، فهذا الإلغاء ليس مستندا إلى دلالة اللفظ؛ بل هو ناش من تضاد مضموني الدليلين ثبوتها، فلا وجه للحكومة الشارحة اللفظية للأمارات غير العلمية على الاستصحاب كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(3) أي: مع مخالفة كل من الأمانة و الاستصحاب في المؤدى كمثل نجاسة الثوب و طهارته. و أما مع موافقتهما في المؤدى فلا تنافر بينهما حتى يلغي كل منهما الآخر.

(4) هذا إشكال آخر على الحكومة.

و محصل هذا الإشكال: أنه بناء على كون دليل الأمانة ناظرا إلى إلغاء احتمال الخلاف يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقته لمؤدى الأمانة، كما إذا كان مقتضى كل منهما طهارة الثوب، و اختصاص حكومة الأمانة على الاستصحاب بصورة المخالفة، و لا يظن ذلك من القائل بالحكومة.

و هذا الإشكال يتجه على ظاهر تعريف الشيخ «قدس سره» للحكومة في أوائل التعادل و الترجيح حيث قال: «فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل و الحرمة حكما شرعيا أعني الحل، ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى: أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لو لا هذه

و أما التوفيق (1): فإن كان بما ذكرنا(1) فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله الأمانة(1)، فإذا كان دليل الأمانة دالا على إلغاء احتمال خلاف مؤداها للواقع، فلا محالة تختص حكومة الأمانة بصورة مخالفة الاستصحاب لمؤداها.

=====

و أما مع موافقته له فلا؛ لعدم احتمال خلاف في البين حتى يلغيه دليل الأمانة.

وبالجملة: فما أورده المصنف على حكومة الأمانة على الاستصحاب وجهان:

أحدهما: عدم نظر دليل الأمانة إثباتا إلى دليل الاستصحاب، والآخر: اختصاص هذه الحكومة بصورة مخالفة المستصحاب لمؤدى الأمانة دون صورة الموافقة له.

و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

وقوله: «فافهم» لعله إشارة على إمكان ردّ الجواب الثاني، وهو اختصاص الحكومة بصورة المخالفة بتعميم الحكومة لصورة الموافقة بعدم القول بالفصل بين صورتى المخالفة و الموافقة.

أو إلى: إمكان تصحيح الحكومة إما بكفاية النظر مطلقا و لو ثبوتها فيها، وإما بجعل التصديق جنانيا بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر و النهي عن الاحتمال مطلقا موافقا أو مخالفا، كما في بعض الحواشي.

و الكل كما ترى؛ إذ في الأول: إنه لا مجال لعدم القول بالفصل في هذه المسألة المستحدثة الخلافية، وفي الأخيرين: أنهما خلاف ما يظهر من الشيخ «قدس سره» من اعتبار الدلالة اللفظية، و من إلغاء احتمال الخلاف؛ لا الاحتمال مطلقا، و الظاهر: أن الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلو المطلب عن دقة ليس إشارة إلى مطلب.

و تركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

(1) قد تقدم في أول هذا المقام الثاني: أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص و عام، و المراد به هنا بقريئة جعل «الورود» من أقسامه مطلق الجمع العرفي.

(2) من الورد فنعم الاتفاق، لكن إطلاق التوفيق العرفي لا يخلو من مسامحة؛ إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعا بينهما؛ لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعا عن أحدهما؛ إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني كخروج الجاهل عن موضوع وجوب إكرام العلماء أجنبي عن الجمع العرفي.

و أما الخروج التشريعي كخروج مؤدى الأمانة عن نقض اليقين بالشك تعبدا - لبقاء الشك وجدانا بعد قيام الأمانة أيضا على خلاف الحالة السابقة المعلومة - فيعد جمعا



بدليلها (1) فلا- وجه له (2)؛ لما عرفت (3): من أنه لا- يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه (4) غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

=====

عرفيا أيضا؛ إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورود.

(1) أي: بدليل الأمانة.

و توضيحه: أنه قد نسب إلى جماعة كون النسبة بين الأمانة والاستصحاب عموما من وجهة و تقديم الأمانة عليه في مورد الاجتماع؛ كما إذا كان مؤدى الأمانة كالبيئة طهارة شيء، و مقتضى الاستصحاب نجاسته لوجهين مذكورين في أوثق الوسائل.

«أحدهما: كون الأمانة أقل موردا من الاستصحاب، و أقلية أفراد أحد العامين من المرجحات، فتخصص أدلة الاستصحاب بأدلة الأمانة.

ثانيهما: أن من جملة المرجحات استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر إلغائه، فيقدم الآخر عليه حينئذ، و تقديم الاستصحاب على الأمانة مستلزم لذلك؛ و ذلك لأن الاستصحاب من حكم المعارضة من سائر الأدلة مساو لسائر الأصول من البراءة و التخيير و الاحتياط، فلو قدم عليها لزم تقديمها عليها أيضا، فيلزم إلغاء سائر الأدلة حينئذ لا محالة».

(2) يعني: و إن كان التوفيق العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة، فلا وجه له لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث إن ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله و عدم التصرف فيه، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بما دل على وجوب الإتمام على من شغله السفر مثلا، فإنه مسافر موضوعا، و المخصص أخرجه عن حكم المسافر و لم يخرج عن موضوعه.

و في المقام: يكون دليل الأمانة متصرفا في الموضوع و هو نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأمانة على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص.

(3) حيث قال: «و التحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين».

و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «به» راجع إلى «دليلها».

(4) يعني: لا أن الأخذ بدليل الأمانة يكون داخلا في الاستصحاب موضوعا لصدق «نقض اليقين بالشك» عليه و خارجا عنه حكما؛ لعدم حرمة نقضه بسبب الأمانة، و غرضه من قوله: «لا أنه غير منهي عنه»: الإشارة إلى ضابط التخصيص الذي هو إخراج حكمي كما تقدم، و عدم انطباقه على المقام؛ لكون الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب،



حيث إنها ترفع الشك و توجب صدق نقض اليقين باليقين، وليست الأمانة رافعة للحكم مع بقاء الموضوع و هو نقض اليقين بالشك حتى ينطبق عليه ضابط التخصيص.

فحاصل إشكال المصنف على التوفيق العرفي: إن أريد به التخصيص هو: عدم انطباق ضابطه على الأمانة، لأن التخصيص إخراج حكمي من دون تصرف في الموضوع، و الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب فما ينطبق في المقام هو ضابط الورد دون التخصيص. و ضمير «كونه» راجع إلى «الأخذ بدليلها».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - تعرض المصنف في هذه التتمة شرطين من شرائط الاستصحاب، و هما بقاء الموضوع، و عدم أمانة معتبرة في مورده؛ إذ معها لا تصل النوبة إليه. فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول فلا بد من بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من موضوع الاستصحاب.

الثاني: بيان ما هو المراد من بقاء الموضوع.

الثالث: لزوم الدليل على بقاء الموضوع.

و المراد من الموضوع هو: معروض المستصحب كصلاة الجمعة فيما إذا كان المستصحب هو وجوبها، و وجود زيد فيما إذا كان حياة زيد.

و المراد من بقاء الموضوع: بقاءه بجميع ما له دخل في عروض المستصحب لذلك المعروض، و يتحقق البقاء بهذا المعنى في اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة موضوعا و محمولا.

2 - يقول صاحب الكفاية: إن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضيتين لا يحتاج إلى زيادة بيان و إقامة برهان؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدون الاتحاد. كما لا يخفى.

ثم يذكر ما ذكره الشيخ من الاستدلال بالدليل العقلي، و هذا الاستدلال مبني على أن يكون المراد من بقاء الموضوع هو إحراز وجود الموضوع في الخارج؛ كما هو مختار الشيخ أو صاحب الفصول.

تقريب الاستدلال بهذا الدليل العقلي: أن العرض هو الذي يقوم بغيره، فانتقاله عنه

إلى غيره محال؛ إذ في حال الانتقال إما لا يكون قائما بالمنتقل عنه ولا بالمنتقل إليه، أو يكون قائما بالمنتقل إليه، وكلا الاحتمالين باطل و محال؛ لأن الأول: يستدعي قيام العرض بغير موضوع و محل و هو محال. و الثاني: يوجب انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر و هو أيضا محال؛ إذ حال الانتقال يلزم كون العرض بلا موضوع و لو أنا ما.

3- رد الاستدلال لبقاء الموضوع بهذا الدليل العقلي: هو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر وإن كان مستحيلا حقيقة؛ إلا إنه ليس مستحيلا تعبدا. و المراد هو الثاني و هو لا يستلزم محذورا.

ثم المراد من بقاء الموضوع إذا كان الاتحاد بنظر العقل فلا يجري الاستصحاب لانتفاء الاتحاد عقلا عند تغيّر الموضوع، و لا شك عند عدم تغيّره أصلا.

و أما إذا كان مناط الاتحاد هو نظر العرف: فيجري الاستصحاب لبقاء الموضوع عرفا عند تغيّر الموضوع بزوال بعض أوصافه.

4- و المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب: هو بقاء الموضوع العرفي؛ لا الموضوع العقلي الدقي، و لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، ففي مثل قوله: «العنب إذا غلى يحرم» نستصحب الحرمة التعليقية في حال الزبيبية؛ و ذلك لاتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي، و كون العنبيّة و كون الزبيبية من الحالات المتبادلة؛ و إن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي و لا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

و في مثل الوجوب و الاستصحاب يكون الأمر بالعكس، فلم يستصحب الاستصحاب عند انتفاء الوجوب، و ذلك لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفا و إن كان هناك اتحاد عقلا؛ نظرا إلى كون الاستصحاب عين الوجوب، و التفاوت بينهما بالشدة و الضعف.

5- تقدم الأمانة على الاستصحاب: إما بالورود أو الحكومة، أو التوفيق إنما يصح إذا كان الاستصحاب أصلا عمليا لا أمانة ظنيّة.

و الفرق بين هذه العناوين: أن الورد عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع بعناية التعبد في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضا لكن بالتكوين لا بالتعبد؛ كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

و الحكومة هي: عبارة عن كون دليل ناظرا و مفسرا لدليل آخر، و التوفيق هو الجمع بين الدليلين المتعارضين بالجمع الدلالي.

6 - التحقيق: أنه للورود، فإن اللازم هو الأخذ بأمانة معتبرة - كخبر العدل والبيّنة - سواء كانت موافقة للحالة السابقة أو مخالفة لها؛ ذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب أعني: «نقض اليقين بالشك»؛ لكونه نقض اليقين باليقين حينئذ لا بالشك، وهذا معنى الورود.

7 - الإشكال: على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب بأن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق إنما يكون بنقض اليقين باليقين و مخرجا للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك، بناء على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب، وهو أوّل الكلام لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب والعمل به دون دليل الأمانة، فلا مجال للتمسك بدليل الأمانة مدفوع؛ بأنه إن أخذ بدليل الاستصحاب لزم محذور تخصيص دليل الأمانة بلا وجه أو بوجه دائر، ولا محذور في الأخذ بالأمانة، فاللازم الأخذ بها من باب الورود دون دليل الاستصحاب من باب التخصيص.

8 - وأما حديث الحكومة - الذي اختاره الشيخ - «فلا أصل له»؛ لأن ضابط الحكومة لا ينطبق على تقدم الأمانة المعتبرة حتى يكون من باب الحكومة؛ وذلك لفقدان شرطها وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم وشرحه له، ودليل الأمانة - كآية النبأ - لا تعرض له ولا نظر إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتا.

9 - وأما التوفيق: فلو كان بمعنى الورود فنعم الاتفاق، وإن كان بمعنى تخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة فلا وجه له لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث إن ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله، وليس الأمر كذلك في المقام؛ لأن دليل الأمانة يكون متصرفا في موضوع دليل الاستصحاب لا في حكمه.

10 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - المراد من بقاء الموضوع هو: اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة؛ لا بمعنى إحراز الموضوع خارجا.

2 - المناط في اتحاد القضيتين هو في نظر العرف لا النظر الدقي العقلي.

3 - تقدم الأمانة على الاستصحاب يكون من باب الورود لا من باب الحكومة، ولا من باب التوفيق العرفي.

خاتمة (1): لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية (2)، و بيان التعارض بين الاستصحابين (3).

و أما الأول (4): فالنسبة (5) بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدم عليها (6) و لا مورد معه لها؛ ...

=====

## خاتمة

### أما الأول في ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية

(1) المذكور في الخاتمة أمران.

الأول: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية من البراءة و الاشتغال و التخيير.

الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابين، و عقد لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد و القواعد الأخر تذنيبا.

(2) بمعنى: أنه لو كان في المقام براءة أو احتياط أو تخيير عقلية كانت أو شرعية، و كان هناك استصحاب، فهل يقدم الاستصحاب عليها، أو تقدم تلك الأصول على الاستصحاب؟

(3) بمعنى: أن أيهما يقدم على الآخر؛ كما لو غسل يده في الماء المشكوك الكرية مع كونه كرا سابقا، فاستصحاب نجاسة اليد يقول بالنجاسة، و استصحاب كرية الماء يقتضي الطهارة، فهل يقدم ذلك الاستصحاب أم هذا؟

(4) هذا الأمر الأول يتضمن جهتين:

الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب و بين الأصول العقلية.

و الثانية: بيان النسبة بينه و بين الأصول العقلية.

(5) هذا إشارة إلى الجهة الأولى، و حاصلها: أن النسبة بين الاستصحاب و بين الأصول الشرعية هي الورود، فهو وارد على الأصول كورود الأمانة على الاستصحاب.

و في قبالة قولان آخران، أحدهما: الحكومة، و ثانيهما: التخصيص.

و ضمير «بينه» في الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «بينها» إلى الأصول، و ضميرا «هي، و بعينها» راجعان إلى النسبة.

(6) هذا الضمير راجع على «الأصول»، يعني: فيقدم الاستصحاب و رودا على الأصول العملية؛ و ذلك لعين ما تقدم منه في وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب حرفا بحرف.

ثم إن المصنف «قدس سره» أوضح وجه الورود في حاشية الرسائل، و محصل ما أفاده



للزوم (1) محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس (2)، وعدم (3) محذور فيه أصلاً. هذا في النقلية منها.

=====

في حاشية الرسائل، و محصل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الأصول النقلية: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه، وهو الشك في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء، و موضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقاً أي: حدوثاً وبقاء، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و مع العلم به يخرج حقيقة عن موضوع الأصول، و هو الجهل بالواقع لحصول العلم به من وجه، فإذا حرم حيوان بالجلل مثلاً ثم شك في زوال الجلل عنه فاستصحاب جلاله أو حرمة يوجب العلم بحكمه بعنوان كونه مما شك في بقاء حكمه؛ لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن. و الشك في الحلية و الحرمة الواقعتين و إن لم يرتفع بالاستصحاب؛ لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهراً، و مع العلم بحكمه ظاهراً لا يبقى موضوع لأصالة الحل؛ إذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهة كونه مشكوك الحكم بقاء.

فاستصحاب الحرمة يدرجه في الغاية، و هي «حتى تعلم أنه حرام»، و لا نعني بالورود إلا ارتفاع الموضوع.

فالمتحصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الأصول، فمعه لا مورد لها.

و ضمير «معه» راجع على الاستصحاب، و ضمير «لها» على «الأصول».

(1) تعليل لعدم المورد لسائر الأصول مع الاستصحاب.

توضيحه: أنه إذا قدم الاستصحاب على سائر الأصول لا يلزم محذور أصلاً؛ إذ لا موضوع لها مع الاستصحاب؛ لما عرفت: من ارتفاعه به، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه إلا بوجه دائر؛ لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها لدليل الاستصحاب، و مخصصيتها له موقوفة على اعتبارها؛ إذ لا بد أن يكون المخصص معتبراً حتى يصلح للتخصيص.

(2) متعلق ب «لزوم»، و المراد بالعكس تقديم سائر الأصول على الاستصحاب، فإن هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه.

(3) معطوف على «لزوم»، يعني: و لعدم محذور في تخصيص الاستصحاب للأصول و تقديمه عليها أصلاً، فإن محذور الدور لا يلزم فيه جزماً، لما مر من أن الاستصحاب رافع لموضوع الأصول، و مع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها؟

و أما العقلية (1): فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بدهاة (2): عدم الموضوع معه لها، ضرورة (3) أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة، و به الأمان (4). و لا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح (5).

و ضمير «فيه» راجع إلى التخصيص، و ضمير «منها» إلى الأصول. و هذا تمام الكلام في الجهة الأولى و هي النسبة بين الاستصحاب و الأصول العقلية.

(1) هذه هي الجهة الثانية أعني: ورود الاستصحاب على الأصول العقلية و هي البراءة و الاشتغال و التخيير.

و محصل تقريب وروده عليها: أنه يرفع حقيقة ما هو موضوع لتلك الأصول، فإن موضوع البراءة العقلية - و هو عدم البيان أي: الحجة على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حجة و بيان على التكليف. و كذا يرتفع الشك في المؤمن - الذي هو موضوع قاعدة الاشتغال المقتضي عقلا للزوم الاحتياط تحصيلا للمؤمن - ببركة الاستصحاب، فإنه صالح للمؤمنية و رافع لاحتمال العقوبة، فإذا علم إجمالا بوقوع قطرة دم مثلا - إما على ثوب نجس أو ثوب طاهر - فاستصحاب طهارة الثوب الذي كان طاهرا يجري، و يرتفع موضوع الاحتياط العقلي و هو احتمال العقوبة.

نعم؛ إذا كان للمعلوم الإجمالي أثر زائد؛ كما إذا كان بولا و النجاسة السابقة دما، فحينئذ: لا يجري؛ بل تجري قاعدة الاشتغال، و كذا الحال في موضوع قاعدة التخيير و هو تساوي الاحتمالين؛ كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة، و جرى الاستصحاب في الوجوب، فإن به يخرج عن تساويهما الموجب للتخيير؛ كاستصحاب شهر رمضان في يوم الشك في كونه منه أو من شوال، فإنه يرفع التخيير.

(2) تعليل لقوله: «فلا يكاد»، و ضمير «معها، أنه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «لها» راجع إلى الأصول العقلية.

(3) بيان لعدم الموضوع، و قوله: «أنه إتمام حجة و بيان» إشارة إلى البراءة العقلية، فإن موضوعها - و هو عدم البيان - يرتفع بالاستصحاب، حيث إنه حجة و بيان على التكليف.

(4) إشارة إلى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم المن من العقوبة، و هو يرتفع بالاستصحاب؛ لكونه مؤمنا من العقوبة؛ كما إذا جرى استصحاب القصر أو الإتمام في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط فيها الجمع بينهما، فإن استصحاب وجوب أحدهما مبرئ للذمة و مؤمن من العقوبة عند الاكتفاء بمستصحب الوجوب.

(5) هذا إشارة إلى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوي الاحتمالي الموجب للتخيير، و لا- شبهة في أن الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين، فيرتفع به الموضوع و هو التساوي؛

و أما الثاني (1): فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون كما مر في استصحاب شهر رمضان في يوم احتمال كونه منه أو من شوال، فإن الاستصحاب يرفع التحير الموضوع للتخيير.

=====

## اما الثاني في تعارض الاستصحابين

(1) هذا شروع في الأمر الثاني ما يبحث عنه في الخاتمة، وهو حكم تعارض الاستصحابين.

و توضيحه أن التعارض - الذي يراد به هنا على قسمين:

القسم الأول: يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل و يندرج في التعارض المصطلح؛ كما إذا جرى الاستصحاب في وجوب إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين أو تجهيز ميتين من دون تعارض بين الاستصحابين في مقام التشريع، غاية الأمر: أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين.

و حكم هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الأهم لو كان أحدهما أهم؛ وإلا فالتخيير لاندراج هذا القسم في تزاحم الواجبين؛ إذ لا فرق في تزاحم الواجبين بين كونهما واقعيين أو ظاهريين.

القسم الثاني: ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فإجراء الاستصحاب في كليهما كذب قطعاً، وهذا القسم يتصور على وجهين: الأول: أن يكون أحد الشكين مسبباً عن الشك الآخر وفي طوله.

الثاني: أن يكون الشكان عرضيين و معلولين لعلّة ثالثة، وهذا الوجه الثاني قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العملية، وقد لا يكون مستلزماً لها، و حكمه جريان كلا الاستصحابين فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف؛ وإلا فلا يجري الاستصحاب لوجود مانع، و هو لزوم المخالفة القطعية العملية.

و أما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر: فحكمه جريان الأصل السببي دون المسببي؛ كما إذا كان الشك في طهارة الثوب المغسول بما هو مشكوك الطهارة من الماء و نجاسته، فيجري استصحاب طهارة الماء و لا يجري استصحاب نجاسة ثوب النجس الذي غسّل بالماء المشكوك؛ لأن الماء المشكوك محكوم بالطهارة بعد استصحاب طهارته، و لازم طهارة الماء طهارة الثوب النجس الذي غسّل به.

هذا خلاصة الكلام في صور تعارض الاستصحاب و أحكامها. و أما تفصيل ذلك فهو موجود في منتهى الدراية.



علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما (1)؛ كاستصحاب وجوب أمرين (2) حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو (3) من باب تراحم الواجبين.

و إن (4) كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة: يكون المستصحب (5) في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

=====

قوله: «بهما» أي: بالاستصحابين، وهذه هي الصورة الأولى أعني: عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، مع حصول التضاد الموجب لعجز المكلف عن الامتثال في زمان الاستصحاب.

(1) يعني: بدون العلم بانتقاضها لا يكون تعارض بين الاستصحابين؛ لعدم مانع من تشريعهما معاً؛ كاستصحاب وجوب إنقاذ الغريقين، وهذا هو تراحم المصطلح.

(2) كوجوب إطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق، لا دائماً حتى يندرج في باب التعارض، ولذا قيد التضاد بـ «زمان الاستصحاب» المراد به زمان الامتثال.

(3) إشارة إلى حكم الصورة الأولى يعني: أن تعارض الاستصحابين اللذين لم يعلم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ولم يمكن العمل بهما يندرج في باب تراحم الواجبين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تعين الأهم، وإلا فالحكم هو التخيير بينهما.

ففي الغريقين: إن كان أحدهما أهم كما إذا كان ولياً من أوليائه «تبارك و تعالی» تعين إنقاذه؛ وإلا تخير.

(4) عطف على «إن كان» يعني: وإن كان التعارض لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما لا لعجز المكلف عن امتثال كليهما؛ كإنقاذ الغريقين، فتأتي فيه الأقسام التي تقدمت إجمالاً، وسيجيء تفصيلها في كلام المصنف إن شاء الله تعالى.

(5) هذا هو المعروف بالشك السببي والمسببي، والتعبير بكون المستصحب في أحدهما مسبباً عن الآخر، أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر كما في المتن وغيره لا يخلو عن مسامحة واضحة؛ لأن المسبب في الشك المسببي هو الشك في بقاء مستصحبه؛ كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء الذي تستصحب طهارته، ضرورة: نشوء الشك في بقاء نجاسته عن الشك في بقاء طهارة الماء، فالمستصحب في الثوب وهو نجاسته ليس من الآثار الشرعية لطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب؛ بل ارتقاعها من آثار طهارة الماء كما هو المطلوب.

فيه (1) مسببا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهرا (2)، وأخرى: لا يكون كذلك، فإن كان (3) أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب.

=====

وكيف كان؛ فالمقصود من الشك المسببي هو الشك المعلوم عن شك آخر؛ بحيث يكون أصله رافعا لموضوع أصل الشك المسببي. قوله: «من الآثار الشرعية» احتراز عن الآثار العقلية، فإذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلي عن الشك في حدوث الفرد الباقي؛ فلا- يكون المسبب - وهو بقاء الكلي - من لوازم وجود الفرد شرعا؛ بل من لوازمه العقلية، فلا- يكون استصحابه حاكما على استصحاب الكلي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث. والأولى تبديل قوله: «المستصحب الآخر» ب «للمستصحب في الآخر»؛ ليكون نظيرا لقوله: «في أحدهما».

(1) أي: فيكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر.

(2) يعني: وقد كان الماء طاهرا.

وغرضه من هذا القيد: التنبيه على أن اندراج هذا المثال في أمثلة تعارض الاستصحابين في الشك السببي والمسببي منوط بطهارة الماء سابقا حتى يجري فيه الاستصحاب؛ وإلا فالحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء الذي هو مشكوك الطهارة و النجاسة ليس منوطا بجريان الاستصحاب في طهارة الماء؛ لكفاية ثبوت طهارة الماء بقاعدتها في طهارة الثوب لحكومتها على استصحاب نجاسة الثوب، حيث إن مقتضى طهارة الماء الثابتة باستصحابها أو بقاعدتها هو طهارة المنتجس المغسول به؛ كارتفاع الحدث مطلقا به، وغيره من الآثار المترتبة على طهارته.

قوله: «و أخرى» عطف على «فتارة» يعني: وأخرى لا يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الاستصحاب الآخر؛ بأن لا يكون شكه مسببا عن الشك فيه و ناشئا منه، كما إذا كان الشكان عرضيين من دون ترتب و طولية بينهما.

(3) هذا إشارة إلى الشك السببي والمسببي، وقد اختلفت كلماتهم في حكمه، فذهب المحقق القمي وبعض المتأخرين إلى إجراء حكم المتعارضين عليهما، والمعروف من زمن الشيخ الأنصاري إلى عصرنا هو تقديم الأصل السببي على المسببي؛ وإن وقع الخلاف في وجه التقديم في كونه للورود أو الحكومة أو التخصيص، فالظاهر من بعض كلمات الشيخ: أن التقديم من باب الورد، و وافقه صاحب الكفاية هنا وفي حاشية الرسائل.

والمستفاد من بعضها الآخر هو: الحكومة، وواقفه المحقق النائيني وغيره.

وظاهر المحقق الأصفهاني «قدس سره» بعد مناقشته في الحكومة بوجوه عديدة هو الثالث، حيث قال في آخر البحث: «فلو فرض كونه - أي: التقديم - تخصيصا و دوران الأمر بين تخصيصين لكان أحدهما أرجح من الآخر»<sup>(1)</sup>.

قال في «منتهى الدراية، ج 7، ص 785» ما لفظه: «و حيث إنك عرفت إجمالا اختلاف الكلمات في وجه التقديم، فينبغي توضيح المتن بعد التنبيه على عبارة الشيخ المستفاد منها الورود. قال «قدس سره» في ثاني الأدلة التي أقامها على تقديم الأصل السببي على المسببي ما لفظه: «إن قوله «عليه السلام»: «لا- تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني: أن نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في لا تنقض» - إلى أن قال - «و إن قلت»: و أما وجه دلالة على كون التقديم للورود فهو: أنه بعد التصرف في اليقين و الشك بإعادة الدليل و اللادليل منهما يصير نقض اليقين في المسبب بالدليل، فينتفي موضوع الأصل المسببي أعني:

«نقض اليقين بالشك» بإجراء الأصل في السبب.

و كيف كان؛ فما أفاده المصنف في المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذي سبق منه في تقديم الأمانة على الاستصحاب، و سيأتي في تقديمه على سائر الأصول و محصله: لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و توضيحه: أن المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي ترتب الثاني على الأول ترتبا شرعيا مع اقتضاء الأصل السببي زوال الشك في المسبب، كما في المثال المعروف أعني: غسل الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهارة، حيث إن الشك في بقاء نجاسة الثوب ناش عن الشك في طهارة الماء و نجاسته، و لو كان الماء طاهرا لكان أثره الشرعي المستفاد من النصوص: «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» هو طهارة الثوب، فطهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب.

و لا عكس يعني: ليس نجاسة الماء أثرا شرعيا لنجاسة الثوب، فإن الملاقي و إن كان تابعا لحكم ملاقاه و مقتضى هذه التبعية نجاسة ما يلاقي النجس؛ إلا أن المقام أجنبي عن مسألة الملاقي للنجس؛ للفرق بين تطهير المتنجس بالماء و بين ملاقة الماء القليل للمتنجس؛

ص: 150

فإن (1) الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب (2)، و جواز (3) نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم (4) ترتيب أثره الشرعي، فإن (5) من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع (6) نجاسته، فاستصحاب (7) نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف (8) استصحاب طهارته؛ إذ لا- يلزم منه نقض يقين إذ لو كان مطلق الملاقاة بينهما حتى بنحو الصبّ للتطهير موجبا لانفعال القليل لتعذر التطهير به، و انحصر التطهير في الكرّ ونحوه.

=====

و هذا اللازم واضح البطلان، و يكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثرا لنجاسة الثوب، فالتسبب من طرف واحد، فبقاء نجاسة الثوب لازم نجاسة الماء من أول الأمر، لا نجاسته الحاصلة بالغسل.

و على هذا: فبعد غسل الثوب بالماء وإن تحقق في كل منهما يقين وشك. و هناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(1) تعليل لقوله: «فلا مورد» و بيان للورود.

(2) و هو «لا تنقض اليقين بالشك»، و قد عرفت توضيحه. «و أن البناء على نجاسة الثوب نقض اليقين بالشك، و هذا تخصيص في عموم «لا تنقض» في طرف الاستصحاب السببي و هو طهارة الماء؛ لأن البناء على بقاء نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها كما مرّ.

(3) عطف على «تخصيص» و مفسر له، يعني: و موجب لجواز نقض اليقين بالشك.

(4) متعلق ب «نقض»، و ضمير «أثره» راجع على «اليقين».

(5) غرضه: بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب.

و حاصله: ما عرفته من أن النقض يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين، و من آثار اليقين بطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب السببي طهارة الثوب المغسول به شرعا، فلو بنى على بقاء نجاسته باستصحابها كان هذا البناء نقضا لليقين بطهارة الماء بالشك فيها، و هو منهي عنه.

(6) بالنصب عطف على طهارة الثوب و مفسر له؛ لكن المفسر - بالفتح - أوضح منه.

(7) بعد أن أثبت كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء اتضح أن بقاء نجاسة الثوب المغسول به نقض لليقين بطهارة الماء، و ضمير «بطهارته» راجع إلى الماء.

(8) يعني: بخلاف استصحاب طهارة الماء و هو الاستصحاب الجاري في الشك السببي، فإنه لا يلزم منه المحذور المذكور و هو نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك فيها؛

بنجاسة الثوب بالشك؛ بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (1).

وبالجملة: فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب (2)؛ إلا إن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني (3)، ففيه محذور التخصيص بلا وجه (4) إلا بنحو محال (5)...

=====

بل يلزم نقض اليقين بما جعل الشارع رافعا لنجاسته، حيث إن الماء الذي غسل به الثوب جعله الشارع طاهرا، و طهارته و لو ظاهرا كافية في طهارة المتنجس الذي غسل به.

فقوله: «إذ لا يلزم» تعليل لقوله: «بخلاف استصحاب طهارته»، و ضمير «منه» راجع إلى استصحاب طهارة الماء، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «لنجاسته» إلى الثوب.

(1) أي: بطهارة الماء ببركة استصحابها.

(2) لكون كل منهما واجدا لليقين و الشك الفعلين، و هذا يوجب جريان الاستصحاب في كل منهما و تعارضهما كما تقدم ذهاب الجماعة إليه.

إلا إن الاستصحاب في الأول و هو السبب لا محذور فيه، بخلافه في الثاني أعني:

المسبب، فإن في جريان الاستصحاب فيه محذور التخصيص بلا وجه أو بنحو دائر كما عرفت.

(3) و هو المسبب، فإن في استصحابه محذور التخصيص بلا وجه.

(4) فالأخذ باستصحاب نجاسة الثوب يتوقف على عدم جريان الاستصحاب في طهارة الماء و عدم جريان استصحاب طهارة الماء إلى تخصيصه بلا مخصص و هو باطل، ضرورة، و إما لتخصيصه بنفس الاستصحاب الجاري في نجاسة الثوب و تخصيصه به دوري؛ لأن التخصيص به يتوقف على تحقق موضوعه، و تحقق موضوعه يتوقف على عدم جريان الاستصحاب في طهارة الماء، و عدم جريان استصحاب طهارة الماء يتوقف على تخصيصه، باستصحاب نجاسة الثوب، و هذا دور واضح. و أما جريان استصحاب طهارة الماء فلا يلزم من جريانه شيء التمامية موضوعه و عدم توقفه على عدم جريان استصحاب نجاسة الثوب لأنه ليس من آثاره.

(5) و قد عرفت تقريبا كلا محذوري الدور و عدم الوجه.

و يمكن تقريبا الدور بوجه آخر و هو: أن خروج الاستصحاب السببي عن عموم «لا تنقض» منوط بدخول الاستصحاب المسببي تحت عمومه حتى يصلح للمخصصة، و دخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السببي عن عمومه؛ إذ لو لم يخرج عنه كان

فالإلزام (1) الأخذ بالاستصحاب السببي، نعم (2)؛ لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جارياً، فإنه (3) لا محذور فيه حينئذ (4)، مع وجود أركانه (5) وعموم خطابه.

وإن (6) لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر: فالأظهر جريانهما فيما رافعا لموضوع الاستصحاب المسببي و موجبا لتقضى يقينه باليقين لا بالشك، فخرج السببي عن العموم منوط بدخول المسببي فيه، وهو منوط بخروج السببي عن العموم، وهذا هو الدور.

=====

(1) حيث إن محذور الأخذ بالاستصحاب المسبب من الدور وعدم الوجه أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي.

(2) هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي.

وغرضه: أن الأخذ بالاستصحاب المسببي إنما يكون فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحذور؛ كإثباته بمعارض، كما إذا غسل الثوب المتنجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن استصحاب نجاسة الثوب الذي هو استصحاب مسببي يجري، ولا يجري استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي لكونه معارضا بالاستصحاب في الإناء المشتبه الآخر.

والوجه في جريان الأصل في المسبب هو: أن كل واحد من الأصلين فرد لعموم «لا تنقض»، وإنما المانع عن جريانه في المسبب هو كون الأصل السببي فردا فعليا للعام، بخلاف الأصل المسببي فإن فرديته للعام تقديرية، فإذا سقط الأصل السببي الفعلي ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر؛ لصيرورته فردا محقق الوجود، فيجري.

(3) تعليل لجريان الاستصحاب المسببي، وقد عرفت توضيحه.

وضمير «فإنه» للشأن، وضمير «فيه» راجع إلى الجريان المفهوم من قوله: «جارياً».

(4) أي: حين عدم جريان الأصل السببي، مع وجود أركان الاستصحاب المسببي من اليقين والشك، وعموم خطابه مثل: «لا تنقض».

والحاصل: أن المقتضي لجريان الاستصحاب المسببي موجود، والمانع - وهو الاستصحاب السببي - مفقود.

(5) يعني: مع وجود المقتضي لجريانه، وقوله: «لا- محذور فيه» إشارة إلى عدم المانع بأن يقال: «لكان الاستصحاب المسببي جارياً لوجود أركانه وعموم خطابه وعدم محذور فيه».

(6) عطف على قوله: «فإن كان أحدهما أثرا للآخر»، وهذا إشارة إلى صورة كون

الشككين عرضيين مع العلم إجمالاً بانتقاض أحد المستصحين، وعدم لزوم المخالفة العملية من جريان الاستصحاب فيهما، و محصل ما أفاده فيه هو: أن الاستصحاب يجري في كليهما لوجود المقتضي وعدم المانع.

و أما الأول: لعموم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الإجمالي؛ لكون كل منهما معلوما سابقا مشكوكا لا حقا.

فالمحدث المتوضئ غفلة بمائع مردد بين الماء و البول، يجري استصحاب الحدث و طهارة الأعضاء؛ لكون كل منهما متعلقا لليقين و الشك، و لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية لتكليف فعلي معلوم إجمالاً.

أما جريان استصحاب الطهارة: فلاحتمال كون المائع ماء، فالأعضاء باقية على طهارتها و إن ارتفعت واقعا، و أما جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، و تقتضي قاعدة الاشتغال حينئذ: لزوم إحراز الطهارة للصلاة و غيرها من المشروط بالطهارة.

و عليه: فلا يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية لتكليف إلزامي فعلي.

و بالجملة: ففي هذا المثال لا يكون شيء من الشككين مسببا عن الآخر؛ بل هما عرضيان مسبيان عن علة ثالثة، و هي دوران أمر المائع بين الماء و البول، فإنه منشأ الشك في بقاء كل من الحدث و طهارة البدن، فيجري كلا الاستصحابين مع العلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحين؛ لارتفاع طهارة البدن إن كان ذلك المائع بولا، أو ارتفاع الحدث إن كان ماء؛ لكن هذا العلم الإجمالي بالانتقاض مع عدم لزوم المخالفة العملية غير مانع عن جريانهما؛ إذ لا تنافي بين نفس المستصحين، ضرورة: اجتماع الحدث القائم بالنفس، و الطهارة القائمة بالبدن.

نعم؛ يقع التنافي بينهما باعتبار لوازمهما؛ إذ لازم بولية المائع بقاء الحدث و نجاسة البدن، و لازم مائيته ارتفاع الحدث و بقاء طهارة الأعضاء، فلا- يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث و طهارة البدن؛ لكن التفكيك في اللوازم في مرحلة الظاهر مما لا محذور فيه، و إنما المحذور هو المخالفة العملية، و ذلك غير لازم من الحكم بوجوب الوضوء و طهارة الأعضاء.

و الحاصل: أن المانع - أعني: المخالفة - غير لازم، و اللازم و هو التفكيك في اللوازم ظاهرا غير مانع.

لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ لوجود المقتضي إثباتاً (1) وفقد المانع عقلاً (2).

أما وجود المقتضي: فلا تطلق الخطاب وشموله (3) للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن (4) قوله «عليه السلام» في ذيل بعض أخبار الباب: «و لكن

=====

(1) يعني: أن المقتضي لجريان كلا الاستصحابين وهو دلالة الدليل - التي هي مقام الإثبات - موجود، وقوله: «إثباتاً» تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالي، بتقريب: أن مقتضى عموم «لا تنقض» حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي، ومقتضى «انقضه بيقين آخر» وجوب نقضه بيقين آخر ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين كانا طاهرين، فقد علم بانتقاض الطهارة في أحدهما، ولا وجه لجريان استصحاب الطهارة في كليهما للمناقضة مع اليقين بنجاسة أحدهما إجمالاً مناقضة السلب الكلي للإيجاب الجزئي، ولا في أحدهما المعين؛ لكونه بلا مرجح، ولا في غير المعين؛ لأنه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين في الخارج.

وبالجملة: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقص في كليهما، ومقتضى الذيل جوازه في أحدهما، وهذا التناقض يوجب إجمال الدليل وقصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي وسقوط الأصول فيها.

هذا ملخص إشكال الشيخ «قدس سره» على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي.

(2) لعدم لزوم المعصية كما سيأتي، والمخالفة الالتزامية ليست مانعة عقلاً ولا شرعاً كما تقدم في محله.

(3) عطف تفسيري ل «إطلاق الخطاب»، والأولى تبديل الإطلاق بالعموم كما سيأتي في قوله: «عن عموم النهي»، ووجه شموله هو وقوع جنس اليقين في حيز النهي، ومبغوضية الجنس تقتضي مبغوضية جميع أفرادها، كمبغوضية جميع أفراد الخمر المستفاد من قوله: «لا تشرب الخمر»، وهذا هو السلب الكلي.

(4) شروع في الجواب عن الإشكال المتقدم عن الشيخ.

وقد أجاب عنه المصنف بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم».



تنقض اليقين باليقين» لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله «عليه السلام» في صدره: «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطرافه؛ للزوم المناقضة في مدلوله ضرورة (1):

=====

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا يمنع».

و توضيح الوجه الأول في الجواب: أن قوله «عليه السلام»: «و لكن تنقضه بيقين آخر» ليس حكما تعديدا بجواز النقض باليقين مطلقا و لو إجمالا؛ حتى يناقض مدلول «لا تنقض» و هو حرمة نقض اليقين بالشك و لو كان مقرونا بالعلم الإجمالي؛ بل هو حكم عقلي ذكر تأييدا و تأكيدا للنهي و إرشادا إلى أن اليقين لما كان أمرا وثيقا فلا بد من استمرار الجري على مقتضاه و عدم رفع اليد عنه إلى أن يحصل ما هو مثله في الوثاقة و الإبرام، و يتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، و ليس ذلك إلا العلم التفصيلي؛ إذ العلم الإجمالي مشوب بالشك أولا، و غير متعلق بعين ما تعلق به ذلك اليقين ثانيا؛ لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين أو بصورة تفصيلية معينة، و تعلق العلم الإجمالي بعنوان «أحدهما» أو بالصورة الإجمالية المرددة بين أمرين، فيتعدد متعلق العلمين، فلا يشمل دليل الاستصحاب - و هو «لا تنقض اليقين» - كلا العلمين.

فوجود الذيل حينئذ كعدمه. و عليه: فلا مانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ إذ لا موضوع للمناقضة بين الصدر و الذيل.

و حاصله الوجه الثاني في الجواب: أنه لو سلم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي يجاب عن الإشكال بوجه آخر و هو: أنه هناك أخبار في الباب ليس فيها الذيل المذكور أي: «إنما ينقضه بيقين آخر».

و عليه: فإطلاق الخطاب و شموله لأطراف العلم الإجمالي في سائر أخبار الباب محفوظ على حاله، و المقتضي للجريان محقق لا محالة، فحينئذ: يشمل عموم «لا تنقض» أطراف العلم الإجمالي من دون محذور، و إجمال ما اشتمل على الذيل المزبور لا يسري إلى سائر الأخبار الخالية عنه، و لا يوجب إجمالها لانفصال هذا الذيل عنها و عدم اتصاله بها حتى يصلح لصرفها عن ظاهرها، فإطلاق الأخبار المجردة عن هذا الذيل محكم و لا مانع من الاستدلال به لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

و هذا محصل الجواب الثاني.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) هذا بيان المناقضة.

المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي (1)؛ إلا إنه (2) لا- يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه (3) هذا الذيل، و شموله (4) لما (5) في أطرافه؛ فإن (6) إجمال ذلك الخطاب لذلك (7) لا يكاد يسري إلى غيره مما (8) ليس فيه ذلك.

و أما فقد المانع (9): فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا

=====

(1) و أما الإيجاب الجزئي: فالمراد به النقض بيقين ما الصادق على العلم الإجمالي.

(2) إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب، وقد عرفت توضيحه.

(3) الضمير راجع على «ما» الموصول المراد به الأخبار التي ليس فيها هذا الذيل، فإنها تدل على عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك؛ وإن كان مقرونا بالعلم الإجمالي.

(4) عطف على «عموم»، يعني: إلا إن الذيل لا يمنع عن عموم النهي وعن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال.

(5) متعلق ب «شموله»، و ضمير «أطرافه» راجع إلى المعلوم بالإجمال، و المراد ب «ما» في «لما» هو اليقين و الشك، و حاصله: أن الذيل لا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار لليقين و الشك المتعلقين بأطراف العلم الإجمالي، و لو سقط الموصول و الطرف و قيل: «و شموله لأطرافه» لكفى و كان أخصر.

(6) تعليل لقوله: «لا يمنع عن عموم النهي»، و قد عرفت أنفاً تقريبه.

و حاصله: عدم سراية إجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل إلى غيره مما ليس فيه هذا الذيل؛ و ذلك لظهور الأخبار المجردة عنه في العموم بلا مانع؛ إذ المفروض: عدم احتفائه بما يمنع ظهوره في العموم.

(7) أي: لذلك الذيل، و ضمير «غيره» راجع إلى ذلك الخطاب و هو المقرون بالذيل.

(8) يعني: من الأخبار التي ليس فيها ذلك الذيل، فضمير «فيه» راجع إلى «ما»، و قوله: «ذلك» إشارة إلى الذيل.

هذا تمام الكلام في إثبات وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم لزوم مخالفة عملية من جريانه فيها، بعد الجواب عن إشكال الشيخ «قدس سره» في المتن بوجهين تقدم بيانهما.

(9) بعد أن أثبت وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضي، و قد أفاد في ذلك: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، و هي لا

المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعا ولا عقلا (1).

ومنه (2) قد انقذ: عدم جريان في أطراف العلم بالتكليف فعلا (3) أصلا ولو في بعضها؛ لوجوب الموافقة القطعية له عقلا، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية (4)، كما لا يخفى.

=====

تلزم في مفروض كلامنا، كما قال في صدر البحث: «فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية».

وعليه: فيجري استصحاب الحدث و طهارة البدن في التوضؤ بمائع مردد بين الماء و البول، مع العلم إجمالا بارتقاع الحدث أو طهارة الأعضاء. وكذا يجري استصحاب النجاسة في الإناءين النجسين اللذين علم إجمالا بطهارة أحدهما، دون العكس، وهو ما إذا كانا طاهرين، و علم إجمالا بنجاسة أحدهما، فإن استصحاب الطهارة لا يجري للزوم المخالفة العملية فيه، دون المثالين الأولين.

(1) لما تقدم في الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها.

(2) أي: «و مما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية دون الالتزامية...» الخ، وهذا إشارة إلى صورة عرضية الشكين و العلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحبين، و لزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب فيهما، و المخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها.

و محصل ما أفاده في حكمها: عدم جريان الاستصحاب لا في جميع الأطراف للقطع بالمخالفة و لا في بعضها لاحتمال المخالفة، و كلاهما محذور عقلي مع العلم بفعالية التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الإجمالي من مباحث القطع و في أوائل الاشتغال.

(3) قيد للتكليف، يعني: أن عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إنما يكون فيما كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا على كل تقدير.

قوله: «و لو في بعضها» قيد لقوله: «أصلا»، يعني: لا يجري الاستصحاب مطلقا لا في جميع الأطراف و لا في بعضها، و ضمير «له» راجع إلى التكليف المعلوم بالإجمال.

وقوله: «لوجوب الموافقة القطعية» تعليل لعدم جريان الاستصحاب. و حاصله: أنه مع فعالية التكليف على كل تقدير يحكم العقل بوجوب موافقته القطعية؛ لعدم حصول الأمن من العقوبة إلا بها. و ضمير «بعضها» راجع إلى «أطراف»، و ضميرا «جريانه» في الموضعين راجعان إلى الاستصحاب.

(4) هذا في جريان الاستصحاب في بعض الأطراف، و ما قبله في جريانه في جميع

الأطراف، و ممنوعة المخالفة عقلا إنما هي لكونها ترخيصا في المعصية التي يستقل العقل بقبحها، و باستحقاق مرتكبها للعقوبة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - المذكور في الخاتمة آمران:

الأول: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية.

الثاني: بيان تعارض الاستصحابين.

ثم الأمر الأول يتضمن جهتين:

الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب و الأصول النقلية.

و الثانية: بيان النسبة بينه و بين الأصول العقلية.

و أما الجهة الأولى فحاصلها: أن النسبة بين الاستصحاب و بين الأصول الشرعية هي الورد، فهو وارد عليها كورود الأمانة على الاستصحاب.

و هناك قولان آخران؛ أحدهما: الحكومة، و ثانيهما: التخصيص.

و خلاصة وجه الورد: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه و هو الشك في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء، و موضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقا أي:

حدوثا و بقاء، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و مع العلم به. يخرج حقيقة عن موضوع الأصول و هو الجهل بالواقع لحصول العلم به، و مع العلم لا يبقى موضوع للأصول النقلية. و هذا معنى الورد.

هذا بخلاف تقديمها عليه، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه أو بوجه دائر؛ لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها لدليل الاستصحاب، و مخصصيتها كذلك موقوفة على اعتبارها؛ إذ لو لا اعتبارها مع الاستصحاب لا تصلح للمخصصة، و هذا هو دور صريح.

2 - الجهة الثانية: - و هي ورود الاستصحاب على الأصول العقلية - أنه يرفع حقيقة موضوع تلك الأصول؛ إذ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، و الاستصحاب بيان، و موضوع قاعدة الاشتغال هو عدم الأمن من العقوبة، و بالاستصحاب يتحقق الأمن من العقوبة و موضوع التخيير العقلي هو تساوي الدليلين المتعارضين، و عدم ترجيح أحدهما

على الآخر وبالاستصحاب يحصل ترجيح ما يوافق الاستصحاب على الآخر.

فالحاصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع تلك الأصول، فيكون واردا عليها.

3 - حكم تعارض الاستصحابين: وهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل، ويندرج في التعارض المصطلح. غاية الأمر: أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين كاستصحاب وجوب إنقاذ غريقين.

و حكم هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الأهم إن كان أحدهما الأهم؛ وإلا فالتخير لاندراج هذا القسم في تزاحم واجبين ظاهريين.

4 - القسم الثاني: ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وأن يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، و حكمه جريان الاستصحاب السببي دون المسببي؛ كما إذا كان الشك في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة و كان طاهراً سابقاً، فاستصحاب طهارة الماء يكون سببياً به يرتفع الشك عن نجاسة الثوب المغسول به، فيكون الثوب محكوماً بالطهارة، و لا يجري استصحاب نجاسة الثوب؛ لأن الاستصحاب في جانب المسبب موجب لتخصيص الخطاب أعني: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيلزم جواز نقض اليقين بالشك في طرف المسبب على فرض جريان الاستصحاب فيه.

5 - القسم الثالث: ما إذا لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار في الآخر؛ بأن لا يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، فالأظهر جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم منه محذور المخالفة العملية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ وذلك لوجود المقتضي و عدم المانع.

و أمّا الأول: - و هو دلالة الدليل: فموجود، هذا بخلاف ما أفاده الشيخ من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالي؛ للزوم التناقض بين الصدر - و هو لا تنقض اليقين بالشك - و الذيل - و هو «انقضه بيقين آخر» - إذ مقتضى الصدر:

هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في كلا الاستصحابين، و مقتضى الذيل: قصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، فلا يجري الاستصحاب في مورد العلم الإجمالي.

6 - أجاز صاحب الكفاية عن هذا الإشكال: بوجهين:

الأول: أن قوله «عليه السلام»: «انقضه بيقين آخر». ليس حكماً تعبدياً بجواز النقض

=====

باليقين مطلقا ولو إجمالاً؛ حتى يناقض مدلول «لا تنقض اليقين بالشك»؛ بل هو حكم عقلي من عدم رفع اليد عن اليقين إلا بمثله، وهذا الحكم إنما يصح فيما إذا تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وليس ذلك إلا العلم التفصيلي؛ إذ العلم الإجمالي مشوب بالشك أولاً وغير متعلق بعين ما تعلق به ذلك اليقين ثانياً؛ لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين، وتعلق العلم الإجمالي بعنوان أحدهما، فيتعدد متعلق العلمين، فلا يشمل دليل الاستصحاب كلا العلمين حتى يلزم التناقض بين الصدر والذيل.

7 - الوجه الثاني من الجواب: أنه لو سلم شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي فيقال في الجواب: إن هناك أخبار في الباب ليس فيها الذيل المذكور وعليه: إطلاق الخطاب وشموله لأطراف العلم الإجمالي في سائر أخبار الباب محفوظ على حاله، والمقتضي لجريانه محقق لا محالة.

فيشمل عموم «لا تنقض» أطراف العلم الإجمالي من دون محذور فيه، وإجمال ما اشتمل على الذيل المذكور لا يسري إلى سائر أخبار الباب.

8 - وأما فقد المانع: فقد أفاد المصنف في ذلك: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، وهي لا تلزم في المقام، فيجري كلا الاستصحابين.

9 - نظريات المصنف «قدس سره»:

1 - إن النسبة بين الأصول الشرعية والعقلية وبين الاستصحاب هي الوجود أي: ورود الاستصحاب عليهما.

2 - حكم القسم الأول من تعارض الاستصحابين هو التزام.

3 - حكم القسم الثاني هو تقديم الاستصحاب السببي على المسببي.

4 - حكم القسم الثالث هو جريان كلا الاستصحابين فيما إذا لم يلزم من جريانهما محذور مخالفة عملية.

## تذنيب

### في تقدم قاعدة التجاوز و الفراغ و أصل الصحة على الاستصحاب

(1) الغرض من عقد هذا التذنيب: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدتي التجاوز و الفراغ، و أصالة الصحة في عمل الغير و القرعة و غيرها.

و اقتصر المصنف «قدس سره» على ذكر نسبتها مع الاستصحاب، و لم يتعرض



لا يخفى: أن مثل (1) قاعدة التجاوز (2) في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة (3) لمباحثها، لكونها قواعد فقهية أجنبية عن علم الأصول، و لذا تعرض لها بعنوان التذنيب.

=====

و الظاهر: أن ما أفاده صاحب الكفاية من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولاً تنزيلية؛ إذ بناء على كونها أمارات تكون واردة على الاستصحاب.

(1) التعبير بالمثل للإشارة إلى عدم اختصاص البحث بها، و جريانه في سائر القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراش.

(2) و هي قاعدة مجعولة لحكم الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة بعد الخروج عن محله و الدخول في غيره، و البناء على وجود المشكوك فيه، و عدم الاعتناء بالشك.

و يدل عليه جملة من الروايات كصحيح زرارة: «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشككت ليس بشيء»، و رواية إسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه»، و غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك.

و تقريب الدلالة: أن المراد من الشك في شيء: الشك في أصل وجوده، و المراد من التجاوز عن الشيء الخروج عن محل الشيء و الدخول في غيره، كما إذا شك في وجود جزء الصلاة كالقراءة بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع، و مقتضى الخبرين: عدم الاعتناء بالشك و البناء على وجوده.

الظاهر أن مراده من قوله: «حال الاشتغال بالعمل»، خصوصاً بقريظة قوله: «و قاعدة الفراغ بعد الفراغ» اختصاص مورد قاعدة التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ عنه.

و لعل وجهه: عدم إطلاق كلمة «في غيره» في صحيحة زرارة لغير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبية عن أجزائه؛ بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئية. و عليه: فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ عن العمل.

(3) «عطف على قاعدة»، و ضمير «عنه» راجع إلى العمل، و قاعدة الفراغ شرّعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته.

و يدل عليه موثق محمد بن مسلم: «كلّما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (1)، فإن ظهور «فأمضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي

ص: 162



الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة (1) صحة عمل الغير، إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية (2) إلا القرعة (3)؛ تكون مقدمة (4) على استصحاباتها ينبغي أن يقع عليه، وهو وجوده على الوجه الصحيح مما لا ينكر.

=====

وكذا قوله «عليه السلام»: «مما قد مضى»؛ إذ معناه مما قد أتى به، إذ بدون الإتيان به لا يصدق المضي عليه، فلا يتطرق فيه احتمال إرادة المضي عن المحل لا عن نفس الشيء ليكون مساوقا لمثل رواية ابن جابر المتقدمة، مما يشتمل على لفظ التجاوز الظاهر في التجاوز عن محل الشيء المنطبق على التجاوز.

وعليه: فمفاد الأخبار بنظر المصنف كما صرح به في الحاشية جعل قاعدتين، إحداهما: البناء على وجود الشيء بمفاد كان التامة وهي قاعدة التجاوز، و ثانيتهما: البناء على وجود الشيء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجدا لشرطه و جزئه وهي قاعدة الفراغ.

(1) عطف على «قاعدة»، وهذا الأصل أيضا من الأصول الجارية في صحة عمل الغير في قبال صحة عمل النفس بترتيب آثار صحة الشيء لا لفساده، و القدر المتيقن منه جريانه بعد إحراز أمرين، أحدهما: أهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه، و ثانيهما: قابلية المورد.

وقد استدل الشيخ «قدس سره» على اعتبارها بوجوه من الإجماع و السيرة و غيرهما.

قال المصنف في الحاشية بعد المناقشة في الإجماع القولى و العملي الذي استدل به الشيخ: «نعم سيرة عامة الناس بدليل عدم ردهم عنها يكشف عن إمضائها و الرضا بها، و إلا كان عليهم الردع عنها، فالأولى كان التمسك بسيرة العقلاء كما لا يخفى.

و إن كان الإنصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش و المعاد كما أفاده».

(2) كقاعدة الفراش، و أصالة الحرية في الإنسان و قاعدة اليد بناء على كونها من الأصول لا الأمارات و قاعدة سوق المسلمين و غيرها.

(3) استثناء من القواعد المقدمة على الاستصحاب يعني: أن تلك القواعد غير القرعة مقدمة على الاستصحاب، و أما القرعة فالاستصحاب يقدم عليها لما سيأتي.

(4) وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجارية في موارد ما هو أخصيتها من الاستصحاب حقيقة أو حكما.

و الأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز؛ لأن وجود الحادث مسبق بالعدم، فالشك في وجوده مورد الاستصحاب العدمي، كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها.

المقتضية لفساد (1) ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص (2) دليلها بأدلتها.

وكون النسبة (3) بينه وبين بعضها عموماً من وجه؛ ...

=====

و الأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبعض تلك القواعد عموماً من وجه؛ ولكن لو قدم الاستصحاب في مورد الاجتماع استلزم ذلك قلة المورد لتلك القواعد؛ بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليلة مستهجناً عند أهل اللسان، فإن موارد اليد غير المسبوقة بيد الغير في غاية القلة؛ بحيث يكون دليلها لبيان تلك الموارد القليلة مستهجناً عند أبناء المحاورة، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر.

هذا مضافاً إلى الإجماع على عدم الفصل بين مواردها من كونها مسبوقة باليقين السابق وعدمه، فالنسبة وإن كانت عموماً من وجه، إلا إن هذا الإجماع يوجب تخصيص دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع، وتقديم أدلة تلك القواعد على دليله فيه فإن في التخصيص جمعاً بين الدليلين، وضمير «استصحاباتها» راجع إلى «الشبهات».

(1) كاستصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله، فإن قاعدة التجاوز تقتضي الصحة إلا إن الاستصحاب يقتضي الفساد. لكن ليس الفساد مطلقاً مقتضى الاستصحاب؛ إذ المشكوك فيه إن لم يكن ركناً لا يقتضي استصحاب عدم الإتيان به فساد الصلاة، فقاعدة التجاوز تجري وتنفي سجدة السهو، أو قضاء المتروك مما يقتضيه استصحاب عدمه.

(2) تعليل لتقديم أدلة القواعد على دليل الاستصحاب. وضمير «دليله» راجع على الاستصحاب، وضمير «بأدلتها» إلى القواعد.

و حاصل التعليل: تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدلة القواعد، فالمقام من صغريات العام والخاص، ولا شبهة في اقتضاء القاعدة تخصيص العام به.

(3) هذا إشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد، و محصله:

أن نسبة بعض تلك القواعد إلى الاستصحاب ليست بالأخصية حتى تقدم عليه؛ بل بالعموم والخصوص من وجه.

و توضيحه: منوط ببيان نسبة كل واحدة من هذه القواعد مع الاستصحاب فيقال:

أما نسبة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ فهي العموم من وجه لجريان الاستصحاب في جميع الشبهات الحكمية و الموضوعية؛ كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وعدالة زيد، ولا معنى لجريان قاعدة الفراغ. وأما جريانها دونه فهو فيما إذا تواردت حالتان على

المكلف قبل الصلاة و شك بعد الفراغ في المتقدم و المتأخر منهما كالحدث و الطهارة، فإنه لا يجري فيه الاستصحاب إما لقصور المقتضي و إما لوجود المانع و هو المعارضة المقتضية للسقوط، و تجري القاعدة و يحكم لأجلها بصحة الصلاة. و مورد الاجتماع هو: أغلب موارد قاعدة الفراغ إذا كان الشك في إتيان جزء المركب أو شرطه؛ لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه؛ لكون عدمه متيقنا فيستصحب، و اقتضاء القاعدة التعبد بإتيانه لقوله «عليه السلام»: «بلى قد ركعت» (1) أو «فأمضه كما هو».

نعم؛ إذا كان الشك في صحة العمل ناشئاً من الشك في الزيادة المانعة كان مقتضى الاستصحاب أيضاً صحة العمل لأصالة عدم الزيادة، كما كان يقتضيها قاعدة الفراغ، فالصلاة محكومة بالصحة حتى لو لم تشرع قاعدة الفراغ أصلاً لكفاية الاستصحاب في إثبات صحتها. مع إن مورد بعض أخبار القاعدة هو الشك في النقيصة؛ بحيث لا يمكن حمل القاعدة على خصوص الشك في الزيادة.

و عليه: فتصحیح الصلاة بخصوص القاعدة منحصر في ما كان الشك في النقيصة، و من المعلوم: أنه لو قدم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعدة بمورد نادر و هو توارد الحالتين التي لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بد من تقديم القاعدة فراراً من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر.

و أما نسبة الاستصحاب مع أصالة الصحة الجارية في عمل الغير: فهي أيضاً عموم من وجه، فتجري القاعدة دون الاستصحاب فيما إذا علمنا بوقوع عقد من المكلف و شككنا في كيفية وقوعه و أنه هل وقع باللفظ العربي أم وقع بالفارسي؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربي خاصة، فأصالة الصحة تقتضي التعبد بوقوعه عربياً.

و حيث إنه لا علم بالحالة السابقة فلا يجري الاستصحاب؛ إذ ليس الشك في أصل الوقوع بل في كفيته، إلا بناء على جريانه في الأعدام الأزلية. و كذا لو شك في صحة عقد لأجل الشك في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال.

و مورد الاقتراق من ناحية الاستصحاب جميع الشبهات الحكمية و الموضوعية التي لا تتعلق بفعل الغير. و مورد الاجتماع الشبهات الموضوعية المتعلقة بفعل الغير، فأصل الصحة يقتضي التعبد بوجود الشرط و الجزء و فقد المانع، و الاستصحاب يقتضي الفساد بعدم تحقق الجزء و الشرط.

ص: 165

لا يمنع (1) عن تخصيصه بها - بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها - مع لزوم (2) قلة الموارد لها جدا لوقيل...

=====

والاستصحاب يكون حكما تارة وموضوعيا أخرى، فالأول: كاستصحاب عدم ترتب النقل والانتقال على العقد الفارسي لاحتمال اعتبار العربية فيه.

والثاني: كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر. وأما نسبة قاعدة اليد مع الاستصحاب، فهي أيضا عموم من وجه، فمورد الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقه بيد الغير، ومورد الافتراق من ناحية اليد تعاقب حالتين من يد واحدة على مال؛ كما إذا كان المال لزيد في زمان وكان عارية عنده في زمان آخر، فالاستصحاب لا يجري، ومن ناحية الاستصحاب ما إذا كانت حال اليد معلومة؛ كما إذا كانت عين وديعة ثم شك في تملك الودعي لها، فإن الاستصحاب فيها يجري دون اليد.

إذا عرفت النسبة بين هذه القواعد والاستصحاب فاعلم: أنه لا بد من إعمال قواعد التعارض في مورد الاجتماع؛ لا تقديم تلك القواعد على الاستصحاب.

(1) خبر «كون» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور، بوجهين:

أحدهما: الإجماع. والآخر: اللغوية.

وتقريب الأول: أن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد وتقديمها مطلقا على الاستصحاب يجعلها حكما كالخاص في تخصيصها للاستصحاب وتقديمها عليه.

فالنتيجة: أن تلك القواعد الثلاث وإن كانت أعم من وجه من الاستصحاب لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب، وضمير «تخصيصه» راجع على «دليله» أي: دليل الاستصحاب، وضمير «بها» راجع إلى «أدلتها»، وضمير «مواردها» إلى «القواعد».

(2) هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب، ومحصله: أنه مضافا إلى الإجماع المذكور لا بد من تقديمها أيضا على الاستصحاب؛ إذ لو قدم عليها لقلّ موردها، لقلّة مورد منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه، وقد ثبت في محله من التعادل والترجيح: أن قلة المورد لأحد العامين - إذا قدم عليه الآخر في المجمع - من مرجحات باب التعارض.

وقد مثلوا له بتقديم أدلة اعتصام الماء الجاري القليل على مفهوم أدلة عاصمية الكرّ؛ لاقتضاء إطلاق المفهوم انفعال القليل راكدا كان أم جاريا؛ إذ لو قدم دليل عاصمية الكر

بتخصيصها (1) بدليله، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.

و أما القرعة (2): فالاستصحاب في موردها يقدم عليها؛ لأخصيّة دليله من دليلها؛ و حكم بانفعال القليل الجاري لزم كون مناط الاعتصام دائما هو الكر، و لغوية عنوان الجاري عن موضوعيته للاعتصام.

=====

بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدلة عاصمية الكر لكثرة الماء الراكد القليل الذي هو موضوع الانفعال بمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء».

(1) أي: أدلة القواعد يعني: لو قيل بتخصيص أدلة القواعد بدليل الاستصحاب لزم المحذور المذكور و هو قلة المورد لها، بخلاف تخصيصه بأدلتها و تقديمها على الاستصحاب، فإنه لا يلزم منه ذلك المحذور أصلا؛ لكثرة موارد الاستصحاب و ضمائر «لها، منها، خلافها» راجعة إلى «القواعد».

### في تقديم الاستصحاب على القرعة

(2) و قد عرفت استثناء القرعة من سائر القواعد التي مرّ الكلام في تقدمها على الاستصحاب.

و وجه استثنائها و تقدم الاستصحاب عليها أمران:

أحدهما: الأخصية، و الآخر: و هن دليل القرعة بكثرة التخصيص.

أما الأول: - و هو أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة - فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقا، من غير فرق فيه بين العلم بالحالة السابقة و عدمه، بخلاف الاستصحاب، فإن مورده خصوص العلم بالحالة السابقة، و مقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

و حاصل الوجه في أعمية دليل القرعة هو: أن الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان: إحداهما: خاصة و هي الأخبار الواردة في موارد متفرقة كقطع غنم نزي الراعي على واحدة منه، و الوصية بعق ثلث ممالكيه و هم ستون مملوكا، و اشتباه الحر بالعبد في سقوط بيت على قوم لم يبق منهم إلا صبيان، و تعيين مولود جارية اجتمع عليها رجلان أو ثلاثة، و غير ذلك مما ورد في أبواب الوصية و العتق و الميراث و الطلاق، و دل على حجية القرعة في تلك الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثانيتها: الأخبار العامة المشتملة على عنوان «المشكل و المجهول و المشتبه»؛ و أن «القرعة سنة»، و المقصود من أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة هو: أخصيته من

لاعتبار (1) سبق الحالة السابقة فيه دونها و اختصاصها (2) بغير الأحكام إجماعا لا يوجب (3) الخصوصية في دليلها بعد...

=====

الطائفة الثانية الشاملة لما إذا كانت الحالة السابقة معلومة و مجهولة؛ إذ بهذا اللحاظ يكون دليل الاستصحاب أخص منها.

و أما الطائفة الأولى: فلا ريب في لزوم العمل بها في مواردنا عند اجتماع شرائط الحجية.

هذا كله في إثبات الوجه الأول.

و أما الثاني فسيأتي فانتظر.

قوله: «لأخصية دليله» إشارة على الأمر الأول المتقدم بقولنا: «أما الأول و هو أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة...».

و ضميرا «لدليله، فيه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمائر «لدليلها، موردنا، عليها، دونها» راجعة إلى «القرعة».

(1) تعليل ل «أخصية دليله»، و قد تقدم تقريب الأخصية.

(2) أي: «و اختصاص القرعة بغير الأحكام إجماعا...» الخ، يعني: أن هذا إشكال على أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة، و محصله: أن النسبة بين دليلي القرعة و الاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق إلى الأخص من وجه، فلا بد حينئذ من معاملة التعارض معهما، لا تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

توضيح انقلاب النسبة: أن الإجماع على عدم اعتبار القرعة في الأحكام أوجد خصوصية فيها صارت القرعة بها أخص من وجه من الاستصحاب؛ لاختصاصها لأجل هذا الإجماع بالشبهات الموضوعية، كما أنها أعم من الاستصحاب، لاعتبارها مع العلم بالحالة السابقة و بدونها. و الاستصحاب أعم من القرعة؛ لكون موردنا كلتا الشبهتين الحكمية و الموضوعية و أخص منها؛ لاختصاصه بصورة العلم بالحالة السابقة، فيتعارضان في مورد الاجتماع و هي الشبهة الموضوعية المسبوقة باليقين.

(3) خبر «و اختصاصها» و دفع للإشكال المذكور.

و محصله: أن المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين من حيث العموم و الخصوص - بحيث تكون نسبة الأخصية محفوظة بين المخصصات على كثرتها و غير منقلبة إلى نسبة أخرى، لتساويها في الأخصية، و عدم تقدم بعضها رتبة على الآخر حتى يتعين تخصيص العام به، فتتقلب نسبه مع سائر المخصصات من الأخصية إلى الأعم من وجه - هو ظاهر

عموم (1) لفظها لها.

هذا مضافا (2) إلى وهن دليلها بكثرة (3) تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم كما قيل، وقوة (4) دليله بقلة (5) تخصيصه بخصوص دليل (6) لا يقال:...

=====

لفظ العام من دون نظر إلى شيء معه، مثلا: إذا قال: «أكرم الأمراء»، ثم قال: «لا تكرم مبتدعيهم، وأهن أعداءهم لأهل البيت» عليهم الصلاة والسلام» واقتل ناصبيهم» إلى غير ذلك من المخصصات، فإن نسبة كل واحد من هذه الخصوصات إلى «الأمراء» نسبة الخاص إلى العام، ومن المعلوم: أن دليل القرعة المشتمل على عنوان «المشكل والمشتبه والمجهول» عام يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية والمسبوقة باليقين وغيرها و دليل الاستصحاب أخص منه، فيخصه، فيختص دليل القرعة بما لم يكن مسبوقا باليقين.

وتخصيص دليل القرعة بعدم جريانها في الأحكام لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين الاستصحاب إلى الأعم من وجه حتى يتعارض في المجمع وهو المشتبه المقرون باليقين السابق.

(1) أي: لفظ القرعة. وفي العبارة مسامحة؛ إذ المقصود عموم الألفاظ الواردة في دليل القرعة من «المشكل والمشتبه والمجهول». و ضمير «لها» راجع إلى الأحكام المراد بها الشبهات الحكمية.

(2) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعة.

وحاصله: أن كثرة تخصيص دليل القرعة أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصالة الظهور فيه، ولذا اشتهر بينهم: أن العمل به في كل مورد منوط بعمل المشهور. وعليه: فلا مجال للعمل بالقرعة في مورد الاستصحاب استنادا إلى عمومها.

(3) متعلق ب «وهن»، و الباء للسببية، يعني: مضافا إلى وهن دليل القرعة بسبب كثرة تخصيصه.

(4) عطف على «وهن» يعني: مضافا إلى وهن دليل القرعة، فلا سبيل إلى العمل بعمومه، وقوة دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصالة العموم فيه.

(5) الباء للسببية، يعني: وقوة دليل الاستصحاب بسبب قلة تخصيصه، حيث إن كثرة التخصيص - في عمومات القرعة - الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن جريان الأصل العقلائي وهو أصالة العموم فيه، فيعامل معه معاملة المجمل.

و ضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» و ضميره راجع إلى الاستصحاب.

(6) كتخصيص دليله بأدلة البناء على الأكثر في الركعتين الأخيرتين؛ إذ

كيف (1) يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد (2) كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا الاستصحاب يقتضي البناء على الأقل، لكن تلك الأدلة خصصته ولذا لا يجوز البناء فيها على الأقل.

=====

(1) يعني: كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ والحال أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب.

وغرضه من «لا- يقال»: الإشكال على ما أفاده قبل ذلك من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعة بالأخصية، لا ما ذكره أخيرا من صيرورة المراد من دليل القرعة مجملا لكثرة التخصيص؛ إذ مع الإجمال لا معنى لتقديم دليل القرعة ورودا أو حكومة على الاستصحاب كما هو مقصود المستشكل كما سيظهر، وعلى هذا كان الأولى ذكر الإشكال و جوابه قبل قوله: «مضافا إلى وهن دليلها» لئلا يتوهم ارتباط الإشكال بالوجه الثاني. وكيف كان:

فتوضيح الإشكال: أن القرعة على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الأمارات كقوله «عليه السلام» في خبر محمد بن حكيم: «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ» (1)، وقوله «صلى الله عليه وآله» فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر «عليه السلام»: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا أخرج سهم المحق» (2)؛ لظهورهما في إصابة القرعة بالواقع، ومن المعلوم: أن ما جعله الشارع حجة بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمارة، وقد ثبت أن الأمارة رافعة للشك الذي هو موضوع الأصول التي منها الاستصحاب، وعليه: فلا وجه لتقديمه على القرعة بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله.

(2) الواو للحالية، يعني: كيف يقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعة؟ والحال أن دليلها رافع للشك الذي هو موضوع دليل الاستصحاب، وهذا ناظر إلى بعض روايات القرعة الظاهرة في كشف القرعة عن الواقع، وكونها واسطة إثباتية له.

وهذا شأن الأمانة، وليس في الاستصحاب جهة كشف و حكاية عن الواقع.

بل هو حكم على الشك الذي يرتفع بالقرعة، فهي كسائر الأمارات واردة أو حاكمة على الاستصحاب، و ضمير «دليلها» راجع إلى القرعة، و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب.

ص: 170

1- تهذيب الأحكام 4:240 / ذيل ح 593، الوسائل 27:259 / ذيل ح 33720.

2- الفقيه 3:3399/94، الوسائل 27:258/33715.



لحكمه (1)، و موجبا (2) لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو (3) الحال بينه وبين أدلة سائر الإمارات، فيكون هاهنا أيضا (4) من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه (5) غير دائر و التخصيص (6).

فإنه يقال (7): ليس الأمر...

=====

(1) يعني: لا لحكم الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجال للبحث عن تقدمه على القرعة، بدعوى: تحقق موضوع كل منهما و كونهما متعارضين.

(2) عطف على «رافعا» و مفسر له؛ حيث إن الأمانة الكاشفة عن الواضع ترفع الشك و توجب كون نقض اليقين باليقين بالحجة - و هي القرعة - على خلاف اليقين السابق. و ضمير «خلافه» راجع إلى اليقين في قوله: «نقض اليقين» و قوله: «بالحجة» متعلق ب «اليقين» أي: القطع بحجية القرعة في موارد الشبهة.

(3) أي: رفع الموضوع حال سائر الإمارات مع الاستصحاب، و ضمير «فيكون» راجع إلى تقديم الاستصحاب.

(4) يعني: كغير القرعة من سائر الإمارات في دوران الأمر بين تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب بلا وجه أو بوجه دائر، حيث إن مخصصيته لدليل القرعة موقوفة على اعتباره، و هو موقوف على مخصصيته بالتقريب الذي تقدم في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، و هذا دور محال، و بين التخصص أعني به: الخروج الموضوعي، حيث إن الأخذ بالقرعة يوجب ارتفاع الموضوع و هو نقض اليقين بالشك، و الاندراج في نقض اليقين باليقين بالحجة على الخلاف. لكن المراد بالتخصص هنا هو الورد، فإن الخروج و إن كان موضوعيا، لكنه تشريعي لا تكويني.

(5) فيكون خارجا عن الموازين.

(6) عطف على «التخصيص».

(7) هذا جواب الإشكال المزبور، و مرجع هذا الجواب إلى فساد قياس القرعة بسائر الإمارات المقدمة على الاستصحاب و رردا أو حكومة.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 7، ص 815» - أن موضوع سائر الإمارات مجهول الحكم بالعنوان الأولي كحرمة شرب الخمر و حلية الخلّ و نظائرها من أحكام العناوين الأولية، فإذا قام خبر الثقة على حرمة شرب التتن مثلا كان رافعا للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، و واردا أو حاكما عليه، و موضوع القرعة هو مجهول مطلقا و بكل عنوان - لا- في الجملة - فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع المشكل الذي

كذلك (1)، فإن (2) المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه (3) بعنوانه الواقعي؛ إلا (4) إنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق (5) لا في الجملة (6).

=====

هو موضوع في القرعة؛ لكون الاستصحاب رافعا لموضوعها، فيقدم عليها. واختلاف الموضوع في القرعة وسائر الأمارات أوجب الفرق بينهما في تقدم الاستصحاب على القرعة، وتقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

(1) أي: دائرا بين التخصيص بلا وجه والتخصص، على التفصيل الذي تقدم.

(2) تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك»، وبيان لعدم كون القرعة مقدمة على الاستصحاب كتقدم سائر الأمارات عليه، وحاصله: ما تقدم من: أن الموضوع في القرعة هو المجهول من جميع الجهات والعناوين ولو بعنوان نقض اليقين بالشك؛ إذ الظاهر من لفظ «المشكل» ونظائره هو الجهل والاشتباه بقول مطلق وبكل عنوان، والاستصحاب بيان لحكم المجهول بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك، ورافع لموضوع دليل القرعة بهذا العنوان الثانوي، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعة؛ لعدم كونه مجهول الحكم بقول مطلق.

(3) وغيرها كعنوان «الملتبس» مما هو مذكور في أدلة القرعة، يعني: وإن كان المشكوك في الاستصحاب مجهول الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعة، ولذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأمانة القائمة على الحكم الواقعي؛ لكن القرعة ليست كذلك؛ لأن موضوعها هو الجهل المطلق وبجميع العناوين، ومن المعلوم: ارتقاعه بالاستصحاب؛ لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك.

(4) أي: إلا إن المشكوك الذي له حالة سابقة ليس من «المشكل ونظائره» بعنوان ثانوي؛ إذ المراد به هو المجهول في الجملة لا مطلقا، بخلاف الجهل في دليل القرعة، فإنه الجهل المطلق، ولذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة ولو بعنوان نقض اليقين بالشك.

(5) إذ المشكل المطلق ومثله «المجهول والمشتبه والملتبس» ظاهر في الجهل الذي لا سبيل إلى رفعه كما مرت الإشارة إليه آنفا، والضمير المستتر في «أن يكون» راجع إلى المشكوك، وضمير «منها» إلى عناوين «المشكل والمجهول والمشتبه».

(6) يعني: كما في سائر الأمارات، فإن الموضوع فيها هو مجهول الحكم بعنوانه الواقعي لا مطلقا.

فدليل (1) الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق (2) عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضا (3)، فافهم (4).

فلا بأس (5) برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر...

=====

(1) هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعة المجهول المطلق و بكل عنوان، و مقتضاه:

تقدم الاستصحاب على القرعة؛ لكونه بيانا للحكم بعنوان ثانوي، و رافعا للجهل المطلق بوجه.

(2) هذا و «الدال» نعتان ل «دليل»، و ضمير «عليه» راجع إلى «المشكوك» الذي له حالة سابقة و ضمير «لموضوعه» راجع إلى دليل القرعة، يعني: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين: الأول: حكم الشك الذي له حالة سابقة و هو حرمة النقض، و الثاني: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعة بعد صدق المشكوك عليه حقيقة.

(3) يعني: كما أن دليل الاستصحاب يكون مثبتا لحكم موضوعه أعني: الشك المسبوق باليقين، كذلك يكون رافعا لموضوع دليل القرعة.

(4) يحتمل قويا أن يكون إشارة إلى ضعف التفصيل بين القرعة و الاستصحاب في كون الجهل في القرعة هو الجهل المطلق، و في الاستصحاب هو الهمل في الجملة؛ بل المراد بالجهل في كليهما واحد، و هو إما عام في كل منهما و إما خاص كذلك.

نعم؛ لوقيل بظهور عنوان «المشكل» في بعض أخبار القرعة فيما ادعاه المصنف من عدم وضوح الوظيفة لا واقعا و لا ظاهرا؛ إذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب و جعل الحكم المماثل يتعين العمل به و إن لم ينكشف الواقع به، و يرتفع الإشكال الموضوع في دليل القرعة.

و هذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره في الجهل بالواقع خاصة.

(5) سوق الكلام يقتضي تفرعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعا لموضوع دليل القرعة؛ لكن لا يناسبه حينئذ التعليل بقوله: «لوهن عمومها»؛ لعدم المناسبة بينه و بين المعلى؛ بل لا بد من التعليل برافعية دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعة.

ولذا احتملنا قويا كون الأمر بالفهم إشارة إلى ضعف ما أفاده في وجه تقديم الاستصحاب على القرعة من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه إلى رافعيته لموضوع دليل القرعة، و بعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعة الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله: «مضافا إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر»، و لذا أعاده هنا معتمدا عليه و معللا به، و قال: «لوهن عمومها و قوة

بينه (1) وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوة عمومه كما أشرنا إليه آنفا (2)، و الحمد لله أولاً و آخراً، و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا

=====

عمومه»، و هذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله: «فافهم»، و اختار الوجه السابق بشهادة هذا التعليل.

(1) أي: بين رفع، اليد عن دليل القرعة، و بين رفع اليد عن دليل الاستصحاب.

و ضمير «عمومها» راجع إلى القرعة، و ضمير «عمومه» إلى الاستصحاب.

(2) و هو قوله: «مضافا إلى و هن دليلها بكثرة تخصيصه».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا التذنيب: بيان النسبة بين الاستصحاب و بين القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كقاعدي التجاوز و الفراغ و أصالة الصحة في عمل الغير و القرعة و غيرها.

ثم ما أفاده المصنف من تقديم هذه القواعد الثلاث غير القرعة - على الاستصحاب بالتخصيص - منوط بكونها أصول تنزيلية؛ إذ بناء على كونها من أمارات تكون واردة أو حاكمة على الاستصحاب.

2 - جملة من الروايات تدل على قاعدي التجاوز و الفراغ كصحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»، «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

و أما تقريب دلالة هاتين الروايتين على قاعدة التجاوز: فإن المراد من الشك في شيء هو: الشك في أصل وجوده، و المراد من التجاوز عن شيء هو: الخروج عن محل الشيء و الدخول في غيره، و مقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك و البناء على وجود الشيء بعد التجاوز عن محله. هذا في قاعدة التجاوز.

و أما قاعدة الفراغ: فقد شرعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته.

و يدل عليه موثق محمد بن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»، فإن ظهور «فأمضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه و هو وجوده على النحو الصحيح مما لا ينكر.

3 - وجه تقديم هذه القواعد - غير القرعة - على الاستصحابات الجارية في موارد

هو أخصية هذه القواعد من الاستصحاب حقيقة أو حكما و الأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز؛ لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم، فالشك في وجوده مورد للاستصحاب العدمي كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها.

و الأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب و بين بعض تلك القواعد عموما من وجه. فيلزم من تقديم الاستصحاب قلة موارد تلك القواعد بخلاف تقديمها عليه حيث لا يلزم هذا المحذور.

4 - و الإشكال: على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد فيما إذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه، فيقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع، فيرجع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فلا معنى لتخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد مدفوع بأحد وجهين:

أحدهما: الإجماع، فإن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد و تقديمها على الاستصحاب مطلقا يجعلها حكما كالخاص في تخصيصها للاستصحاب و تقديمها عليه بالتخصيص.

ثانيهما: يلزم من تقديم الاستصحاب عليها قلة مواردها، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فلا يلزم هذا المحذور.

و لزوم قلة مورد تلك القواعد مانع عن تقديم الاستصحاب عليها.

5 - في تقديم الاستصحاب على القرعة وجهان:

أحدهما: الأخصية.

و الآخر: وهن دليل القرعة بكثرة التخصيص.

و أما أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة: فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقا، من غير فرق فيه بين العلم بالحالة السابقة و عدمه، بخلاف دليل الاستصحاب فإن مورده هو خصوص العلم بالحالة السابقة، و مقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص هو تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

و أما وهن دليل القرعة: فلأن كثرة التخصيص في عمومات القرعة الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن جريان الأصل العقلائي و هو أصالة الظهور فيه، فيعامل معه معاملة المجمل، فيكون الاستصحاب مقدما عليها لكونه أقوى الدليلين.

6 - و الإشكال: بأنه كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ و الحال

أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب لأنها من الأمارات - كما هو مفاد بعض الروايات في باب القرعة - مدفوع؛ بفساد قياس القرعة بسائر الأمارات المقدمة على الاستصحاب وروداً أو حكومة؛ لأن موضوع سائر الأمارات هو مجهول الحكم بالعنوان الأولي كحرمة شرب الخمر و حلية الخلّ ونحوهما.

و أما موضوع القرعة: فهو مجهول مطلقاً و بكل عنوان، فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع موضوع القرعة و هو المجهول المطلق.

فالاستصحاب رافع لموضوعها فيقدم عليها.

7- رأي المصنف «قدس سره»:

1- تقديم قاعدتي التجاوز و الفراغ و أصالة الصحة في عمل الغير على الاستصحاب في مواردّها.

2- تقديم الاستصحاب على القرعة.

ص: 176

المقصد الثامن في تعارض الأدلة و الأمارات (1)

=====

(1) وقبل الخوص في أصل البحث ينبغي تقديم أمور:

1 - أن الشيخ الأنصاري «قدس سره» عبّر عن هذا البحث بلفظ الخاتمة، حيث قال:

«خاتمة في التعادل و الترجيح» (1). و هذا التعبير منه، مشعر بكونها خارجة عن المسائل الأصولية، مع أنها من أهم المسائل الأصولية، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الأصول.

2 - أن التعبير عن هذا البحث بتعارض الأدلة كما في المتن هو الأصح من التعبير ب «مبحث التعادل و الترجيح» كما في بعض نسخ الكتاب و لعله من سهو الناسخ أو الطابع.

3 - في عطف الأمارات على الأدلة احتمالان:

الأول: كون العطف تفسيرياً إشارة إلى وحدة المعنى و ترادف لفظي الدليل و الأمانة.

الثاني: مغايرة المعطوف للمعطوف عليه كما هو مقتضى العطف؛ إذ القاعدة في العطف هي المغايرة بينهما كما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فحينئذ: يكون الدليل مختصاً بالأحكام، و الأمانة مختصة بالموضوعات.

و من هنا يظهر: أن في عبارة المتن جهات من البحث منها: جعل مباحث التعادل و الترجيح من مقاصد علم الأصول لا خاتمة مباحثه كما عن الشيخ «قدس سره».

و منها: أولوية التعبير بمبحث تعارض الأدلة من التعبير بمبحث التعادل و الترجيح.

و منها: إرادة معنى من الأدلة و الأمارات هنا أو إرادة معنيين.

وقبل التعرض لهذه الجهات لا بأس ببيان الوجه الموجب للبحث عن التعادل و الترجيح فيقال: إن همّ الفقيه من تنقيح مباحث الأصول هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، و لا ريب في أن فعلية كل حجة بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام الاستنباط، تتوقف على وجود المقتضي للحجية و فقد المانع عنها.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 5» - أن استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد التي هي عمدة أدلة الفقه منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد؛ بأن يكون خبر العدل أو الثقة طريقاً لإحراز صدور الحكم الشرعي من النبي و الولي «صلى الله عليهما و آلهما».

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها و عدم إجمالها؛ كدلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و دلالة صيغة «لا تفعل» على الحرمة، و دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، و ألفاظ العموم على العموم، و عدم دلالة الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه على الوجوب، و غير ذلك من الأمور المبحوث عنها في مباحث الألفاظ الراجعة إلى تعيين صغريات الظهورات.

الثالث حجية ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكلية، سواء وردت في الكتاب أم في السنة، في قبال من يدعي اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه أو غير ذلك.

الرابع: علاج تعارض الأخبار؛ لما يترأى من التنافي بين الأخبار المأثورة عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، خصوصاً في أبواب العبادات.

أما الأمر الأول: فيتكفله بحث خبر الواحد؛ إذ قد عرفت هناك وفاء الأدلة - من الكتاب و السنة المتواترة إجمالاً و السيرة العقلانية الممضاة شرعاً - بإثبات اعتبار خبر الثقة أو الموثوق به.

و أما الأمر الثاني: فيتكفله العرف و اللغة، و قد تقدم في مباحث الألفاظ جملة منها.

و أما الأمر الثالث: فيبحث عنه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ، و أن ظواهر الكتاب و السنة تكون حجة في حقنا كحجيتها في حق الموجودين في عصر التخاطب.

و بتمامية هذه الأمور الثلاثة يتم مقتضى حجية خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد للاستنباط و لم يكن للخبر معارض كان الخبر حجة فعلية أي: منجزاً للواقع على تقدير الإصابة و معدّراً عنه على تقدير الخطأ؛ و إن كان للخبر معارض أو معارضات لم يجز التمسك به إلا بعد علاج التعارض؛ و ذلك لقصور أدلة حجية الخبر و ظاهر الكلام عن شمولها بحال التعارض، بناء على ما هو الحق من حجية الأمارات على الطريقة.

و حينئذ: يكون أحد الخبرين المتعارضين حجة شأنية لا حجة فعلية، و من المعلوم: أن ما يصلح للاستناد إليه في مقام الاستنباط هو الحجة الفعلية لا الاقتضائية، و تتوقف هذه الحجية الفعلية - في الأخبار المتعارضة - على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين



تعييناً أو تحييراً. وهذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعين وظيفة الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب.

و يلزم البحث حينئذ عن جهات:

منها: أن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير أو التسايط.

و منها: حجة المتعارضين في المدلول الالزامي أعني: نفي الثالث و عدمها.

و منها: عدد المرجحات و اعتبار الترتيب بينهما و عدمه.

و منها: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الواقع و عدمه.

و منها: حكم معارضة أكثر من خبرين و مسألة انقلاب النسبة. و غير ذلك مما سيأتي بحثه في هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

إذا اتضح ما ذكرناه من شدة الحاجة إلى تنقيح مسائل تعارض الأدلة لدخلها في الاستنباط، فلنعد إلى ما أردنا بيانه من الجهات الثلاث، فنقول:

أما الجهة الأولى: فمحصّل الكلام فيها: أنه قد جعل جمع من الأصحاب المسائل الباحثة عن أحكام تعارض الأدلة في خاتمة مباحث علم الأصول، كما جعلها من المقاصد، فمن الطائفة الأولى: صاحب المعالم و القوانين و الفصول و الشيخ الأنصاري، ففي المعالم (1) و الرسائل: «خاتمة في التعادل و الترجيح».

و في الفصول: «خاتمة في تعارض الأدلة» (2).

و من الطائفة الثانية: العلامة في محكي التهذيب و المحقق الرشتي في البدائع، و المصنف «قدس سرهم».

و الظاهر: أن ما صنعه المصنف أولى؛ إذ البحث عنه بعنوان الخاتمة ربما يكون ظاهراً في خروجه عن مسائل علم الأصول كخروج الأمور المبحوث عنها في المقدمة - كمسألة الاشتراك و الصحيح و الأعم و المشتق و نحوها - عن مسائل العلم، مع وضوح: انطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، فإن تعريف علم الأصول - سواء كان هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الكلية»، أم كان هو «ما يبحث فيه عن عوارض الأدلة» أم غيرهما - ينطبق على أحكام تعارض الأدلة، فلا وجه لجعلها خاتمة العلم إلا إذا أريد

ص: 179

1- معالم الدين: 249.

2- الفصول الغروية: 435.

اختتام مسائل علم الأصول بها، لا خروجها عن حاق مباحثه.

وفي المقام احتمال ثالث له وجه وجيه، وهو ما تبّه عليه الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من أنه ينبغي جعل هذا المقصد الثامن تتمّة لمباحث حجية خبر الواحد؛ لرجوع البحث فيه إلى حجية الخبر المعارض وعدمها، كحجية خبر المعارض، فراجع تقدير بحثه الشريف: «منتهى الوصول، ص 251».

و أما الجهة الثانية: فتقريبها: أنهم جعلوا عنوان هذه المباحث تارة «التعادل و الترجيح» بلفظ المفرد، أو «التراجيح» بصيغة الجمع المذكورين في عدة من كتب الأصول، وأخرى: «تعارض الأدلة» كما في المتن و عدة أخرى من العبارات.

و الظاهر: أولوية التعبير الثاني من الأول؛ لأن «تعارض الأدلة» عنوان جامع لكل من المتعارضين المتعادلين في المزايا، و الواجد أحدهما لمزية دون الآخر. و مع كون نفس الكلّي - مع الغض عن خصوصيات أفراده - ذا حكم فالأنسب جعل نفسه عنوان البحث دون أفراده. و من المعلوم: أن لنفس التعارض أحكاما مثل: كون الأصل فيه التساقط أو التخيير، و مثل: أولوية الجمع بينهما مهما أمكن من الطرح، و نحوهما.

مضافا إلى: مناسبة هذا العنوان لما ورد في بعض أخبار العلاج أعني: به مرفوعة زرارة التي فيها «الخبران المتعارضان».

و لعل نظر المحقق القمّي «قدس سره» - في الجمع بين الألفاظ الثلاثة المذكورة - إلى التنبيه على تكفل هذا البحث لأحكام نفس الكلّي و أفراده معا. فتأمل جيّدا.

و أما الجهة الثالثة: فتقريبها: أنهم اصطالحوا على تسمية الطريق المعترف في الأحكام بالدليل و في الموضوعات بالأمانة، فنخبر الثقة إن كان مؤداه حكما شرعيا - كوجوب صلاة الجمعة - كان الخبر دليلا، و إن كان موضوعا خارجيا - بناء على اعتباره فيها - سمّي أمانة كسائر الطرق المثبتة للموضوعات كالبيّنة و الإقرار.

لكن الظاهر أن المقصود بهما في المتن أمر واحد؛ لأن موضوع البحث في باب التعارض هو الأخبار التي هي أدلة الأحكام، و عليه: يكون عطف «الأمارات» على «الأدلة» تفسيريا.

فإن قلت: إن الفقيه كما يثبت له منصب الإفتاء بالأحكام الكلية كذلك يثبت له التصدي للقضاء و فصل الخصومة، و حينئذ: فكما يلزمه تعيين حكم الخبرين المتعارضين و الشهرتين المتعارضتين في مقام الإفتاء، فكذلك يلزمه تعيين حكم البيّنتين المتعارضتين من

تقديم بيّنة الداخل وعدمه. وعليه: يكون «تعارض الأدلة» للإشارة إلى وظيفته في مقام الإفتاء، و«تعارض الأمارات» إلى وظيفته في مقام القضاء، فلا يكون العطف حينئذ تفسيرياً.

قلت: لا-ريب في ثبوت المنصبين للفقهاء، بل وغيرهما بناء على عموم ولايته؛ لكن المقصود بالبحث في مسألة التعادل والترجيح هو: إثبات حجية أحد الخبرين وعدمها؛ لا علاج تعارض مطلق الطرق حتى يندرج حكم تعارض البيّتين ونحوهما في هذا البحث.

و هناك جهات أخرى من البحث تركناها رعاية للاختصار.

ص: 181



التعارض: هو تنافي (2)...

=====

## فصل في تعريف التعارض

### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: تعريف التعارض الذي هو موضوع الأحكام الآتية في هذا المقصد، ثم بيان ما يترتب على هذا التعريف من عدم شموله لموارد الجمع الدلالي و التوفيق العرفي مما يكون بين المدلولين منافاة و تمانع؛ لكن ليس بين نفس الدليلين تمانع، و الصور الرئيسية التي ادّعى المصنف عدم صدق تعريف التعارض عليها ثلاث:

الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما تارة و في كليهما أخرى.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر كما في النص و الظاهر و القرينة و ذي القرينة، و سيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى. بعد الفراغ من تعريف التعارض.

### عناوين ثلاثة في تعريف التعارض

عناوين ثلاثة في تعريف التعارض (1) اعلم: أن الموجود في كلمات القوم في تعريف التعارض عناوين ثلاثة:

أولها: - وهو المنسوب إلى المشهور - «تنافي المدلولين على وجه التناقض أو التضاد»، ففي القوائين: «تعارض الدليلين تنافي مدلوليهما» (2)، و في الفصول «تنافي مقتضاهما» (2).

ثانيها: ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» بقوله: «و غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلوليهما...» (3).

ثالثها: ما أفاده الماتن.

و لا ريب في مغايرة تعريف المصنف لما أفاده المشهور. و في مغايرته لتعريف الشيخ



تأمل سيأتي بيانه.

وفي «منتهى الدراية، ج 8، ص 12» ما هذا لفظه: «و تحقيق ما أجمله المصنف هنا ووجه عدوله عن تعريف المشهور منوط بالبحث في مقامين:

الأول: في توضيح الألفاظ الواردة في التعريف.

الثاني: في الفرق بين تعريف المشهور و تعريف الماتن، ووجه عدوله عنه.

أما المقام الأول: فنقول فيه: إن الكلمات المحتاجة إلى البيان هي التنافي، و الدلالة، و التناقض، و التضاد.

أما التنافي: فهو كالتعارض على وزن «التفاعل» من النفي.

و النفي في اللغة: هو الطرد و الدفع، و هذا المعنى هو المقصود في باب التعارض؛ لأن كل واحد من المدلولين ينفي الآخر؛ بالدلالة الالتزامية الشرعية كما سيظهر، أو لأن كل واحد من الدليلين يطرد الآخر و يزاحمه في حجيته الفعلية. لكن التعارض أخص من التنافي؛ لأن التنافي - و هو عدم الاجتماع في الوجود - بالذات يتحقق في المدلولين المتمانعين كالوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه، و لا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان، و إن وصفا بأنهما متنافيان؛ بل يوصف ما دل على الوجوب و ما دل على الحرمة بالمعارضة، فيقال: تعارض الخبران، و لا يقال: تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال - بما هو دال - بالذات لا بالعرض.

و أما كلمة «الدلالة» ففيها جهتان:

الجهة الأولى: أنها تطلق على معينين: أحدهما: الحكاية و الكشف، و هذا في قبال الكلام المجمل، فالدلالة متقومة بالظهور.

و الآخر: الحجية أي: ظاهر الكلام المتصف بالحجية.

و بعبارة أخرى: يراد بالدلالة ظاهر خصوص الدليل دون غيره مما لا يكون دليلا، و معنى التنافي في الدلالة هو تمانع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، فإذا دل أحد الخبرين على وجوب جلسة الاستراحة، و الخبر الآخر على عدم وجوبها امتنع شمول أدلة. حجية خبر الثقة لكليهما؛ لامتناع التعبد بالمتناقضين الموجب لبطان اقتضاء دليل الاعتبار الحجية الفعلية لكل منهما بعينه؛ للزوم اجتماع النقيضين لأحدهما المعين؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيزاحم كل منهما الآخر في الحجية الفعلية و في شمول عموم أدلة الاعتبار له، و هذا هو التنافي في الدلالة.

ص: 184

و الشاهد على إرادة هذا المعنى من الدلالة لا مطلق الكشف و الحكاية هو تصريح المصنف فيما سيأتي بعدم التعارض في موارد الجمع الدلالي كالعالم والخاص المنفصل عنه، لوضوح: أن الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام في عمومه، وإنما يزاحمه في حجته بالنسبة إلى مورد الخاص، فلو كان المنطوق في تنافي الدالتين اختلاف ظهورهما لزم إدراج موارد الجمع الدلالي و تقديم أقوى الحجتين على الآخر في تعريف التعارض، مع أنه لا-ريب في خروجها عنه. و ينحصر وجه خروجها عنه في إرادة الحجة من الدلالة؛ إذ لا تمنع بين حجية كل من العام والخاص.

نعم؛ لا ريب في أن المنسبق من كلمة الدلالة هو الحكاية و الكشف لا الحجة؛ إلا إن مقصود الماتن منها هو الحجة، فإنه «قدس سره» جعل التعارض من حالات الدليل لا من عوارض المدلول.

الجهة الثانية: أن المراد بالدلالة ليست هي خصوص الدلالة اللفظية المنحصرة في المطابقة و التضمنية و الالتزامية؛ بل المراد بها: مطلق ما كان حجة و لو لم ينطبق عليه ضابط الالتزام من اللزوم العقلي كما في العمى و البصر، أو العرفي كما في جود حاتم الطائي. و يشهد لهذا التعميم ما أفاده بقوله: «عرضاً». و صرح به في حاشية الرسائل من درج العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين - مع تعدد موضوعيهما - في موضوع التعارض.

و أما كلمة التناقض فواضحة؛ لأنها عبارة عن تقابل السلب و الإيجاب في شيء واحد، و اعتبر في استحالته اجتماع الوحدات الثمانية أو الأزيد منها.

و أما كلمة التضاد: فقد قسم المصنف التضاد إلى الحقيقي و العرضي، و لكن المشهور أرادوا به التضاد الحقيقي خاصة كالتناقض حيث لم يوصفوه بالحقيقي و العرضي.

و كيف كان؛ فالتضاد الحقيقي كالتناقض يشترط فيه اتحاد الموضوع كاجتماع الوجوب و الحرمة في فعل واحد. و التضاد العرضي لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع؛ بل يمتنع تحقق أمرين و جوديين في موضوعين في نظام الوجود كما سيأتي مثاله في موارد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين.

ثم إن المعتبر من اتحاد الموضوع في التناقض و التضاد الحقيقي - كما أفاده في حاشية الرسائل - هو الاتحاد في الجملة ليشمل التعارض التبايني و العموم و الخصوص المطلق و العموم و الخصوص من وجه كما سيأتي.

هذا تمام الكلام في شرح الألفاظ الواردة في تعريف المصنف للتعارض.



وقد ظهر بما ذكرناه: أنه تعريف جامع لأفراد التعارض و مانع للأغيار أي: لموارد التوفيق العرفية.

و أما المقام الثاني - وهو الفرق بين تعريف التعارض بما أفاده المشهور و المصنف و وجه عدوله عنه - فنقول: أما الفرق بين التعريفين فهو: أن ظاهر تعريف المشهور كون التعارض من صفات المدلولين، و كون توصيف الأمارتين و الدليلين بالتعارض توصيفا بحال المتعلق كما ورد التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق السيد علي القزويني، فيصح حينئذ جعل التعارض وصفا للدليلين؛ لأنه كتوصيف اللفظ بالكلية و الجزئية. مع كونهما من أوصاف المعاني و المفاهيم لا الألفاظ.

و ظاهر تعريف المصنف «قدس سره»: أن التعارض وصف لنفس الدليلين كالخبرين اللذين وصفا بالتعارض في بعض نصوص الباب كقوله: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان»، و منشأ هذا التنافي في الحجية هو تمانع المدلولين، فيكون الوصف بحال الموصوف حقيقة؛ إذ الموصوف بالتعارض يكون نفس الأمارتين كالخبرين لا مدلوليهما، غاية الأمر: أن تنافي المدلولين حيثية تعليلية و واسطة ثبوتية لتوصيف الدليلين بالتعارض كوساطة النار لحرارة الماء، فإن قولنا: «الماء حار». حمل حقيقي و إسناد إلى ما هو له.

و هذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافي المدلولين فيه حيثية تقييدية في تعارض الأمارتين، و يكون واسطة في عروضة على الدليلين كوساطة حركة السفينة لحركة الجالس فيها، فإنه يصح سلبها عن الجالس فيها حقيقة؛ إذ المتحرك هو السفينة دون جالسها، إلا بناء على معنى آخر للحركة غير مقصود عرفا.

هذا تقريب الفارق بين تعريف المصنف و المشهور.

و أما وجه عدوله عن تعريف المشهور: فأمران، اقتصر في المتن على ذكر واحد منهما، و تعرض لكليهما في حاشية الرسائل في مقام تحسين تعريف الشيخ للتعارض:

أحدهما: ما تقدم آنفا من أنه لو كان التعارض «تنافي المدلولين» - كما أفاده المشهور - كان التعارض وصفا لمتعلق الدليلين لا لأنفسهما. و لو كان التعارض ما أفاده الشيخ من «أنه تنافي الدليلين باعتبار تنافي المدلولين» كان التعارض وصفا لنفس الموصوف أعني:

الدليلين، و كان منشأ تنافيهما تمانع مدلوليهما، فيسري التنافي من المدلولين إلى الدالين.

ثانيهما: - وهو العمدة - أن تعريف المشهور يعم موارد الجمع الدلالي و التوفيق العرفي، مع أنه لا ريب في عدم إجراء أحكام التعارض - من التوقف و الترجيح و التخيير - عليها.

و هذا بخلاف تعريف التعارض بتنافي الدليلين.

و توضيحه: أن تنافي الدليلين قد يكون بدويًا زائلاً، بالتأمل؛ بحيث لا يتحيرّ العرف في الجمع بينهما و العمل بهما، وقد يكون مستقراً لا يرى العرف سبيلاً إلى الجمع بينهما.

و الظاهر: أن موضوع الأخبار العلاجية و الأبحاث الآتية هو التعارض المستقر الذي يوجب استمرار تحيّر العرف في الجمع بين المتعارضين كما إذا كان أحدهما يأمر بشيء و الآخر ينهى عنه.

و على هذا: فالتعريف المناسب لهذا الموضوع المأخوذ في أخبار العلاج هو أن يقال:

«إن التعارض تنافي الدليلين» لا تعريفه ب «تنافي المدلولين» لأن تعريف المشهور يشمل كل دليلين متنافيين مدلولاً و إن لم يكن بينهما منافاة دلالة و إثباتاً - أي: في مقام الحجية - كما إذا كان بينهما حكومة أو جمع عرفي على أنحاءه، فلا بد من إجراء أحكام التعارض عليهما من التخيير أو الترجيح، مع إنه ليس كذلك، لخروجهما عن باب التعارض.

و هذا بخلاف تعريف المتن، فإنه لا يشمل مثل هذين الدليلين و لنذكر شاهدين:

الأول: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر، نظير ما دل على حكم، الشكوك في الركعات مثل: قوله «عليه السلام»: «إذا شككت فابن على الأكثر» و ما دل على نفي الشك عن كثر شكه كقوله «عليه السلام»: «لا شك لكثير الشك» فإن مدلولي هذين الدليلين متنافيان، بمقتضى تقابل الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، فالخطاب الأول مثبت للحكم يشمل كثير الشك و غيره، و الخطاب الثاني النافي للحكم مخصوص بكثير الشك، فيصدم المدلولان - في كثير الشك - بالنفي و الإثبات.

و مقتضى تعريف المشهور: إجراء أحكام التعارض بينهما لأنهما دليلاً متنافيان بحسب المدلول، مع إنه لا ريب - عند الجميع - في عدم عدّ هذين الدليلين من المتعارضين. و الوجه في عدم تعارضهما مع عدم تنافيهما في مقام الدلالة و الحجية، فإن الدليل الحاكم شارح و مبين للمراد الجدّي من الدليل المحكوم كما سيأتي توضيحه و عليه:

فلا محذور في شمول دليل حجية خبر الثقة لكلا الخبرين المتقدمين، و ينحصر التخلص عن هذا النقض - الوارد على تعريف المشهور للتعارض - في العدول إلى تعريف المتن.

الشاهد الثاني: موارد الجمع الدلالي، كما إذا ورد: «أكرم الأمراء و لا تكرم زيدا الأمير»؛ لتمام المدلولين في «زيد الأمير» بالنفي و الإثبات؛ لاقتضاء الأمر بإكرام الأمراء

=====

على نحو العام الاستغراقي مطلوبة إكرامه، واقتضاء النهي مبغوضيته، فيندرجان في باب التعارض بناء على تعريف المشهور له، ويخرجان عنه بناء على تعريف المصنف للتعارض؛ وذلك لعدم تنافيهما دلالة؛ لكون الثاني - لأخصيته - مخصصا وقرينة على عدم إرادة «زيد» من العام.

والحاصل: أن تعريف المشهور ينتقض بموارد الحكومات و التوفيقات العرفية؛ لتحقق التنافي بين المدلولين أو المدليل، مع عدم إجراء أحكام التعارض - من التخيير و الترجيح - على هذه الموارد قطعا، فتعيّن تعريف التعارض بالتنافي في مرحلة الدلالة و الإثبات كي لا يرد النقض المزبور.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده المصنف من تعريف التعارض و وجه عدوله عن تعريف المشهور.

و أما تعريف الشيخ الأنصاري «قدس سره» للتعارض فهو: إما ملحق بتعريف المشهور. و إما متحد مع تعريف الماتن كما سيأتي بيانه في التعليقة إن شاء الله تعالى.

(1) تنافي الدليلين: إما أن يكون بحسب المدلول المطابقي و طرد كل منهما لتمام ما يدل عليه الآخر، و إما أن يكون بحسب المدلول التضمني أي: تمانع الدليلين في بعض مدلوليهما، و إما أن يكون بحسب المدلول الالتزامي.

فالأول - و هو التنافي في المدلول المطابقي - أظهر مصاديق التعارض، نظير ما دلّ على استحباب القنوت في ركعتي الشفع و ما دل على عدم استحبابه فيهما.

و نظير ما دل على انفعال البئر و الماء القليل بملاقاة النجاسة، و ما دل على عدم انفعالهما بها. و يصدق تعريف التعارض عليهما سواء كان بمعنى تنافي المدلولين أم تنافي الدليلين في مقام الإثبات.

و الثاني: أي: - التنافي في المدلول التضمني - نظير العامين من وجه و هو كثير في الأخبار؛ فمنها: ما قيل من تعارض قوله «عليه السلام»: «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» (1)، مع قوله «صلى الله عليه و آله و سلم»: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلا المسجد الحرام» (2).

و وجه التعارض واضح، فإن الأفضل للمتفّل بمكة و المدينة الصلاة في داره، بمقتضى

1- مسند أحمد 5:182، صحيح البخاري 1:178، وفيه: «أفضل الصلاة: صلاة».

2- الكافي 4:8/555، تهذيب الأحكام 6:8/ذيل ح 15، الوسائل 5:28/6547.

=====

إطلاق الخبر الأول، كما أن الأفضل له هو الإتيان بالنافلة في أحد المسجدين بمقتضى إطلاق الخبر الثاني الشامل للمكتوبة و النافلة، فمورد الاجتماع هو التنفل في المسجدين.

الثالث: أي: - التنافي في المدلول الالتزامي - يجري في الالتزام الشرعي تارة، وفي الالتزام العقلي أخرى.

أما الدلالة الالتزامية الشرعية: فكما إذا دل دليل على وجوب القصر في أربعة فراسخ، و دل دليل آخر على وجوب الصوم فيها، فإنهما من حيث المدلول المطابقي لا منافاة بينهما، لتعدد الموضوع.

لكن الملازمة الشرعية بين الإفطار و القصر الثابتة بدليل خارجي - و هو قوله «عليه السلام»: «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» (1) - أوجبت التنافي بينهما، و حينئذ: فما يدل على وجوب القصر ينفي التزاما وجوب الصوم كما و أن ما يدل على وجوب الصوم ينفي التزاما وجوب القصر.

و أما الدلالة الالتزامية العقلية: فكما إذا دل دليل على وجوب شيء، فإنه يدل بالالتزام العقلي على وجوب ما يتوقف عليه، و إذا ما ورد ما يدل على عدم تلك المقدمة دل على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة، مع فرض بقاء التوقف، فيتعارضان من حيث الدلالة الالتزامية العقلية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) كاختلاف أخبار الحبوة في مقدارها من كونه سبعة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين، فإنه لما كانت الروايات في مقام تحديد الحبوة فلا محالة يقع التعارض بينها؛ لأن كلاً منها ينفي بالدلالة الالتزامية الناشئة من التحديد - الظاهر في الحصر - ما يشبه الآخر فراجع.

و كروايات العارية، فإن بعضها ينفي الضمان فيها مطلقاً، و بعضها ينفيه إلا في عارية الذهب و الفضة، من غير فرق في ذلك بين المشكوك و غيره، و بعضها ينفيه إلا في عارية الدرهم فإنه مضمون على المستعير مطلقاً، سواء شرط عليه الضمان أم لا، و بعضها ينفيه إلا في عارية الدنانير سواء اشترط الضمان على مستعيرها أم لا.

و سيأتي تفصيل تعارض أكثر من دليلين في مسألة انقلاب النسبة إن شاء الله تعالى.

(2) متعلق ب «تنافي» يعني: أن التعارض وصف الأدلة لا المدليل، و قد تقدم بيانه عند

و مقام (1) الإثبات على (2) وجه التناقض أو التضاد (3) حقيقة أو عرضاً (4)؛ ...

=====

توضيح الوجه الثاني من وجهي عدول المصنف عن تعريف المشهور.

(1) الظاهر: أنه عطف تفسيري للدلالة المراد بها الحجية التي يثبت بها الحكم الشرعي.

(2) الظاهر: أنه متعلق بمحذوف مثل «كائناً» ونحوه، وليس متعلقاً بالتنافي، و غرضه من قوله: «على وجه التناقض أو التضاد»: بيان منشأ تعارض الدليلين في مرحلة الإثبات لا بيان كيفية تعارض نفس الدليلين من أنه على وجه التناقض تارة، وعلى وجه التضاد أخرى.

و توضيحه: أن التعارض وإن كان وصفاً لنفس الدليلين - لا وصفاً للمدلولين - كما مرّ مشروحا، لكن الواسطة الثبوتية بتعارض الخبرين هي تنافي المدلولين، و من المعلوم: أن تنافي المدلولين يكون بنحو التناقض تارة كما في دلالة أحدهما على وجوب عدم شيء و الآخر على وجوبه، و يكون بنحو التضاد أخرى، كما في دلالة الآخر أحدهما مثلاً على استحباب صلاة العيدين جماعة في عصر الغيبة و دلالة الآخر على حرمتها بناء على تضاد الأحكام كما هو كذلك. و يشهد لما ذكرناه: من أن مراد المصنف بيان منشأ التعارض لا جعل التناقض و التضاد في نفس الحجية ما أفاده المحقق العراقي في الفوائد، قال فيها:

«التعارض و إن كان هو تنافي الدليلين بحسب المدلول للتناقض أو التضاد بين المدلولين»، و هذا صريح في أن التعارض و إن لم يكن تنافي المدلولين كما زعمه المشهور؛ بل هو تعارض الدليلين، لكن منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما تارة، و تضادهما أخرى.

(3) الوجه في زيادة قيد «التضاد»، و عدم الاقتصار على التنافي بنحو التناقض هو: أن التنافي الذي فسّر به التعارض لما كان موهما لاختصاص التعارض بالتناقض - لأن مقتضى التنافي هو النفي و الرفع الذي هو تقيض كل شيء - دعا الشيخ و المصنف و غيرهما إلى أخذ قيد التضاد في تعريفه ليعم التعارض مطلق التمانع بين المدليل.

و دعوى: عدم الحاجة إلى قيد «التضاد»؛ لأن الدليلين الدالين على المتضادين بالمطابقة يدلان على المتناقضين بالدلالة الالتزامية، فتقييد التنافي بالتناقض كاف في عموم التعريف للمتضادين غير مسموعة؛ لعدم ثبوت كفاية الدلالة الالتزامية في الحدود إن لم يكن اللازم من البين بالمعنى الأخص، لبناء الحدّ على تعريف المحدود و رفع الخفاء عنه.

(4) هاتان الكلمتان متعلقتان بقوله: «التضاد»، فالمقصود: أن التنافي على وجه التضاد إما حقيقي و إما عرضي، و قد عرفت: أن فرض التعارض في موارد التضاد

بأن (1) علم كذب أحدهما إجمالاً، مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً (2).

و عليه (3): فلا- تعارض بينهما (4) بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة العرضي فارق آخر بين تعريف المصنف و المشهور للتعارض، فإنهم اقتصروا على التضاد الحقيقي؛ ولكن المصنف «قدس سره» فرض قسمين للتضاد.

=====

و كيف كان؛ فالمراد بالتضاد الحقيقي هو تنافيهما بحسب مفهومهما لا بسبب أمر خارجي، كما عرفت في مثال استحباب الجماعة في صلاة العيدين و حرمتها. و المراد بالتضاد العرضي هو تمنع الدليلين بسبب أمر خارجي - مانع عن شمول دليل الاعتبار لهما - كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين، من دون أن يكون بين نفس المتعلقين و لا حكميهما - اللذين علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين الدالين عليهما - تناقض و لا تضاد.

فالمتحصل من كلام المصنف في تعريف التعارض هو: أن التعارض يوصف به الأدلة لا المداليل، يعني: تمنع الدليلين في شمول دليل الاعتبار لهما و هو منحصر في صور ثلاث:

الأولى: أن يكون منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما كالوجوب و عدمه.

الثانية: أن يكون منشؤه تضاد المدلولين حقيقة كالوجوب و الحرمة.

الثالثة: أن لا يكون منشؤه تنافي المدلولين أصلاً؛ بل العلم الإجمالي بكذب أحد المتعارضين أو جب التعارض بين الدليلين و عدم شمول دليل الاعتبار لهما، و يطلق على هذا القسم التعارض بالعرض.

(1) هذا تفسير للتضاد العرضي.

(2) يعني: لا عقلاً و لا شرعاً، كما لو دل دليل على أنه لا يملك الأب، و دل دليل آخر على أنه يصح عتق الأب، و دل دليل ثالث على أنه لا عتق إلا في ملك، فإن الدليلين الأولين ليس بينهما تنافٍ أصلاً.

أما حيث علمنا بأنه لا يصح العتق إلا في ملك كان اللازم كذب أحدهما إما صحة عتق الأب و إما أنه لا يملك الأب، و كذا إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة، و آخر على وجوب الظهر يومها، فإنه لا تنافي بينهما، أما حيث علمنا بأنه لا تشرع صلاتان في يوم واحد فقد وقع التنافي بين الدليلين.

## موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض

### المورد الأول: حكومة أحد الدليلين على الآخر.

(3) أي: و بناء على تعريف التعارض بتنافي الدليلين لا المدلولين.

(4) أي: بين الدليلين.

ص: 191

=====

(1) المقصود به: تنافي المدلولين لا التعارض المصطلح عنده و هو تنافي الدليلين؛ لأنه «قدس سره» يريد إخراج موارد الحكومة - التي يتحقق فيها التنافي بين المدلولين لا الدليلين - عن تعريف التعارض، فلا بد أن يراد بكلمة «التعارض» تنافي المدلولين حتى يتجه خروج موارد الحكومة عن التعارض المصطلح الذي هو تنافي في الدليلين.

(2) هذا إشارة إلى تعريف الحكومة الرافعة لتعارض الدليلين وقد سبق متنا توضيح الحكومة و الورود و التوفيق العرفي - الشامل لهما و للتخصيص، و لحمل الظاهر على الأظهر، و حمل أحد الحكمين على الاقتصائي و الآخر على الفعلي - في المقام الثاني من تنمة الاستصحاب.

و كيف كان؛ فالحكومة هي كون أحد الدليلين ناظرا إلى دليل آخر و متعارضا لبيان كمية موضوع ذلك الدليل الآخر تعميما أو تخصيصا، فالتعميم يكون بإدخال ما ليس موضوعا في الدليل المحكوم بالتوسعة فيه، و جعل فرد آخر لموضوع الحكم، و هذا القسم يسمى بالحكومة الموسعة كما إذا دل الدليل على إناطة و جوب القصر و الإفطار بالمسافة الامتدادية، و دل دليل آخر على أن المسافة التليفقية هي المسافة الامتدادية، فإن حكومة ما دل على موضوعية الثمانية التليفقية موسعة لموضوع دليل حكم الثمانية الامتدادية، و التخصيص يكون بإخراج بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم و رفع الحكم عن ذلك البعض، و هذا القسيم يسمى بالحكومة المضيقّة المخصصة لموضوع الحكم في الدليل المحكوم، و هو كما إذا دل دليل على أن «الشاك بين الثلاث و الأربع بيني على الأربع»، و دليل آخر على أن «كثير الشك ليس بشاك»، فإن دليل الثاني حاكم على الأول؛ لكونه رافعا لموضوعه، فإن الحكم بالبناء على الأربع حكم للشك على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطية، يعني: «كلما شك المصلي بين الثلاث و الأربع - سواء كان كثير الشك أم قليله - و جب عليه البناء على الأربع» و دليل كثير الشك يهدم ذلك التقدير؛ لدلالته على «أن كثير الشك ليس بنظر الشارع من أفراد الشاك»، فلا يثبت له حكم «الشاك بين الثلاث و الأربع» من البناء على الأربع.

و هذه الحكومة المضيقّة و إن كانت مشتركة مع التخصيص في كون كل من الحاكم و الخاص ذا دلالة مستقلة على مضمونه؛ إلا إنها تقترب عن التخصيص بأن الحاكم ناظر إلى المحكوم و متعرض لبيان كمية موضوعه و متفرع عليه، بخلاف الخاص، فإنه ليس متفرعا على العام.

بقي التنبيه على بعض أحكام الحكومة، و هو: أن قوام الحكومة حيث كان بتعرض



الدليل الحاكم لما يراد من موضوع الدليل المحكوم تعميماً أو تخصيصاً، فلذا تخرج مواردها عن موضوع التعارض كخروج موارد ورود أحد الدليلين على الآخر من جهة عدم تواردهما على موضوع واحد، فالدليل الحاكم يشبه القرينة المنفصلة من جهة و المتصلة من جهة أخرى.

أما كونه و بنظر العرف في حكم القرينة المتصلة الحاكية مع ذيها عن معنى واحد؛ فلأن الحاكم و إن كان منفصلاً عن المحكوم و غير مانع عن ظهوره في مؤداه؛ إلاّ إنه بلحاظ شارحيته له لا يغير مدلول المحكوم، و أما كونه كالقرينة المنفصلة؛ فلأن المدلول و إن كان واحداً لثبته، لعدم مغايرة الشارح للمراد من المشروح إلاّ أن الدال على هذا المدلول الواحد متعدد، لغرض الانفصال و استقرار ظهور كلا الدالين.

و بهذا تصير الحكومة برزخاً بين القرينة المنفصلة و المتصلة، فمن حيث وحدة المدلول تشبه المتصلة، و من حيث تعدد الدال تشبه المنفصلة.

و يترتب على هذا أمران:

الأمر الأول: تعيّن الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن إثبات حكومته و إن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم، من غير ملاحظة النسبة بين دليلي الحاكم و المحكوم، و لا ملاحظة قوة الظهور و ضعفه؛ بل يقدم الحاكم و لو كانت بينهما عموماً من وجه. و أضعف دلالة. و هذا بخلاف باب التخصيص و سائر موارد الجمع، فإن تقديم الخاص و الأظهر يكون بمنأى تقديم أقوى الدليلين، و لذا يتوقف في تقديم الخاص في فرض مساواته للعام في الدلالة.

الأمر الثاني: الظاهر عدم سرية إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لا يسري إجمال الخاص المردد بين الأقل و الأكثر إلى العام؛ لفرض حجية أصالة العموم في جميع أفراد العام، و المزاحم لهذه الحجية هو القدر المتيقن من الخاص المجمل. و كذا الحال في باب الحكومة. فإذا ورد «أكرم العالم»، ثم ورد «العالم الفاسق ليس بعالم»، فإن إطلاق العالم في الدليل المحكوم شامل لمرتكب الصغيرة لا عن إصرار، و الشارح و إن كان مجملاً، و لعله يتوهم سرية إجماله إلى المحكوم قضية للتضاييف بين الشارح و المشروح؛ إلاّ إن الصحيح عدم سريته؛ لأن شارحية الحاكم مقصور على مقدار دلالته، و المفروض: دلالته على الأقل و هو مرتكب الكبيرة، و أما غيره فلا مزاحم لأصالة الإطلاق في دليل المحكوم فيؤخذ به.

أريد من الآخر (1)، مقدما (2) كان أو مؤخرا، أو كانا (3) على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما (4) كما هو...

=====

(1) أي: من الدليل الآخر وهو الدليل المحكوم.

(2) هذا و«مؤخرا» حالان من «الآخر» المراد به الدليل المحكوم، واسم «كان» ضمير راجع إلى «الآخر»، يعني: أن الحكومة - الرافعة للتعارض وللخصومة - تتحقق فيما إذا سبق أحد الدليلين للنظر إلى الآخر، سواء كان زمان صدور الدليل المحكوم مقدما على الدليل الحاكم - كما يعتبره الشيخ - أم مؤخرا، وهذه نقطة خلاف بين الشيخ والمصنف في اعتبار سبق المحكوم على الحاكم - كما هو رأي الشيخ، وعدمه كما هو رأي المصنف.

### المورد الثاني: التوفيق العرفي

(3) عطف على «إذا كان»، وبيان للمورد الثاني مما لا يكون فيه تمنع بين الدليلين في مقام الدلالة وإن كان التنافي بين نفس المدلولين ثابتا. وهذا هو التوفيق العرفي والحكومة العرفية بنظر المصنف، لا الحكومة الاصطلاحية المنوطة بكون أحدهما ناظرا إلى الآخر وشارحا له.

وقد ذكر لهذا التوفيق العرفي فرضين: أحدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوا - بالتصرف في أحدهما.

وثانيهما: بالتصرف في كليهما والمقصود فعلا بيان الفرض الأول.

يعني: فلا تعارض بين الدليلين اللذين يكونان على نحو إذا عرضا على العرف جمع بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، ولا يبقى متحيرا في العمل بهما، كما هو الحال في الأدلة المتكفلة للأحكام الأولية - كوجوب الوضوء ونحوه - مع الأدلة الثانوية النافية للعسر والحرج والضرر وغيرها، فإنها ترفع الأحكام الأولية، فيرتفع وجوب الوضوء بدليل نفي الحرج ونحوه إذا صار الوضوء حرجيا أو ضرريا، فيصير الحكم الأولي اقتضائيا والحكم الثانوي فعليا.

وهذا الجمع هو المسمى بالتوفيق العرفي والحكومة العرفية؛ وذلك مطرد في جميع الأحكام الأولية والثانوية التي يكون بين موضوعاتها ترتب وطولية كوجوب الوضوء في المثال المتقدم، فإن موضوعه - وهو نفس الغسلتين والمسحنتين - مقدم على عارضه من الضرر والحرج ونحوهما من العناوين الثانوية.

(4) هذا الضمير وضمير «بينهما» راجعان إلى الدليلين.

مطرد (1) في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطراب مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث (2) يقدم في مثلها الأدلة النافية، و لا تلاحظ النسبة بينهما أصلا (3) و يتفق (4) في غيرهما (5) كما لا يخفى.

=====

(1) هذا لا يخلو من تعريض بمختار الشيخ «قدس سره» الفائل بحكومة أدلة نفي الضرر و الحرج على أدلة الأحكام الأولية، و قد تبه المصنف عليه في قاعدة لا ضرر بقوله:

«و من هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام، و تقدم أدلته على أدلتها، مع أنها عموم من وجه، حيث إنه يوفق بينهما عرفا بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي... إلى أن قال:

هذا - أي: التقديم - و لو لم تقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله» فراجع.

(2) تعليل لقوله: «وفق بينهما بالتصرف» يعني: أن العرف يوفق بينهما بأنه يقدم في مثل العناوين الأولية و الثانوية خصوص الأدلة النافية. و يحمل أحكام العناوين الأولية على الاقتضائية و الثانوية على الفعلية، من غير ملاحظة النسبة بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأولي. و إن كانت النسبة بينهما عموما من وجه.

و عليه: فيقدم دليل نفي الضرر على دليل وجوب الوضوء، مع كون النسبة بينهما عموما من وجه، و يحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري.

و لو كان بين هذين الدليلين تعارض كان اللازم إجراء قانون التعارض في المجمع في المتعارضين بالعموم من وجه، فعدم رعاية ضابط التعارض فيه دليل على خروجهما عن باب التعارض موضوعا.

(3) غرضه: أن عدم لحاظ النسبة دليل على عدم كونهما متعارضين، و إلا كان اللازم ملاحظة النسبية بينهما و إجراء أحكام التعارض في مورد الاجتماع.

(4) عطف على «مطرد»، يعني: كما يتفق التوفيق العرفي بالتصرف في خصوص أحد الدليلين في غير أدلة أحكام العناوين الأولية و الثانوية، كما إذا كان أحد العناوين بنظر العرف - و لو بمناسبة الحكم و الموضوع - مقتضيا للحكم، و الآخر مانعا عنه نظير ما قيل من: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» فإن العرف يقدم حرمة الإكرام في العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء؛ لما يراه من كون العلم مقتضيا لوجوب الإكرام، و الفسق مانع عنه، مع عدم كون أحد العناوين في طول الآخر كالعنوان الأولي و الثانوي.

(5) أي: غير العناوين الأولية و الثانوية.

أو بالتصرف (1) فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في (2) أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر (في نسخة: ولو كان من الآخر أظهر)،

=====

(1) عطف على «بالتصرف في خصوص أحدهما»، وبيان للفرض الثاني للتوفيق العرفي والحكومة العرفية، ولهذا الفرض صورتان، إحداهما: كون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في كليهما، و ثانيتهما: كون مجموعهما قرينة على التصرف في أحدهما المعين.

والمقصود فعلا بيان الصورة الأولى منهما، وحاصلها: أن من الموارد الخارجة عن تعارض الدليلين ما إذا وفق العرف بينهما بالتصرف في دالتهما معا؛ بأن يكون كل منهما قرينة على التصرف في الآخر، ومثّل له بما ورد من «أن ثمن العذرة من السحت» (1) ثم ورد «ولا بأس ببيع العذرة» (2)، بتقريب: أن العرف يوفق بينهما بحمل العذرة في الأول بمناسبة الحكم والموضوع - على عذرة الإنسان، وفي الثاني: على عذرة البهائم، فإن الحرمة تناسب عذرة الإنسان لنجاستها، والجواز يناسب عذرة البهائم لطهارتها، فتكون العذرة في دليل الحرمة كالنص في عذرة الإنسان وظاهرا في عذرة غيره وفي دليل الجواز كالنص في عذرة البهائم، وظاهر في عذرة الإنسان، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة حرمة بيع عذرة الإنسان وجواز بيع عذرة غيره.

(2) عطف على «فيهما» وإشارة إلى الصورة الثانية من الفرض الثاني من موارد التوفيق الخارجة عن باب التعارض؛ وحاصلها: أنه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر؛ كما إذا لزم من التصرف في دليل غير الأظهر قلة المورد له أو عدمه؛ كما إذا قال: «أكرم الأمير ولا تكرم الفاسق»، فإن دلالة الثاني على معناه وإن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأول على معناه لكونه بالإطلاق؛ لكن الدليل الأول يقدم عليه في مورد الاجتماع - وهو الأمير الفاسق - ويحكم بوجوب إكرامه؛ إذ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم إكرام الأمير الفاسق يوجب قلة أفراده واختصاص وجوب الإكرام بالأمير العادل، وهو إما معدوم. وإما نادر ملحق به، فلا محيص حينئذ من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهريته، وإخراج الأمير الفاسق عن دائرته.

و كيف كان؛ فقد أخرج المصنف «قدس سره» موارد عديدة عن باب التعارض.

ص: 196

1- تهذيب الأحكام 6:1080/352، الوسائل 17:22286/175.

2- الكافي 5:3/226، تهذيب الأحكام 6:1079/372، الوسائل 17:22285.

ولذلك (1) تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية (2)، فإنه (3) لا يكاد يتحير أحدها: الحكومة.

=====

ثانيها: التوفيق العرفية التي منها: التصرف في أحد الدليلين بالخصوص كما في أدلة أحكام العناوين الأولية، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائية، وإبقاء أدلة أحكام العناوين الثانوية على ظاهرها من الفعلية.

ومنها: التصرف في كلا الدليلين.

ومنها: التصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة؛ وذلك لجهة خارجية توجب ذلك كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر كما عرفت مثال ذلك.

(1) أي: ولأجل كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما - بالتصرف في أحدهما المعين من دون أن يرى تهاافتا بينهما - تقدم الأمارات المعتبرة غير العلمية على الأصول الشرعية من الاستصحاب وغيره، حيث إن العرف لا يرى موضوعا للأصول مع قيام الدليل والأمانة على وفاقها أو خلافها، فإن موضوع أصالة الحل مثلا هو مشكوك الحل والحرمة، والخبر المعتبر الدال على الحرمة يرفع الشك الذي هو موضوع أصالة الحل، و تدخل الحرمة في الغاية وهي قوله «عليه السلام»: «حتى تعلم أنه حرام» وتخرج عن المعنى قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال».

وكذا الحال في الاستصحاب، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بالخبر المعتبر غير العلمي القائم على خلافه ليس نقضا لليقين بالشك؛ بل هو من نقض اليقين باليقين، وهذا التوفيق العرفي هو المسمى بالورود.

(2) تقييد الأصول بالشرعية لأجل إخراج الأصول العقلية، فإنه لا خلاف بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما» في ورود الأمارات عليها، و إنما الخلاف بينهما في وجه تقدم الأمارات على الأصول الشرعية، فالشيخ يقدمها بالحكومة، والمصنف بالورود، وعليه:

يكون التقييد بالشرعية ناظرا إلى كلام الشيخ.

(3) الضمير للشان، وهذا بيان وجه التوفيق العرفي، ومحصله: أن ضابط التعارض - وهو تحيّر العرف في الجمع بين الدليلين - مفقود هنا، حيث إنه لا يلزم من تقديم الأمارات على الأصول محذور - وهو تخصيص أدلة الأصول الشرعية - أصلا؛ لأن التخصيص إخراج حكمي مع حفظ الموضوع كقوله: «أكرم الأمراء إلا زيدا»، مع كون زيد من الأمراء.

أهل العرف في تقديمها (1) عليها بعد ملاحظتهما، حيث (2) لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا.

بخلاف العكس (3)، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر (4) وفي المقام لا يكون دليل الأمانة مخصصا لدليل الأصل؛ بل يكون رافعا لموضوعه، فليس هنا إلا دليل واحد وهو الأمانة دون دليلين حتى يتحيز العرف في الجمع بينهما.

=====

(1) أي: في تقديم الأمارات على الأصول، وضمير «ملاحظتهما» راجع إلى «الأمارات والأصول».

(2) بيان لوجه عدم تحيز العرف، وحاصله: - كما مر آنفا - هو: عدم لزوم محذور من تقديم الأمارات على الأصول أصلا؛ لارتفاع موضوع الأصول بها إما وجدانا بناء على حجية الأمارات ببناء العقلاء، حيث إنها تقيد الاطمئنان الذي هو علم عادي نظامي. وإما تعبدا بناء على حجيتها من باب تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف شرعا، فإن الشك الذي هو موضوع للأصول يرتفع في كلتا الصورتين، فيبقى دليل الأمانة حينئذ بلا مانع؛ لعدم لزوم محذور تخصيص في دليل الأصل بعد انتفاء موضوعه، وهو المراد بقوله: «حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا». وضمير «منه» راجع إلى «تقديمها».

(3) وهو تقديم الأصول الشرعية على الأمارات؛ حيث إنه يلزم من هذا التقديم محذور وهو: التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

أما الأول فتقريبه: أن خبر الثقة إذا قام على حرمة شرب التتن مثلا كان حجة؛ لكونه مشمولا لعموم أدلة حجية خبر الواحد، والبناء على عدم اعتباره حينئذ تخصيص لعموم أدلة حجيته من دون وجه؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن الحجة وهي أصالة العموم.

وأما الثاني فبيانه: أن عدم حجية الخبر الدال على حرمة شرب التتن مثلا - وخروجه عن عموم دليل حجيته مع كونه فردا فعليا له - منوط بمخصصيته دليل الأصل له، ومن المعلوم: توقف مخصصيته على حجيته حتى يصلح لتخصيص الحجة وهي أصالة العموم، وحجيته أيضا موقوفة على مخصصيته؛ إذ لا سبيل إلى رفع اليد عن أصالة العموم إلا بمخصصية دليل الأصل لها، فتوقف المخصصية على الحجية و بالعكس دور.

(4) إذ يتوقف تخصيص الأمارات بالأصول على اعتبار الشارع الأصول مطلقا حتى في مورد الأمارات، واعتبار الشارع الأصول مطلقا يتوقف على تخصيص الأمارات بها، ولا يلزم من العكس ذلك؛ إذ تقديم الأمانة على الأصول لوجود موضوع الأمانة دون

كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب (1).

وليس (2) وجه تقديمها حكومتها؛ على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى...

=====

الأصل؛ إذ مع وجود الأمانة لا جهل بالواقع حتى يتحقق موضوع الأصل.

(1) حيث قال: «المقام الثاني: أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد...» الخ.

(2) يعني: وليس وجه تقديم الإمارات على الأصول الشرعية حكومة الإمارات عليها؛ كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره» حيث إنه قال بعد بيان ورود الإمارات على الأصول العقلية: «وإن كان مؤداه - أي: الأصل - من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الأصل، بمعنى: أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل».

ومحصل تقريب الحكومة التي عرفت ضابطها من عبارة الشيخ التي نقلناها سابقا هو: كون أحد الدليلين متعرضا بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر، ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الأربع مثلا - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك»، أو «مع حفظ الإمام».

ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حلية شيء وقام خبر الثقة مثلا على حرمة كان هذا الخبر حاكما على استصحاب الحلية أي: مخرجا له عن موضوع الحلية و موجبا لنقض اليقين باليقين أي: بالحجة، لا بالشك.

وبالجملة: فالدليل الحاكم يرفع تعبدا الشك الذي هو موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول الشرعية، وهذا الكلام ظاهر في إرادة حكومة نفس الأمانة على أدلة الأصول، ولا حكومة دليل اعتبارها على أدلة الأصول.

والمصنف يناقش في حكومة كل من الأمانة و دليل اعتبارها بما سيأتي فانتظر.

قوله: «لعدم كونها ناظرة» تعليل لنفي الحكومة التي ادعاها الشيخ «قدس سره»، و حاصله: عدم انطباق الضابط المذكور في كلامه للحكومة على المقام. و ينبغي بيان منشأ نزاع المصنف و الشيخ في حكومة أحد الدليلين على الآخر فإنه قد تكرر من الماتن مناقشة كلام الشيخ في حكومة قاعدة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأولية، و كذا في حكومة الأمانة على الاستصحاب، و حكومته على مثل أصالتي الحل و البراءة، و ألجأته هذه المناقشة إلى اختيار الجمع بوجه آخر من التوفيق العرفي أو الورود.

وقد بين المصنف مرامه في مواضع من حاشية الرسائل مختصرا و في الفوائد مفصّلا.

و محصل ما أفاده فيهما هو: أن ما اعتبره الشيخ في تفسير الحكومة من «كون أحد الدليلين متعرضا بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر» متين جدا، فلا يكون أحد الدليلين حاكما على الدليل الآخر ما لم يكن تفسير مدلول الدليل المحكوم و تبين كمية موضوعه مدلولاً لفظياً للدليل الحاكم، فإذا لم يكن هذا النحو الخاص من التفسير و الشرح لم ينطبق ضابط الحكومة على هذين الدليلين؛ بل كان بينهما تعارض يقتضي رعاية حكمه من التخيير أو الترجيح أو تقديم أحدهما بمناط آخر كالتوفيق العرفي؛ و لا يكفي في الحكومة دلالة الدليل الحاكم على أمر واقعي ينطبق على موضوع الدليل المحكوم عقلاً؛ لكن بدون النظر و الشرح و التفسير بالدلالة اللفظية.

و بيان وجه عدم الكفاية: أن مدلولي الحاكم و المحكوم متنافيان، و الرفع لهذا التنافي هو الشرح و النظر و التعرض المتقوم بها الحكومة، و إنما يتحقق النظر إذا كان الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي حاكماً عن حال موضوع الدليل المحكوم سعة و ضيقاً، و مفسراً له و مبيّناً لكمية ما يراد منه هذا بحسب الكبرى.

و أما تطبيقه على المقام ببيان انتفاء ضابط الحكومة بين الأمانة و الأصل، فتوضيحه: أن الشارع جعل الأمانة حجة في ظرف الجهل بالواقع، و حكم بعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، و حجية الأمانة في هذه الحال حكم مستقل غير متفرع على جعل أصالة الحل فيما اشتبهت حليته و حرمة، و معنى حجية الأمانة - حسب الفرض - إلغاء احتمال خلاف ما أخبر به العادل أو الثقة، و معنى هذا الإلغاء هو: عدم ترتيب الحكم المجعول لاحتمال الخلاف عليه. لكن دلالة الأمانة على نفي حكم الاحتمال إنما هو بمقتضى دلالة الالتزامية الثابتة في دليل الأصل أيضاً؛ لأن دليل الأصل مثل: «كل شيء لك حلال» يدل أيضاً على انتفاء غير الحلية من الأحكام، فإن الدليل على ثبوت حكم خاص يدل على انتفاء ما ينافي ذلك الحكم، فتقع المعارضة بين الدالتين لا الحكومة.

لا يقال: الأمانة ناظرة إلى الأصل العملي و متعرضة لحكم مورده؛ و ذلك لأنه إذا أخبر العادل بحرمة شرب التتن مثلاً، فمدلوله المطابقي هو حرمة شربه، و مدلوله الالتزامي اللفظي هو نفي ما عدا الحرمة - أعني: الحلية الظاهرية التي هي مفاد الأصل - الثابتة لموضوعها و هو الشرب المشكوك في حكمه الواقعي.

و هذه الدلالة منتفية في جانب دليل الأصل، فإن خلاف الحلية الظاهرية في



أدلتها (1) بوجه (2)، و تعرّضها (3) لبيان حكم موردها لا يوجب (4) كونها (5) ناظرة إلى موضوعها هو الحرمة الظاهرية أو عدم الحلية الظاهرية، وإلغاؤها لا ربط له بإلغاء حرمة شرب التتن المترتبة على ذات الشرب لا على المحتمل.

=====

فإنه يقال: أولاً: أن النظر المعتبر في الدليل الحاكم عند الشيخ «قدس سره» هو الدلالة اللفظية التي يعبر عنها بالشرح والتفسير، و النظر بهذا المعنى مفقود في الإمارات. ففرق بين تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر و بين تعرضه له بما هو مدلوله، و الراجع للمنافاة - المسمّى بالحاكم - هو الثاني لا الأول، و المفروض: أن الأمانة لا بمدلولها و لا بدليل اعتبارها ليست شارحة لما يراد من مثل «كل شيء لك حلال».

و ثانياً: أن النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية العقلية لزم أن يكون دليل الأصل أيضاً حاكماً على الأمانة، ضرورة: أن مقتضى الأصل هو الحلية التي هي مورد الأمانة الدالة على الحرمة، و من المعلوم: منافاة الحل و الحرمة، و دلالة كل منهما بالالتزام العقلي على نفي الآخر. و هذا معنى حكومة كل من الدليلين المتنافيين - بحسب المفاد - على الآخر و هو كما ترى.

و عليه: فلا بد أن يراد بالنظر الدلالة اللفظية دون العقلية الثابتة في كل دليل، حيث إن مدلوله المطابقي ثبوت الحكم لموضوعه و مدلوله الالتزامي العقلي نفي غير ذلك الحكم عن موضوعه.

و قد عرفت: انتفاء النظر اللفظي في الإمارات، سواء كان المقصود حكومة نفس الأمانة على الأصل أم حكومة دليلها على دليله.

فالنتيجة هي: عدم حكومة الإمارات على الأصول الشرعية؛ لعدم انطباق ضابط الحكومة عليها؛ هذا كما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 42» مع تصرف ما ممّا.

(1) أي: أدلة الإمارات.

(2) أي: بشيء من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام.

(3) يعني: «و مجرد تعرّض الإمارات لبيان حكم مورد الأصول...» الخ.

و هذا إشارة إلى توجيه الحكومة و إثبات النظر للإمارات بما ذكرناه آنفاً من قولنا: لا يقال: «الأمانة ناظرة»، و ضمير «موردها» راجع إلى الأصول.

(4) خبر «و تعرّضها»، و دفع لتوجيه حكومة الإمارات على الأصول، و قد عرفت توضيح الدفع بوجهين.

(5) أي: كون الإمارات، و ضمائر «لها، أدلتها» في الموضوعين راجعة إلى الأصول.

أدلتها و شارحة لها؛ وإلا (1) كانت أدلتها أيضا دالة و لو بالالتزام (2) على أن حكم مورد الاجتماع فعلا- (3) هو مقتضى الأصل لا الأمانة، و هو (4) مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الأمانة؛ بل (5) ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و ثانيا: أن النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية».

يعني: و إن أوجب تعرض الإمارات لحكم مورد الأصول كونها شارحة لأدلة الأصول و ناظرة إليها كانت أدلة الأصول أيضا...» الخ.

وجه هذه الدلالة الالتزامية هو: أن المنافاة بين الأحكام الظاهرية الثابتة بالأمانة و الأصل توجب دلالة كل واحد من الأمانة و الأصل - بالالتزام العقلي - على نفي ما عده، فدلّل حرمة شرب التتن مثلا يدل مطابقة على الحرمة و التزاما عقليا على نفي حليته، و دليل حليته يدل أيضا مطابقة على حليته، و التزاما عقليا على نفي حرمة، فيتحقق التعارض بينهما في مورد الاجتماع كشرب التتن المحكوم بالحرمة بمقتضى الأمانة و بالحلّ بمقتضى الأصل و ينهدم أساس الحكومة.

وعليه: فقله: «و إلا كانت» جواب نقضي لنظر الأمانة إلى الأصل، حيث إن هذا النظر لا يختص بالأمانة؛ بل يشترك الأصل مع الأمانة في هذا النظر، فيلزم حكومة كل من الأمانة و الأصل على الآخر، و هذا واضح البطلان.

(2) أي: الالتزام العقلي الناشئ من تنافي الحكمين المدلولين بالأمانة و الأصل.

(3) قيد قوله: «حكم» يعني: أن دليل الأصل - كأصالة الحلّ - يدل التزاما عقليا على أن الحكم الفعلي - في مورد اجتماع قاعدة الحلّ و الأمانة على حرمة شرب التتن مثلا - هو الحل الذي يقتضيه أصالة الحل، لا الحرمة التي تقتضيها الأمانة.

(4) أي: و كون حكم مورد الاجتماع فعلا مقتضى الأصل لا الأمانة مستلزم عقلا نفي مقتضى الأمانة، و هي الحرمة في مثال شرب التتن.

و غرضه: توضيح الإشكال على ما أفاده الشيخ من حكومة الإمارات على الأصول الشرعية بتطبيق الحكومة على كل من الأمانة و الأصل، بناء على تعميم النظر في الحكومة للالتزام العقلي كما تقدم؛ لكن لا- معنى لحكومة كل من الدليلين على الآخر؛ بل ليس هذا إلاّ التعارض.

(5) هذا إشارة إلى توهم و دفعه.

أما التوهم الذي مرجعه إلى تصحيح الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره» من ناحية دليل حجية الأمانة - لا من ناحية نفس الأمانة التي كان البحث المتقدم بلحاظ

=====

حكومتها على الأصل - فهو: أن نفس الأمانة كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن مثلاً وإن لم يكن مؤداها ناظراً إلى دليل الأصل مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حتى تصح دعوى الحكومة إلا إن دليل حجية الأمانة كآية النبأ وغيرها - ناظر إلى دليل الأصل؛ لأن مقتضى دليل حجيتها نفي احتمال خلاف مؤدى الأمانة كحرمة شرب التتن في المثال، فإن احتمال خلافه - الذي هو موضوع أصالة الحل - منفيّ بدليل حجية خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة دليل الأمانة عليه، فيتم حينئذ حديث حكومة الإمارات على الأصول؛ كما أفاده الشيخ «قدس سره». هذا حاصل التوهم.

و أما دفعه - المشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى...» الخ - فتقريبه الراجع إلى نفي النظر اللفظي للأمانة المقوم لحكومتها على الأصل هو: أن شيئاً من مؤدى الأمانة وحجيتها لا يدل لفظاً على نفي مقتضى الأصل.

أما مؤداها: فلأنه ليس إلا الحكم الواقعي، وأما حجيتها: فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعاً بمقتضى الأمانة، أي: جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف وتزليل الظن منزلة العلم، وشيء منهما لا نظر له لفظاً إلى مؤدى الأصل.

نعم؛ تشريع الحرمة مثلاً التي هي مؤدى الأمانة مناف عقلاً لتشريع الحلية في مورد الأصل وكذا العكس، فإن حكم الأصل كحلية شرب التتن مثلاً ينافي أيضاً عقلاً مؤدى الأمانة وهي حرمة.

وبالجملة: فليس المراد بالحجية نفي احتمال الخلاف وتتميم الكشف حتى يكون ناظراً إلى موضوع الأصل؛ بل المراد بها لزوم العمل على طبق مؤدى الأمانة كما هو أحد المباني في حجية خبر الواحد.

قوله: «عقلاً» قيد لـ «نفي»، والمراد بالموصول: الحكم، وضمير «قضيته» راجع إلى الحكم يعني: بل ليس مقتضى حجية الأمانة إلا نفي الحكم الذي يقتضيه الأصل، وهذا النفي عقلي لا لفظي، وعقليته إنما هي لتنافي مدلولي الأمانة والأصل كالحرمة والحلية.

(1) أي: من دون دلالة على ما يقتضيه الأصل كالحلية لفظاً؛ بل الدلالة عقلية كما مرّ آنفاً.

(2) تعليل لنفي الدلالة اللفظية، يعني: أن هذه الدلالة لا بد أن يكون الدال عليها

له (1) إلا على الحكم الواقعي (2)، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي (3) عقلا للزوم العمل على خلافه (4) وهو (5) قضية الأصل.

هذا مع احتمال أن يقال (6): إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا، و تنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

=====

نفس الأمانة أو دليل اعتبارها، وشيء منهما لا يدل عليها؛ إذ الأمانة لا تدل إلا على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن، ودليل اعتبارها - المشار إليه بقوله: «وقضية حجيتها ليست...» الخ - لا يدل إلا على جعل الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الأمانة، وهذا مراده ب «لزوم العمل على وفقها شرعا»، وعليه: فلا يدل شيء من الأمانة ودليل حجيتها لفظا على نفي ما يقتضيه الأصل، ونتيجة ذلك عدم حكومة الأمانة على الأصل.

(1) أي: للأمانة، والصناعة تقتضي تأنيثه؛ لكنه لم يؤت به مؤثنا حتى في النسخة المطبوعة على النسخة الأصلية.

(2) واقعيته إنما هي بلحاظ ثبوته للشئ بعنوانه الأولي كشرب التتن لا بعنوانه الثانوي، وهو مشكوك الحكم حتى يكون حكما ظاهريا.

(3) نعت ل «لزوم» في قوله: «إلا لزوم العمل».

(4) الأولى تأنيث الضمير لرجوعه كرجوع ضميري «حجيتها، وفقها» إلى الأمانة.

(5) أي: وخلاف الأمانة - كالحلية - يكون مقتضى الأصل.

(6) هذا جواب آخر عن نظر الأمانة عقلا إلى الأصل، ونفي مفاده لأجل تضاد الحكمين.

وحاصل هذا الجواب: إنكار جعل الحكم المماثل للأمانة حتى يكون مضادا لما يقتضيه الأصل وتنفيه الأمانة عقلا، وتصير حاكمة على الأصل.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 48» - أن من مباني حجية الأمانة غير العلمية جعل الحجية لها التي هي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بالاستقلال شرعا كما تقدم في مباحث الاستصحاب، وليس مقتضى الحجية إلا تنجز الواقع مع الإصابة والعذر مع الخطأ، من دون جعل حكم شرعي مماثل للمؤدى كالحرمة حتى ينافي هذا الحكم ما يقتضيه الأصل كالحلية، ويكون ناظرا إليه ونافيا له بالالتزام العقلي.

وبالجملة: فليس للمؤدى حكم حتى ينفى عقلا- ما يقتضيه الأصل، وتحكم عليه الأمانة. والفرق بين الحجية في الأمانة والأصول حينئذ هو: أن الحجية في الأمانة لا

و كيف كان (1)؛ ليس (2) مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدًا كي يختلف الحال (3)،...

=====

أثر لها إلا التنجز مع الإصابة و العذر بدونها بخلاف الحجية في الأصول فإن مقتضاها جعل الحكم الظاهري فيها. و أما ما تقدم من قوله «قدس سره»: «بل ليس مقتضى حجتها» فقد عرفت أن مقصود المصنف منه جعل الحجية في الأمارات و الأصول بمعنى واحد - و هو جعل الحكم الظاهري في كليهما - حتى يدل كل منهما بالالتزام العقلي على نفي ما يقتضيه الآخر.

فصار المتحصل إلى هنا: عدم الوجه في حكومة نفس الأمانة و لا دليل اعتبارها على الأصل؛ لانتفاء النظر المعبر في تحقق الحكومة، و قد مر وجه عدم النظر اللفظي؛ بل و لا العقلي لا في الأمانة و لا في دليلها.

(1) يعني: سواء قلنا بكون الحجية مقتضية لجعل المؤدى في الأمارات، كما هو المنسوب إلى المشهور، أم قلنا بكون الحجية - كما احتمله هنا و اختاره في محله - بمعنى:

تنجز الواقع مع الإصابة و التعذير بدونها، لا مجال لحكومة الأمانة على الأصل إلا بمعنى آخر في الحجية، و هو تتميم الكشف و تنزيل الظن منزلة العلم.

(2) غرضه: تسليم الحكومة على تقدير دلالة دليل الاعتبار على إلغاء احتمال الخلاف، و تنزيل الأمانة منزلة القطع كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لكن الإشكال في إثبات هذا المبنى.

و كيف كان؛ فلما اعترف المصنف بالحكومة على هذا المبنى تصدّى لدفع الإشكال الذي أوردوه على الحكومة على ذلك المبنى أيضا.

و محصل ذلك الإشكال: لزوم حكومة كل من الأمانة و الأصل على الآخر؛ حيث إن دليل اعتبار الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير مثلا ينفي احتمال خلافها و هو احتمال حليته، كما إن دليل اعتبار الأصل المقتضي لحلية شرب العصير ينفي أيضا احتمال خلافها و هو الحرمة، و إن احتمال الحرمة يكون شرعا بمنزلة العدم لا يترتب عليه الحكم الشرعي المترتب عليه لولا الأصل، و من المعلوم: أنه لا معنى لحكومة كل من الدليلين على الآخر؛ بل هذا هو التعارض، فلا بد من معاملة التعارض مع الأمانة و الأصل.

(3) أي: حال دليل الاعتبار، و هذا إشارة إلى دفع الإشكال المزبور.

و توضيح دفعه: أن الخبر الدال على حرمة العصير، و كذا الخبر الدال على «حلية كل

شيء حتى تعلم أنه حرام» مشمول لأدلة حجية الخبر، ويعمّ الحكم بتصديق العادل كلا منهما، وما يدل بالمطابقة على وجوب تصديق العادل عملاً يدل التزاماً على إلغاء احتمال خلافه. إلا إن الوجه في حكومة أحد الخبرين - أي: الأمانة - على الآخر - أعني: الأصل - هو: أن الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير بعنوانه الأولي يدل بالالتزام اللفظي على إلغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا- إلغاء حكمه و أثره شرعاً، فهذه الأمانة تدل على إلغاء احتمال الحلية الواقعية - التي هي خلاف ما أخبر به العادل - و حكم هذا الاحتمال هو الحلية الظاهرية بمقتضى «كل شيء لك حلال» فالأصل العملي يعارض المدلول الالتزامي للأمانة.

وهذا بخلاف احتمال خلاف مفاد «كل شيء لك حلال»، فإن خلاف الحلية الظاهرية في موضوعها هو عدم الحلية الظاهرية أو الحرمة الظاهرية أو الاحتياط، و من المعلوم: أن إلغاء هذا الاحتمال أجنبي عن إلغاء حرمة شرب العصير المترتبة على ذات الشرب لا على المحتمل؛ إذ لا يمس الأصل العملي كرامة الواقع، فهو بالمطابقة يدل على حلية الشيء المشكوك الحكم جلاً و حرمة و بالالتزام على نفي الحرمة الظاهرية. و لا- منافاة بين حرمة شيء واقعا و حليته ظاهراً على ما تقرر في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و عليه: فدلّيل و جوب التصديق في طرف الأمانة يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل.

و لا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمانة، و حيث إن هذه الدلالة الالتزامية لفظية مأخوذة من اقتضاء نفس عنوان التصديق، فيؤخذ بها و تتحقق الحكومة المتوقعة على نظر الحاكم بمدلوله اللفظي - و لو بالالتزام - إلى المحكوم.

و الظاهر: أن الالتزام بحكومة الأمانة على الأصل مبني على أمرين:

أحدهما: كفاية تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظي - و لو بدلالته الالتزامية اللفظية - للدليل الآخر، دون العكس، و عدم توقف الحكومة على وجود كلمة «أعني» و أشباهها من أدوات الشرح و التفسير؛ لأن المهم هو التعرض بالدلالة اللفظية، و المفروض: تحققها في المقام، فإن الدلالة الالتزامية تكون من أقسام الدلالة اللفظية لا العقلية.

ثانيهما: كون الحجية في الإمارات من باب تتميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف، لا على مبني تنزيل المؤدى منزلة الواقع و جعل الحكم المماثل، و لا على مبني جعل الحجية؛ لكن إثبات مبني تتميم الكشف و جعل الظن منزلة العلم بنظر المصنف «قدس سره» مشكل.

و يكون (1) مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث (2) إنه حكم الاحتمال (3)، بخلاف (4) مفاده فيه؛ لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال...

=====

(1) بالنصب عطف على «يختلف» و مفسر له، و ضمير «مفاده» راجع على «دليل الاعتبار»، و قد عرفت: مفاد دليل الاعتبار في كل من الأمانة و الأصل، و أن مفاد دليل اعتبار الأمانة - بناء على كونه إلغاء احتمال الخلاف - ينفي الاحتمال الذي هو موضوع الأصل، فيكون حاكما عليه كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(2) يعني: حيث إن حكم الأصل كالحلية حكم احتمال الحرمة.

و غرضه من هذه العبارة: بيان كون مفاد دليل الاعتبار في الأمانة نفي حكم الأصل كالحلية.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 50» - أن إلغاء احتمال خلاف الحرمة - التي هي قضية الأمانة - أعني به الحل الذي هو مفاد الأصل يوجب انتفاء احتمال الحرمة الذي هو موضوع أصالة الحل. بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، فإنه لا يكون مفاده فيه نفي حكم الأمانة أعني: الحرمة واقعا حتى يلغى احتمالها؛ بل مفاده في الأصل نفي احتمال كون الحكم الظاهري في محتمل الحرمة واقعا غير حليته كإيجاب الاحتياط. و هذا الدليل لا ينفي ما تقتضيه الأمانة من حرمة الشيء واقعا، فلا نظر لدليل الأصل إلى الأمانة حتى يكون حاكما عليها.

و بالجملة: فبناء على مبنى إلغاء الاحتمال و تنزيل الظن منزلة العلم في حجية الأمانة تتجه حكومة الأمانة على الأصول.

(3) يعني: أن احتمال الحرمة الواقعية لشرب التتن مثلا موضوع للحلية التي هي مفاد الأصل، فإذا دلت أدلة حجية الأمانة على كون الأمانة كالعلم بالواقع ارتفع احتمال الحرمة الذي هو موضوع الأصل و تبدل بالعلم بها.

(4) يعني: بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن في المثال ليس حكم احتمال خلاف الأصل حتى ينفيه دليل الأصل، ضرورة: أن الحلية التي هي مفاد الأصل حكم محتمل الحرمة، فاحتمال الحرمة موضوع الأصل، فلا يعقل أن ينفي به، و دليل اعتبار الأصل ينفي احتمال حكم ظاهري آخر غير الحلية - كإيجاب الاحتياط - عن نفس هذا الموضوع أعني احتمال الحرمة، كما قال به أصحابنا المحدثون.

كيف (2)؟ وهو (3) حكم الشك فيه و احتمالاه (4)، فافهم (5). و تأمل جيدا.

فانقدح بذلك (6): أنه لا يكاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بين الأصل و الأمانة و ضمير «مفاده» راجع على دليل الاعتبار و ضمير «فيه» على الأصل. قوله: «لأجل» تعليل لعدم كون مفاد دليل الاعتبار في الأصل نفي حكم الأمانة.

=====

(1) الضمير راجع إلى «مفاده»، أي: مفاد دليل الاعتبار في الأصل.

(2) يعني: كيف يكون دليل الأصل نافيا لاحتمال خلاف الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الأمانة؟ مع أن موضوع الأصل نفس هذا الاحتمال، فإذا نفى الأصل هذا الاحتمال لزم من وجود الأصل عدمه.

(3) الواو للحالية، و ضمير «هو» راجع على «مفاد الأصل»، و ضمير «فيه» راجع إلى «الحكم الواقعي» يعني: و الحال أن مفاد الأصل - كحلية الشيء المشكوك في حكمه - حكم الشك في الحكم الواقعي.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن الحكومة التي ادّعاها الشيخ «قدس سره» مبنية على حجية الأمانات من باب تتميم الكشف و إلغاء الاحتمال، و لا يرد عليه حينئذ إشكال حكومة الأصول على الأمانات أصلا.

(4) عطف على «الشك» و ضميره راجع إلى الحكم الواقعي.

(5) لعله إشارة إلى وجهة مبنى تتميم الكشف في حجية الأمانات غير العلمية بدعوى: أن ظاهر أدلة حجيتها عرفا هو تتميم طريقتها و كشفها تعبدا، حيث إنها طرق عقلائية يكون الأمر المتعلق بها ظاهرا في الأخذ بها لأجل الكشف و الطريقية، و هذا عبارة أخرى عن إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبدا.

و عليه: يتجه كلام الشيخ «قدس سره» في حكومة الأمانات على الأصول على مبنى تتميم الكشف.

أو إشارة إلى ما في تقارير الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من إمكان منع موضوعية الاحتمال في الأمانة حتى يكون كموضوعيته في الأصل؛ بل الموضوع خبر العادل، و خروج صورة العلم إنما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الأمانة للعالم. «منتهى الأصول، ص 261».

(6) أي: بما ذكرناه من الإشكال على الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره».



إلا بما أشرنا سابقا (1) و أنفا (2) فلا تغفل (3).

هذا ولا تعارض (4) أيضا (5) إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص (6) أو الأظهر، مثل العام و الخاص (7) و المطلق و المقيد، أو

=====

(1) أي: في الاستصحاب، حيث إنه جعل هناك تقديم الأمارات على الأصول لأجل الورود.

(2) من التوفيق العرفي الذي هو نوع من الحكومة الرافعة للتعارض و الخصومة.

(3) لعله إشارة إلى المنافاة بين الورود - الذي أفاده في مبحث الاستصحاب - و التوفيق العرفي الذي أفاده هنا؛ إذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الأخذ بهما، و الورود هو الأخذ بأحدهما و ترك الآخر، بل انتفاؤه رأسا؛ إلا أن يراد بالتوفيق العرفي ما ينطبق على الورود.

### المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر

(4) عطف على «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلوليهما» و هذا إشارة إلى المورد الثالث من موارد التنافي بين المداليل مع خروجها عن تعريف التعارض من جهة عدم تنافيهما في مقام الدلالة و الإثبات.

(5) يعني: كعدم التعارض في موارد الحكومة و التوفيق العرفي و الفرق بين المقام و التوفيق العرفي هو: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر هناك إنما يكون لجهات خارجية كمناسبة الحكم و الموضوع، و قرينية العنوان الثانوي للتصرف في الدليل المشتمل على العنوان الأولي، بخلافه هنا، فإن تقديم أحد الدليلين على الآخر فيه إنما هو بملاحظة حالات اللفظ من النصوصية و الأظهرية.

(6) فإن النص قرينة على التصرف في الظاهر، مثل: زر الحسين «عليه السلام» و لا بأس بترك الزيارة، أو الظاهر مع «الأظهر» نحو: رأيت أسدا يرمى، حيث إن «يرمى» أظهر في مفاده الذي هو رمي السهم من رمي الحجارة الملائم مع الحيوان المفترس، من ظهور الأسد في معناه الذي هو الحيوان المفترس.

(7) كعموم ما دل على حرمة الرّبا إلا في بعض الموارد كالولد و والده و السيد و عبده و غير ذلك، فإن المخصّص - لنصوصيته أو أظهريته - يقدم على العام الذي هو ظاهر في العموم، و كذا الحال في المطلق و المقيد كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، و «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، فإن الأول: ظاهر في صحة عتق مطلق الرقبة و إن كانت كافرة، و الثاني: نص في اعتبار الإيمان في صحة عتقها، فيقيد إطلاق الأول به. و هذا الجمع

مثلهما (1) ممّا كان أحدهما نصّا أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور (2) وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها (3)؛ إلا إنها غير متعارضة لعدم (4) تنافياها (5) في الدلالة وفي مقام الإثبات؛ بحيث (6) تبقى أبناء المحاورّة متخيّرة (7)؛ بل بملاحظة المجموع (8) أو خصوص بعضها يتصرف...

=====

الدلالي العرفي يرفع الحيرة، ويخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الذي هو الموجب للتخيّر.

(1) أي: مثل العام والخاص والمطلق والمقيد في كون أحد الدليلين نصّا أو أظهر، والآخر ظاهرا كقوله: «يجب غسل الجمعة» و«ينبغي غسل الجمعة»، فإن الأوّل نصّ في الوجوب، والثاني ظاهر في الاستحباب. وقوله «مما» بيان ل «مثلهما».

(2) أي: العام والخاص والمطلق والمقيد ونظائرهما، فإن مدليلهما وإن كانت متنافية، ضرورة: أن صحة عتق الرقبة الكافرة كما يقتضيها إطلاق «أعتق رقبة»، وعدم صحته كما هو مقتضى «أعتق رقبة مؤمنة» متنافيان: لكن أظهرية المقيد أو نصوصيته قرينة في مقام الدلالة والإثبات على إرادة خصوص المقيد، وعدم تعلق الطلب بعتق مطلق الرقبة حتى يتحقق التنافي بين الدليلين.

(3) كما عرفت في مثال «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة».

(4) تعليل لعدم تعارض الأدلة مع تنافي مدلولاتها، حيث إن مناط التعارض ليس هو التنافي بين المدلولات، بل مناطه تنافياها في مقام الدلالة والإثبات، وهو مفقود في العام والخاص والمطلق والمقيد، ومثلهما مما يكون أحدهما نصّا أو أظهر والآخر ظاهرا؛ لما مرّ آنفا: من قرينة النص أو الأظهر على التصرف في الآخر؛ بحيث لا يبقى تحيّر لأبناء المحاورّة في الجمع بينهما والعمل بهما.

(5) هذا الضمير وضميرا «مدلولاتها، أنها» راجعة إلى «الأدلة».

(6) متعلق ب «تنافياها» وبيان له، فإن ملاك التعارض هو التنافي في مرحلة الدلالة، فلا تعارض إن لم يكن بينهما منافاة في هذه المرحلة وإن كان بينهما منافاة من حيث المدلول.

(7) حتى يوجب هذا التخيّر اندراج تلك الأدلة في باب التعارض.

(8) بأن يتوقف انعقاد الظهور - المتبع عند أبناء المحاورّة - على ملاحظة مجموع الكلمات المتعددة الصادرة من متكلم واحد حقيقة كالكلمات الصادرة من زيد مثلا، أو

في الجميع (1) أو في البعض (2) عرفا (3)، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين.

و لا فرق فيها (4) بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو تنزيلا كالروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، فإنهم «عليهم السلام» بمنزلة متكلم واحد، فتكون الكلمات الصادرة منهم كالصادرة من متكلم واحد في قرينية بعضها على الآخر، أو كون المجموع ظاهرا في مطلب واحد.

=====

(1) متعلق ب «بملاحظة المجموع». و التصرف في الجميع كاللتصرف في كلا الخبرين اللذين دل أحدهما على حرمة بيع العذرة، و الآخر على جوازها، فإنه يتصرف في كليهما بمناسبة الجواز و الحرمة، فيحمل ما دل على الحرمة على عذرة الإنسان، و ما دل على الجواز على عذرة مأكول اللحم.

(2) متعلق ب «خصوص بعضها»، و التصرف في البعض كما يتصرف فيما دل بظاهره على وجوب إعادة الحج على المخالف بعد استبصاره بحمله على الاستحباب؛ بقرينة الأخبار الدالة على استحباب الإعادة كقوله «عليه السلام»: «يقضي أحب إلي».

(3) قيد ل «يتصرف»، و «بما» متعلق ب «يتصرف» و بيان للتعرف العرفي، و ضمير «به» راجع إلى «بما».

(4) أي: لا فرق في الموارد التي قلنا بخروجها عن باب التعارض و عدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام و الخاص و المطلق و المقيدة و غيرهما - مما يكون أحدهما نصا أو أظهر، و الآخر ظاهرا - بين كون السند فيها قطعيا كالكتاب و الخبر المتواتر و خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، أو ظنيا كأخبار الآحاد غير المحفوفة بتلك القرائن، أو مختلفا كالكتاب أو الخبر المتواتر و خبر الواحد غير العلمي، فإن النص أو الأظهر في جميع هذه الموارد يقدم على الظاهر و إن كان سنده قطعيا كالكتاب، و كان سند النص و الأظهر ظنيين كالخبرين غير العلميين، فإن إطلاق الكتاب مثلا يقيّد بخبر الواحد الظني السند.

و الوجه في عدم الفرق في تقديم النص، أو الأظهر على الظاهر بين قطعية السند و ظنيته و الاختلاف هو لزوم العمل بهما بعد اعتبارهما سندا، و عدم تنافيهما دلالة و قطعية سند الظاهر لا تمنع عن التصرف عرفا في دلالاته بعد كون الآخر أظهر منه، و موجبا لرفع التحير الذي هو الموضوع للأخبار العلاجية. و لحكم العقل بالتساقط أو التخيير.

و كيف كان؛ فتوضيح عدم الفرق في الصور التي حكم فيها بالجمع بحمل الظاهر على الأظهر أو النص بين كون سند الأظهر أو النص ظنيا أو قطعيا يتوقف على مقدمة وهي: أن اعتبار الخبر و الحديث يتوقف على أمور ثلاثة:

الأظهر - وإن كان بحسب السند ظنيًا - على الظاهر (1) و لو كان (2) بحسبه قطعيًا.

=====

الأول: السند بأن يكون حجة معتبرة عند الشارع، ولا فرق في الحجة بين القطعية والظنية.

الثاني: الدلالة؛ بأن يكون للفظ ظهور في المعنى عرفًا، ولا يكون مجملًا.

الثالث: جهة الصدور، بأن يكون صدور الحديث لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها.

فإذا تمت هذه الجهات الثلاث يصير الحديث حجة يؤخذ به. ثم لدى التعارض لا بد وأن يقدم الأمر الثالث على الأمر الثاني والأمر الأول، فإذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند منصوص الدلالة، والآخر ظني السند ظاهر الدلالة؛ لكن كان قطعي السند للتقية، و ظني السند لبيان الحكم الواقعي قَدّم الظني على القطعي لأنه حجة صدر لبيان الحكم الواقعي، والأول - وإن كان أقوى سندًا ودلالة - لكنه ليس لبيان الحكم الواقعي حتى يؤخذ به، كما أنه لا بد أن يقدم الأمر الثاني على الأمر الأول حال التعارض، فإذا كان هناك حديثان أحدهما قطعي السند ظاهر الدلالة، والآخر ظني السند نص الدلالة جمع بينهما بحمل الظاهر على النص، وإن كان سند الظاهر قطعيًا و سند النص ظنيًا، وذلك لأن المعيار - بعد حجية كليهما - هو الأقوى دلالة، والنص أقوى دلالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك: وجه عدم الفرق في تقديم النص أو الأظهر على الظاهر، بين كون سند النص أو الأظهر ظنيًا، و سند الظاهر قطعيًا، وبين العكس لأن المناط في التقديم هو قوة الدلالة لا قطعية السند.

(1) متعلق ب «يقدم»، و ضمير «فيها» راجع إلى الموارد المذكورة الخارجة عن باب التعارض.

(2) يعني: و لو كان الظاهر بحسب السند قطعيًا مثل الكتاب و الخبر المتواتر؛ لما عرفت: من عدم تهافتهما سندًا، و لزوم العمل بهما لوجود الجمع العرفي بينهما الموجب لعدم تنافيهما في مقام الدلالة و الإثبات.

فصار المتحصل: أنه في موارد الجمع العرفي يجب العمل بكلا الدليلين، من دون لحاظ السند فيها من حيث قطعيته و ظنيته و اختلافه، فلا يقع تعارض في سنديهما.

و مورد التعارض في السند هو ما يذكره بقوله: «و إنما يكون التعارض بحسب السند».

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور (1) مما (2) كان التنافي فيه بين الأدلة

=====

(1) أي: غير موارد الجمع العرفي من العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما؛ إذ لا تنافي بينها في مرحلة الدلالة والإثبات بحيث يتحير العرف في الجمع بينها.

(2) بيان ل «غير»، وضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «مما».

وغيره: بعد نفي التعارض عن الصور المذكورة - التي لا يتحير العرف في الجمع بينها - إثبات التعارض في غير تلك الصور وهو: ما إذا كان العرف متحيراً في الجمع بين الدليلين أو الأدلة في مقام الإثبات.

توضيح ذلك: أن حجية ما يستنبط منه الحكم الشرعي منوطة بواجديته لأمر ثلاثة:

أحدها: صدوره ممن له تشريع الأحكام.

ثانيها: ظهوره في المعنى وعدم إجماله.

ثالثها: كونه صادراً لبيان الواقع والمتكفل للأول: أدلة حجية الأخبار، ويعبر عنه تارة:

بأصالة السند، وأخرى: بأصالة الصدور. وللثاني: بناء أبناء المحاوراة على كون اللفظ ظاهراً في المعنى الكذائي، ويعبر عنه بأصالة الظهور.

وللثالث: ظهور حال المتكلم في إرادة ظاهر كلامه، وجعله حاكياً عن مراده، ويعبر عنه بأصالة الجهة.

وهذه الأمور الثلاثة مقومة لدليلية الدليل، فإذا تعارض دليلان علم إجمالاً بكذب أحد هذه الأمور الثلاثة في أحد الدليلين، وبمخالفة أحدهما للواقع.

وصور تعارض هذه الأمور وإن كانت كثيرة؛ إذ التعارض قد يكون بين أصالتي السند فيهما كما إذا كانا مقطوعي الدلالة والجهة، وقد يكون بين أصالتي الظهور كما إذا كانا مقطوعي السند والجهة، وقد يكون بين أصالتي الجهة كما إذا كانا مقطوعي السند والدلالة، وقد يكون غير ذلك؛ إلا إن التعارض الذي يسري من الدلالة إلى السند ويوجب التعارض في أصالتي الصدور - ويكون موضوع حكم العقل بالتخيير أو التساقط وموضوع أخبار العلاج - ينحصر في الدليلين الظنيين، سواء كان كل واحد منهما قطعياً جهة ودلالة أم ظنياً كذلك؛ فإن التعارض يقع بين سنديها للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما، بعد وضوح: عدم إمكان الجمع بينهما بالتصرف فيهما، لفرض:

قطعية دلالتهم، فلا محالة يقع التعارض بين أصالتي الصدور فيهما؛ إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع العلم الإجمالي بكذب أحدهما. هذا في صورة القطع بالدلالة والجهة.

وأمّا في صورة ظنيتهما - كظنية السند - فلأنهما وإن كانا قابلين للتصرف في

بحسب الدلالة و مرحلة الإثبات. و إنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة. أو ظنياً (1) فيما (2) إذا لم يكن (3) التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل (4)، فإنه (5) حينئذ (6) لا معنى للتعبد بالسند في الكل إما أحدهما و الأخذ بظاهر الآخر، و حمل الأول على التقية مثلاً؛ إلا أنه لعدم قرينة على ذلك يصير المراد فيهما مجملاً و إن لم يكن هذا الإجمال منافياً لأصل الصدور واقعا؛ لكنه مخلّ بالتعبد بالسند؛ إذ لا معنى للتعبد بسند رواية مجملة.

=====

و بالجملة: فأصالة الصدور لا تجري في الصورة الأولى؛ للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما، و في الصورة الثانية؛ لعدم الأثر في التعبد بالصدور.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) أي: في الدلالة و الجهة كالسند، فيتعارض الأمور الثلاثة فيهما بناء على عرضيتها. و أمّا بناء على طوليتها - و كون الظهور و الجهة في طول الصدور - فالتعارض يكون بين أصالتي الصدور فقط.

(2) هذا قيد لقوله: «ظنياً»؛ لأن القطعي غير قابل للتوفيق جزماً و بلا تعليق.

(3) بمعنى «يوجد» و «يكن» هنا تامة، و «بالتصرف» متعلق ب «التوفيق».

(4) إذ مع إمكان التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل تدرج في موارد الجمع العرفي، و تخرج موضوعاً عن باب التعارض.

(5) الضمير للشأن، و هذا تعليل للتعارض بحسب السند و حاصله: أن دليل التعبد بالصدور لا يشملهما، إما للعلم الإجمالي بكذب أحدهما كما في صورة القطع بالدلالة و الجهة؛ إذ مع قطعيتها و عدم إمكان التصرف فيهما يحصل العلم بعدم صدور أحدهما.

و أمّا لأجل عدم معنى للتعبد بصدورهما كما في صورة الظن بكل من الصدور و الدلالة و الجهة، حيث إن نتيجة التعبد حينئذ ليست إلاّ الرفض؛ لإجمالهما، إذ المفروض: أنهما لظنيتهما و إن كانا قابلين للحمل و التصرف - يارادة خلاف الظاهر في أحدهما أو البناء على صدور أحدهما لبيان غير الواقع - و لذا لا يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما؛ إلا أنه لعدم قرينة على تعيين أحد الأمرين يصير كل منهما مجملاً، و لا معنى للتعبد بالمجمل.

(6) يعني: حين عدم التوفيق بين الأدلة بالتصرف في الكل أو البعض.

للعلم بكذب أحدهما أو لأجل (1) أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها (2)، فيقع (3) التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى.

=====

(1) عطف على «إمّا» و كلاهما علة لعدم معنى للتعبد بصدورها.

غاية الأمر: أن الأول راجع إلى عدم المقتضي للحجية، و الثاني: إلى وجود المانع و هو لغويتها.

(2) هذا الضمير و ضمير «بصدورها» راجعان إلى «الأدلة». و وحدة السياق تقتضي أفراد ضمير «أحدهما» كغيره من الضمائر، لا تثنيته.

(3) هذه نتيجة العلم بكذب أحد الدليلين أو لغوية التعبد بصدورها، فإنهما يمنعان شمول أدلة اعتبار السند لهما، و هذا معنى التعارض.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - إن التعبير عن هذا البحث بتعارض الأدلة أولى من التعبير عنه بمبحث التعادل و الترجيح، ثم عطف المصنف الأمارات على الأدلة إمّا تفسيري إشارة إلى وحدة المعنى و ترادف لفظي الأدلة و الأمارات، و إمّا غير تفسيري، فلا بد من المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه بأن يكون الدليل مختصاً بالأحكام، و الأمانة مختصة بالموضوعات.

ثم ما صنعه صاحب الكفاية من جعله هذا المبحث من مقاصد علم الأصول أفضل مما صنعه الشيخ من جعله هذا المبحث من خاتمة علم الأصول، المشعر بكونه خارجاً عنه مع أنه من أهم مباحث علم الأصول.

2 - الوجه الموجب للبحث عن تعارض الأدلة: أن همّ الفقيه هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، و فعلية الحجة تتوقف على وجود المقتضي للحجية و فقد المانع عنها.

توضيح ذلك: أن استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد التي هي عمدة أدلة الفقه منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد.

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها و عدم إجمالها.

الثالث: حجية ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكلية، سواء كانت من الكتاب أو السنة في حق جميع المكلفين و عدم اختصاصها بمن قصد إفهامه.

الرابع: علاج تعارض الأخبار.

3 - فيقال: أما الأمر الأول: فيتكفله بحث خبر الواحد، وقد مرّ تفصيله في بحث أخبار الآحاد.

وأما الأمر الثاني: فيتكفله العرف واللغة، وقد تقدم تفصيل ذلك في مباحث الألفاظ.

وأما الأمر الثالث: فيبحث عنه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ وأن ظواهر الكتاب والسنة تكون حجة.

وبتمامية هذه الأمور الثلاثة يتمّ المقتضي لحجية خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي، ولم يكن للخبر معارض كان الخبر حجة فعلية، وإن كان له معارض لا يجوز التمسك به إلا بعد علاج التعارض.

والحجية الفعلية في الأخبار المتعارضة تتوقف على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين تخييراً أو تعييناً، وهذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعين وظيفة الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من أبواب الفقه.

4 - تعريف التعارض: وقد عرّف المصنف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلة، والتعارض بهذا المعنى لا يشمل موارد الجمع الدلالي مما ليس بين الدليلين منافاة.

الصور الرئيسية التي هي خارجة عن باب التعارض هي ثلاثة:

الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما أو في كليهما.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر؛ كما في النص والظاهر والأظهر والظاهر.

5 - عناوين ثلاثة في تعريف التعارض:

أولها: - وهو المنسوب إلى المشهور - «تنافي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد».

كما في القوانين والفصول.

ثانيها: هو «تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما» كما عن الشيخ الأنصاري.

ثالثها: ما أفاده صاحب الكفاية حيث قال: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة».

وأما كلمة الدلالة: ففيها جهتان:

الأولى: أنها تطلق على معنيين:



1 - الحكاية و الكشف في قبال الكلام المجمل.

2 - الحجية، و معنى التنافي في الدلالة هو تمانع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، بمعنى: امتناع شمول أدلة حجية خبر الثقة لكلا الخبرين المتعارضين، لا امتناع التعبد بالمتناقضين. هذا هو معنى التنافي في الدلالة.

6 - وأما الفرق بين تعريف التعارض عند المشهور و بين تعريفه عند المصنف فهو: أن ظاهر تعريف المشهور: كون التعارض من صفات المدلولين، فيكون وصفا بحال المتعلق.

و ظاهر تعريف المصنف: أن التعارض وصف لنفس الدليلين. هذا خلاصة الفرق بين التعريفين.

و أما وجه عدول المصنف عن تعريف المشهور فأمران:

أحدهما: أنه لو كان التعارض تنافي المدلولين كما هو المشهور لكان التعارض وصفا لمتعلق الدليلين لا نفسها، و على تعريف المصنف كان الوصف لنفس الدليلين لا لمتعلقهما.

ثانيهما: - و هو العمدة - أن تعريف المشهور يعمّ موارد الجمع الدلالي و التوفيق العرفي، مع إنه لا تجري أحكام التعارض من التوقف و التخيير و التساقط في موارد الجمع.

هذا بخلاف تعريف المصنف حيث لا يشتمل موارد الجمع.

7 - إشكال المصنف على ما أفاده الشيخ من حكومة الإمارات على الأصول الشرعية، بمعنى: أن الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين متعرضا بمدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر، و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه. نظير ارتقاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الأربع - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك»، ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حلية شيء، و قام خبر الثقة مثلا على حرمة كان هذا الخبر حاكما على استصحاب الحلية أي: مخرجا له عن موضوع الحلية و موجبا لنقض اليقين باليقين أي: بالحجة.

و حاصل إشكال المصنف عليه: هو عدم انطباق ضابط الحكومة على الإمارات؛ إذ ليس أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر.

8 - و توهم: تصحيح حكومة الأمانة على الأصل من ناحية دليل حجية الأمانة لا من ناحية نفس الأمانة، بمعنى: أن نفس الأمانة كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التن؛ و إن لم يكن مؤداها ناظرا إلى دليل الأصل؛ إلا إن دليل حجية الأمانة كآية النبأ

وغيرها ناظر إلى دليل الأصل؛ لأن مقتضى دليل حجيتها نفي احتمال خلاف مؤداها، فاحتمال الخلاف - وهو موضوع أصالة الحلّ - منفي بدليل حجّية خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة الأمانة على الأصل كما يقول الشيخ؛ مدفوع:

بأن شيئاً من مؤدى الأمانة و دليل حجيتها لا يدل لفظاً على مقتضى الأصل؛ لأن مؤداها ليس إلاّ الحكم الواقعي، وأما حجيتها: فلأن مقتضاها ليس إلاّ لزوم العمل شرعاً بمقتضى الأمانة أي: جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف كي تكون الأمانة حاکمة على الأصل.

9 - إخراج الموارد العديدة عن باب التعارض:

منها: الحكومة.

ومنها: التوفيقات العرفية التي منها التصرف في أحد الدليلين كما في أحكام العناوين الأولية، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائية وإبقاء أدلة أحكام العناوين الثانوية على ظاهرها من الفعلية.

ومنها: التصرف في كلا الدليلين.

ومنها: التصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة، وذلك لجهة خارجية توجب ذلك؛ كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر.

10 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - تعريف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلة.

2 - إخراج موارد الجمع عن باب التعارض.

3 - تقديم الأمارات على الأصول إنما هو من باب الورود لا الحكومة.

ص: 218

=====

## فصل اصالة التساقط

## في بيان مقتضى القاعدة الأولية

وهي حكم العقل مع قطع النظر عن أدلة خاصة و أخبار علاجية.

و هناك قاعدة ثانوية وهي مفاد أدلة خاصة و أخبار علاجية يأتي البحث عنها في الفصل الثالث.

(1) الغرض من عقد هذا الفصل الثاني: هو بيان مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة. و أمّا بناء على السببية فسيأتي الكلام في مقتضى القاعدة الأولية فانتظر.

فيقع الكلام فعلا في مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة أي: في حكم العقل في تعارض الأمارتين.

و توضيح ما هو مقتضى القاعدة الأولية في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أن حجية الأخبار - و سائر الأمارات - إمّا أن تكون من باب الطريقة و الكشف عن الواقع.

و إمّا أن تكون من باب السببية و الموضوعية.

و الفرق بينهما: أن المراد من جعل الحجية على وجه الطريقة هو: كونها مجعولة بلحاظ لزوم حفظ الواقع و الأحكام الواقعية، و لا مصلحة في نفس الخبر و إنما المصلحة في المؤدى و الواقع.

و أما المراد بحجية الخبر على نحو السببية فهو: وجود المصلحة في نفس الخبر سواء طابق الواقع أم لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة هو سقوط المتعارضين عن الحجية للعلم الإجمالي بكذب أحدهما.

نعم؛ يمكن نفي الثالث بهما، فلو دل أحدهما على حرمة صلاة الجمعة و الآخر على الوجوب نفيا الاستحباب؛ لأن الحجّة المجهولة بينهما نافية له.

و كيف كان؛ فمحتملات تعارض الخبرين على الطريقة و إن كانت كثيرة هي:

الأول: سقوطهما عن الحجية رأساً أي: سواء كان في المدلول المطابقي أو الالتزامي،

و جواز الرجوع إلى الأصل ولو كان مخالفا لهما، فالتعارض يوجب فرض كليهما كالعدم وكون المورد مما لا نص فيه.

الثاني: الحكم بالتوقف، بمعنى: سقوطهما في المدلول المطابقي دون الالتزامي، و جواز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما دون الأصل المخالف لهما.

الثالث: حجيتهما معا.

الرابع: حجية أحدهما تخييرا.

الخامس: حجية الموافق للواقع منهما.

السادس: حجية أحدهما لا بعينه إلا إن مختار المصنف هو هذا الاحتمال السادس.

و محصل ما أفاده في وجهه: هو أن التعارض لما لم يكن موجبا لسقوط كلا المتعارضين عن الطريقية؛ لعدم كونه موجبا للعلم بكذبهما معا حتى يسقط كلاهما عن الطريقية؛ بل لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، كان اعتبار الآخر الذي فيه مناط الحجية - و هو احتمال المطابقة للواقع - بلا مانع.

إلا إنه لما كان ذلك غير متميز عما علم إجمالا كذبه، مع احتمال انطباقه على كل واحد من المتعارضين فلا يشملهما دليل الاعتبار، لأجل العلم بعدم صغورية كليهما له، و لا يشمل أحدهما المعين؛ لكونه ترجيحا بلا مرجح، و لا أحدهما المختير، لعدم فرديته للعام.

و بيان آخر: الوجه في حجية أحد المتعارضين بلا عنوان هو وجود المقتضي و فقد المانع.

أما وجود المقتضي: فلأن المقتضي لجعل الحجية للخبر هو غلية الإصابة نوعا، و حيث إن كل واحد من المتعارضين جامع لشرائط الحجية لو لا- التعارض - كان احتمال الإصابة موجودا في كل منهما؛ إذ لا علم بكذب أحدهما المعين حتى يكون الساقط عن دليل الاعتبار خصوص معلوم الكذب.

وعليه: فالمقوم لحجية كل واحد - أعني احتمال الإصابة بالواقع - موجود، و لا بد من ملاحظة مقدار مانعية المانع و أنه يمنع عن حجية أحدهما أو كليهما.

و أمّا فقد المانع عن حجية أحدهما: فلانحصار المانع في العلم الإجمالي بكذب أحدهما، و هو لا يوجب سقوط كليهما عن الحجية بل يوجب سقوط أحدهما بلا عنوان؛ و ذلك لتساوي نسبة هذا العلم الإجمالي إلى كلا الخبرين، إذ لا تعين لواحد منهما بحسب هذا العلم.

وحيث كان المقتضي - أعني به: احتمال الإصابة - موجودا في كلا الخبرين، وكان المانع متساوي النسبة إليهما ولم يكن مانعا عنهما معا ولا عن أحدهما المعين كان أحد المقتضيين وهو محتمل الصدق منهما مؤثرا بلا عنوان في مقتضاه، والآخر بلا عنوان أيضا ساقطا عن التأثير، ونتيجته حجية أحدهما وسقوط أحدهما كذلك.

ويترتب على هذا البيان أمران:

أحدهما: سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي، فإن أحد الخبرين - وإن كان حجة - كما عرفت - إلا أنه لا علامة له تميزه عن الخبر الساقط عن الحجية لكونه بلا- لون ولا- عنوان أيضا؛ لاحتمال انطباق الخبر الكاذب على كل منهما، فلأجله يسقطان عن الاعتبار في المؤدى.

ثانيهما: نفي الثالث بالحجة الواقعية المعلومة إجمالا، ولا يتوقف هذا النفي على العلم التفصيلي بالحجة، فأبي واحد من الخبرين كان حجة واقعا كان نافيا للثالث؛ وذلك لأن الغرض المترقب من الحجة - وهو تحريك المكلف وبعثه نحو الفعل أو زجره عنه - وإن لم يترتب على الحجة التي لا تعين لها بوجه أصلا؛ الذي هو أثر حجية الخبر واقعا، لوجود المقتضي لنفي الثالث في أحدهما وفقد المانع منه. هذا توضيح ما أفاده المصنف بناء على الطريقة.

وأما بناء على حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية، أي: بمعنى: كون قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سببا لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى مقتضية لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى على ما ينسب إلى المعتزلة، فأحكامها مختلفة.

توضيح ذلك: أن المصنف قد ذكر صورا لتعارض الأمارتين على السببية، ولهذا جعل أحكامها مختلفة من التساقط والتخيير بينهما مطلقا، والأخذ بمقتضى الحكم الإلزامي إذا كان أحد المؤدبين حكما إلزاميا والآخر غير إلزامي وغير ذلك.

ومبنى هذه الصور هو: محتملات حجية الأمانة على السببية من كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه، أو الأعم منه ومما علم كذبه.

وعلى الثاني: فإما أن يكون معنى الحجية إثبات المؤدى بدون التدين به، وإما أن يكون معناها لزوم الالتزام والتدين به وإن كان المؤدى إباحة.

وأما الصورة الأولى - وهي كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه -، فحكمها

التساقط كحجيتها على الطريقة، وقد أشار إلى حكم هذه الصورة بقوله: «فكذلك» يعني: فكما ذكرناه على الطريقة من سقوطهما في المدلول المطبقي ونفي الثالث بأحدهما، وسيأتي تفصيل الكلام فيها في توضيح العبارة.

وأما الصورة الثانية: - وهي ما إذا كانت الأمانة كحدوث مصلحة أو مفسدة غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى - ففيها صور ثلاث:

الأولى: أن يكون مدلول الأمانتين متضادين؛ كما إذا قامت إحداها على وجوب الإزالة عن المسجد، والأخرى على وجوب الصلاة مثلا. و حكم هذه الصورة حكم باب التزاحم من التخيير إن لم يكن أحدهما أهم ولو احتمالا.

و الوجه في إجراء حكم التزاحم هنا هو: أن المقتضي للوجوب في كل واحد منهما - وهو قيام الأمانة على طبقه - موجود، و المانع مفقود؛ إذ المانع هو عجز المكلف عن امتثال كلا الخطابين. و هو نظير وجوب إنقاذ الغريقين المؤمنين؛ فإن العجز عن إنقاذهما معا لا يوجب سقوط أصل الخطاب؛ بل يقيد وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، و نتيجته التخيير.

الثانية: أن تكون الأمانتان في موضوع واحد، و كان مؤداهما حكمين إلزاميين كدلالة إحداها على وجوب البقاء على تقليد الميّت و الأخرى على حرمة، فإن جعل الضدين في موضوع واحد يؤول إلى جعل المتناقضين باعتبار الدلالة الالتزامية. و الحكم في هذه الصورة كسابقها هو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر و لو احتمالا، فإنه يقدم على ما ليس فيه هذا الاحتمال كما هو حكم المتزاحمين في جميع الموارد.

الثالثة: أن تكون الأمانتان في موضوع واحد - كالصورة الثانية - و كان مؤدى إحداها حكما إلزاميا، و مؤدى الأخرى حكما غير إلزامي؛ كدلالة إحداها على حرمة ذبيحة الكتابي، و الأخرى على حليتها، و حكم هذه الصورة لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي و طرح غيره؛ لعدم المعارضة بين المقتضي و اللامقتضي، فإن الإلزامي ناش من المقتضي، بخلاف غير الإلزامي، فإنه ليس فيه المقتضي؛ إذ يكفي فيه عدم تحقق مقتضى الإلزام.

هذا تمام الكلام في مقتضى القاعدة الأولية على كل من الطريقة و السببية في حجية الأمانات. توضيح بعض العبارات.

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً (1)، حيث (2) لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا إنه (3) حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا (4)، فإنه (5) لم يعلم كذبه إلا كذلك - واحتمال (6) كون كل منهما كاذبا - لم...

=====

(1) أي: في كل من الدلالة المطابقية والالتزامية؛ لأن معلوم الكذب ليس فيه مقتضى الحجية والطريقية. فالتعارض يوجب سقوط إحداهما عن الحجية لا سقوط كليهما.

(2) تعليل لعدم إيجاب التعارض إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية، فلا وجه لسقوط كليهما عنها؛ إذ المانع عن الحجية - وهو العلم بالكذب - مختص بأحدهما.

(3) أي: إلا إن معلوم الكذب حيث إنه لم يكن له عنوان وعلامة يميزانه عن معارضة؛ إذ المفروض: واجدية كل منهما لشرائط الحجية، وعدم محذور في حجية كل منهما إلا العلم الإجمالي بكذب أحدهما واحتمال انطباق «معلوم الكذب» على كل منهما، امتنع شمول دليل الاعتبار لهما؛ للزوم التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه. أو التضاد، كما إذا دل أحدهما على طهارة الغسالة مثلا والآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجية في خصوص مدلولهما المطابقي.

(4) لما مرّ من فرض واجدية كل منهما لشرائط الحجية، وليس كاشتباه خبر ضعيف بخبر صحيح، فإن الصحيح متميز عن الضعيف بما له من العنوان واقعا.

و توضيح الفرق بين حجية أحدهما بلا عنوان وبين اشتباه الحجية باللاحجة - بعد اشتراكهما في صلاحية كل من البابين لنفي الثالث - هو: أن النافي للثالث في مسألة اشتباه الحجية باللاحجة هو الحجية الواقعية التي لها تعيين واقعا وإن كانت مجهولة ظاهرا، و النافي للثالث في مسألة حجية أحدهما بلا عنوان هو الحجية المبهمة التي لا تعين لها واقعا ولا ظاهرا.

(5) أي: فإن معلوم الكذب لم يعلم كذبه إلا كذلك أي: بلا تعيين ولا عنوان.

(6) عطف على «كذلك»، يعني: لم يعلم كذبه إلا باحتمال كون كل منهما كاذبا، ويمكن عطفه على «بلا تعيين» يعني: كان بلا تعيين، و كان باحتمال «كون كل منهما كاذبا»، كما يمكن كون الواو بمعنى «مع».

و على كل: فهذه الجملة مستغنى عنها، فإن احتمال كذب كل منهما كان مستفادا

يكن (1) واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم (2) التعيين في الحجية أصلاً كما لا يخفى.

نعم (3)؛ يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية (4) وصلاحيته (5) على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك (6) لا بهما (7).

=====

من نفس التعارض، وكون الخبر الكاذب فاقدًا لعلامة تميّزه عن الخبر الآخر.

(1) جواب «حيث كان»، وقد عرفت وجه عدم حجيتهما وهو التناقض أو التضاد الذي هو منشأ أصالة التساقط الحاكم به العقل في المتعارضين - بناء على الطريقية - في خصوص المؤدى أعني به المدلول المطابقي الذي هو مورد التكاذب.

(2) تعليل لعدم حجية كل منهما، وحاصله: أنه لما كان الدليل الأولي للحجية قاصراً عن شمول أحدهما لا بعينه؛ لما مرّ أنفاً من لزوم التناقض أو التضاد، فلا دليل على حجية أحدهما في مدلوله المطابقي؛ إذ ما لم تحرز الحجية لم يكن مؤداها حجة.

### حجية أحد المتعارضين في نفي الثالث

(3) استدراك على عدم حجية كل منهما في مدلوله المطابقي.

وحاصله: أن التعارض يختص بمورد التكاذب وهو المدلول المطابقي للمتعارضين كما مرّ، وأما ما لا تكاذب فيه كنفى الثالث - وهو المدلول الالتزامي - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شيء والآخر على حرمة، فهما وإن كانا ساقطين في مدلوليهما المطابقين أعني: الوجوب والحرمة؛ إلا إن حجية أحدهما لا بعينه صالحة لنفي الثالث.

(4) لما عرفت من وجود المقتضي وفقد المانع، فذاك الواحد مع عدم تعينه صالح لنفي الثالث.

(5) عطف على «بقائه» ومفسر له، وضميره وضمير «لبقائه» راجعان إلى «أحدهما».

وقوله: «من عدم» بيان للموصول في «ما هو».

(6) أي: لنفي الثالث، وهو متعلق بـ «صلاحيته».

(7) عطف على «بأحدهما» يعني: يكون نفي الثالث مستندا إلى أحدهما لا إلى كلا المتعارضين؛ إذ مع العلم إجمالاً بكذب أحدهما لا وجه لحجيتهما معاً؛ لمنافاته لحجيتهما، من دون منافاة لحجيتهما لا بعينه.

والظاهر: أن قوله: «لا بهما» تعريض بمن جعل نفي الثالث مدلول كلا الخبرين لا مدلول أحدهما لا بعينه.



هذا (1) بناء على حجية الأمارات من باب الطريقة كما هو (2) كذلك، حيث (3) لا يكون حجة طريقاً إلا ما احتمال إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجّيته، وأما (4) بناء على حجّيتها من باب السببية فكذلك (5) لو كان الحجة وجه التعريض: أن الباقي على الحجية هو أحدهما بلا عنوان، وهذا ينفي الثالث، وليس الحجة كلا المدلولين الالتزاميين كي يستند نفي الثالث إلى كلا المتعارضين.

=====

(1) يعني: ما ذكرناه - من عدم حجّيتهما في المدلول المطابقي، و حجة أحدهما في نفي الثالث - مبني على حجّية الأمارات من باب الكشف والطريقة.

(2) أي: كما أن التساقت المزبور - بناء على حجّية الأمارات بنحو الكشف والطريقة - هو الحق.

(3) تعليل للتساقت المذكور، و حاصله: أن حجّية شيء من باب الطريقة منوطة باحتمال إصابته للواقع، فمع العلم بالكذب وعدم الإصابة لا معنى لحجّيته في خصوص مؤداه.

هذا بالنسبة إلى ما علم كذبه. وأما غيره فهو على إبهامه حجة فيما لا معارض له من نفي الثالث، وهذا هو ما تقدم من التساقت في الجملة.

### مقتضى القاعدة الأولى في تعارض الدليلين بناء على السببية

(4) هذا شروع فيما هو مقتضى القاعدة الأولى في تعارض الأمارتين؛ بناء على حجّية الأمارات من باب السببية والموضوعية.

(5) يعني: التساقت. فكما ذكرناه على الطريقة من سقوطهما في المدلول المطابقي ونفي الثالث بأحدهما.

و أما تقريب هذا الاحتمال على القول بالسببية و اشتراكه مع مبنى الطريقة فهو: أن حجّيته كل أمارة - على ما تقدم في الفصل السابق - منوطة بتمامية جهات ثلاث و هي:

الصدور والدلالة والجهة. والدليل على اعتبار أصالتي الظهور والجهة هو: بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام و حمله على بيان المراد الجدي، و من المعلوم: أن السيرة العقلانية دليل لبيّ، و ليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك في تحقق البناء العقلاني، و القدر المتيقن منه هو ما إذا لم يعلم كذبه، فإنهم إذا علموا عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام، و عدم كونه كاشفاً عن مراده الجدي لم يعملوا به و لم يرتبوا عليه آثاره. و عليه: فدائرة حجّية أصالتي الظهور والجهة مضيقّة؛ لاختصاصها بالظاهر المحتمل صدقه، و عدم كون معلوم الكذب مورد عملهم. و أما أصالة

هو خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه (1) كما هو (2) المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها (3) و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لا لتقية و نحوها (4)، و كذا (5) السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا، السند فكذلك؛ إذ الدليل عليها إما السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة و إما إطلاق الآيات و الأخبار المتواترة إجمالا، و شيء منهما لا يصلح لإثبات حجية الخبر المعلوم كذبه.

=====

أمّا السيرة العقلانية: فحالها حال السيرة على أصالتي الظهور و الجهة من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق و الكذب، و إن لم يكن العمل به لأجل طريقتيه إلى الواقع، بل لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى.

و أما الأدلة اللفظية - كمفهوم آية البناء و جملة من الأخبار الإرجاعية - فمقتضى إطلاقها و إن كان حجية كل خبر حتى معلوم الكذب؛ لكن أصل الإطلاق ممنوع؛ لظهورها في كون المصلحة في العمل بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، فإن هذه الخطابات ملقاة إلى العرف، و من المعلوم: عدم بنائهم على العمل بالأمانة عند العلم.

بالخلاف لا يبعد ظهورها في حجية الخبر المفيد للظن أو الاطمئنان، و عدم كفاية احتمال الصدق و الكذب.

و بالجملة: مفاد أدلة الاعتبار - بناء على الموضوعية و الطريقية - واحد في جريان أصالة الصدور و الدلالة و الجهة، و أن المصلحة تكون في العمل بالأمانة عند عدم العلم بالخلاف، فلا مقتضى لحجية كليهما حال التعارض حتى يندرجا في باب التزاحم كما هو حال بعض الصور الآتية؛ بل الحججة أحدهما لا بعينه كما هو الحال على الطريقية.

(1) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه، و ضمير «فيها» راجع إلى الأمارات.

(2) أي: كون الحججة ما لم يعلم كذبه لا تفصيلا و لا إجمالا المتيقن.

(3) أي: من جهات الأمارات و هي: الدلالة و الجهة و السند.

يعني: كما أن الحججة خصوص ما لم يعلم كذبه هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الجهة و الدلالة من الأمارات إن كان ذلك الدليل بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لبيان الواقع، لا لتقية. فلو علم بالخدشة في أحد الظهورين أو بالصدور تقية في أحد الخبرين لم يدل دليل الاعتبار على الحجية.

(4) من المصالح الأخر؛ كعدم استعداد المخاطب لإلقاء الحكم الواقعي إليه.

(5) عطف على «غير»، يعني: و كما هو المتيقن من دليل اعتبار السند لو كان دليل

و ظهوره (1) فيه (2) لو كان هو الآيات و الأخبار.

ضرورة (3)؛ ظهورها فيه (4) لو لم نقل بظهورها (5) في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

و أما (6) لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين (7)، فيما إذا كانا مؤدبين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين (8)؛...

=====

اعتباره بناء العقلاء، فإن المتيقن من بنائهم أيضا هو كون الحجّة خصوص ما لم يعلم كذبه، وقوله: «أيضا» يعني: كبناء العقلاء في غير السند.

(1) عطف على «المتيقن»، يعني: وكما هو - أي: خصوص ما لم يعلم كذبه - ظهور دليل اعتبار السند فيه لو كان دليل اعتباره هو الآيات والأخبار.

(2) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه.

(3) تعليل لظهور دليل اعتبار السند - الذي هو غير بناء العقلاء من الآيات والأخبار - في كون مقتضى السببية خصوص ما لم يعلم كذبه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه بالصدق أو الاطمئنان به.

(4) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه. و ضمير «هو» راجع إلى «دليل».

(5) هذا الضمير و ضمير «ظهورها» راجعان إلى الآيات والأخبار.

(6) عطف على قوله: «لو كان الحجّة» و حاصله: أن في حجية الأمارات على السببية تفصيلا، و هو: أنه إذا كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط كحجيتها بناء على الطريقة؛ إذ المفروض: أن ما يقتضي الحجية - و هو ما لم يعلم كذبه - ليس في كلا المتعارضين مع العلم بكذب أحدهما حتى يندرجا في المتزاحمين المنوطين بوجود المقتضي في كليهما، فلا بدّ من أجزاء حكم التعارض عليهما دون التزاحم.

و إذا كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة أو مفسدة غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه - بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى - فقد ذكر المصنف «قدس سره» صورا ثلاثا، وقد تقدم تفصيل الكلام في هذه الصور.

(7) لكون كل واحد منهما لأجل سببته لحدوث مصلحة أو مفسدة في مؤداه واجدا للمقتضي الذي هو مقوم باب التزاحم.

(8) وقد عرفت بعض أمثلتهما آنفا، و من أمثلتهما كما لو قال أحدهما بوجوب

لا فيما (1) إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي، فإنه (2) حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة (3): عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء.

إلا أن يقال (4): بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم كونه في عرفات، وقال الآخر بوجوب عدم كونه في عرفات. وضمير «بينهما» راجع راجع إلى «المتعارضين».

=====

(1) عطف على «فيما إذا»، يعني: فلا تجري قاعدة التزاحم فيما إذا دلّ أحدهما على حكم إلزامي، والآخر على حكم غير إلزامي، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتعارضين»، فقوله: «لا فيما إذا» إشارة إلى الصورة الثالثة المذكورة سابقا. ورضه: عدم جريان قاعدة التزاحم في هذه الصورة.

(2) يعني: فإن مؤدى أحدهما - حين كونه غير إلزامي - لا يزاحم مؤدى الآخر وهو الإلزامي.

(3) تعليل لعدم مزاحمة غير الإلزامي للإلزامي.

و حاصل التعليل: ما عرفته بقولنا: «لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي».

ثم إن التفصيل الذي ذكره المصنف «قدس سره» في حجية الأمارات على السببية - بين كون مطلق الأمانة سببا لحدوث مصلحة في مؤداها، وبين كون خصوص أمانة لم يعلم كذبهما سببا له؛ باندرج الصورة الأولى في المتعارضين اللذين حكمهما التساقط، والصورة الثانية في المتزاحمين اللذين حكمهما التخيير مع التساوي، والأخذ بالأهم ولو احتمالا، ولزوم الأخذ بخصوص الحكم الإلزامي فيما إذا كان مؤدى الآخر حكما غير إلزامي - تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» من اندراج المتعارضين بناء على حجية الأمارات من باب السببية مطلقا في باب التزاحم، من دون التفصيل المذكور في المتن.

و ضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعارض الذي فيه الاقتضاء.

و ضمير «به» راجع إلى الموصول في «ما لا اقتضاء فيه» المقصود به المعارض الذي ليس فيه الاقتضاء.

(4) استثناء مما ذكره في حكم المتعارضين - اللذين يكون مؤدى أحدهما حكما إلزاميا، ومؤدى الآخر حكما غير إلزامي - من تقديم الإلزامي على غيره.

و وجه الاستثناء: هو أن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل المقتضي - كالإلزامي - اندرج المتعارضان حينئذ في تعارض المقتضيين، و خرجا عن باب تعارض المقتضي

به حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلا بغير الإلزامي، ولا يزاحم (1) بمقتضاه (2) ما (3) يقتضي الغير الإلزامي؛ لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم (4) بغيره.

نعم (5)؛ يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا (6) لو كان قضية الاعتبار هو واللامقتضي؛ لأن الحكم غير الإلزامي نشأ أيضا عن ملاك حدث في مؤدى الأمانة بسبب قيامها عليه، واقتضى تشريع إباحة الفعل والترك، فيندرجان في باب التزاحم؛ إلا أنه لا بد من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي؛ لعدم تأثير مقتضى الحكم الإلزامي مع وجود المانع، وهو ما يقتضي الحكم غير الإلزامي وعدم تمامية المقتضي للحكم الإلزامي كاف في عدم تحققه وفي ثبوت غير الإلزامي وفعليته.

=====

والضمير في «يكون» راجع إلى الحكم غير الإلزامي، وضمير «به» أيضا راجع إلى الحكم الغير الإلزامي، يعني: فيزاحم بغير الإلزامي - حين كونه عن اقتضاء - ما يقتضي الحكم الإلزامي، فيقدم غير الإلزامي على الإلزامي دون عكس.

(1) بالفتح عطف على «فيزاحم»، يعني: ولا ينعكس الأمر بأن يزاحم ملاك الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعلية غير الإلزامي؛ وذلك لكفاية عدم تمامية ملاك الإلزامي في فعلية غير الإلزامي، وعدم الحاجة إلى تمامية مقتضيه، بخلاف فعلية الإلزامي، فإنها منوطة بتمامية علقته من وجود المقتضي وعدم المانع.

(2) أي: بمقتضى الإلزامي.

(3) نائب عن فاعل «يزاحم»، والمراد ب«ما» الموصول هو: ملاك الحكم غير الإلزامي.

(4) متعلق بقوله: «لكفاية»، وضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

(5) استدراك على قوله: «لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي...» الخ.

وحاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزاحم - الذي حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي؛ بأن يقال: إن دليل اعتبار كل من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدى من الوجوب والحرمة والإباحة؛ بل يقتضي وجوب الموافقة الالتزامية بمؤداه أيضا وإن لم يكن مؤداه حكما إلزاميا، وحينئذ: فمع تعذر الالتزام بكليهما يلزم الالتزام بأحدهما تخييرا، كما هو الحال في جميع الأمارات المتعارضة بناء على وجوب الموافقة الالتزامية كالموافقة العملية.

(6) يعني: ولو كان الحكم غير الإلزامي - كالأستحباب - ممتا لا اقتضاء فيه، لكن الالتزام به واجب وإن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذ ما أفاده من اندراج المتعارضين في المتزاحمين كالواجبين المتزاحمين؛ لعدم إمكان الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى

لزوم البناء والالتزام (1) بما يؤدي إليه من الأحكام؛ لا مجرد (2) العمل على وفقه (3) بلا- لزوم الالتزام به، وكونهما (4) من تزامم الواجبين حينئذ (5) وإن كان واضحاً، ضرورة (6): عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام إلا إنه (7) لا كليهما كما لا يخفى.

=====

(1) وأما إرادة الطريقية و الموضوعية من قوله: «مطلقاً» كما قيل، ففيها: أنها لا تلائم الطريقية؛ للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدى الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب الالتزام بهما إلا على مبنى السببية الموجبة للحكم الظاهري في كل منهما، والالتزام به، فإنه بناء على الطريقية لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى.

(2) عطف على «لزوم»، يعني: لا مجرد وجوب الموافقة العملية؛ بل هو مع وجوب الموافقة الالتزامية.

(3) يعني: على وفق ما يؤدي إليه من الأحكام من دون الالتزام به. وضمير «به» كضمير «وفقه» راجع إلى الموصول في «بما يؤدي من الأحكام».

(4) أي: وكون المتعارضين من باب تزامم الواجبين.

(5) أي: حين كون مقتضى دليل الاعتبار وجوب الموافقة الالتزامية؛ وإن كان تزامم المتعارضين واضحاً، حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت كوجوب الواجبين المتزاممين في سائر المقامات مع تعذر الالتزام بهما، فلا محيص عن الالتزام بأحدهما تخييراً كسائر موارد التزام.

والحاصل: أنه بناء على السببية، وعلى وجوب الموافقة الالتزامية يندرج المتعارضان في باب التزامم مطلقاً، سواء أكانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً ومؤدى الآخر حكماً غير إلزامي، عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

(6) تعليل لكون المتعارضين - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية - من المتزاممين.

(7) من الضمير للشأن.

وغرضه: الإشكال على ما أفاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التزامم مطلقاً...» الخ وهذا الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: عدم دليل نقلي ولا عقلي على لزوم الموافقة الالتزامية في الأحكام الواقعية، فضلاً عن الأحكام الظاهرية التي هي مؤديات الأمارات بناء على السببية وقوله: «إلا إنه لا دليل نقلاً...» الخ إشارة إلى هذا الوجه.

دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية كما مرّ تحقيقه (1) و حكم التعارض (2) بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم (3) هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة (4)، حسبما فصلناه في مسألة الضد (5)؛ وإلاّ (6) فالتعيين وفيما (7) لم يكن من باب التزاحم هو: لزوم

=====

(1) في الأمر الخامس من مباحث القطع.

(2) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، و حاصله: أنه - بعد تسليم وجوب الموافقة الالتزامية حتى في الأحكام الظاهرية - لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقا كما ينسب إلى الشيخ «قدس سره»؛ بل في خصوص ما لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها؛ إذ لو كان أحدهما كذلك لزم الأخذ به تعيينا.

و الحاصل: أن مجرد وجوب الموافقة الالتزامية لا يوجب التخيير بقول مطلق.

(3) كما في صورتين الأوليين وهما: لزوم وجوب الضدين كالإزالة و الصلاة، و لزوم المتناقضين كظهارة الغسالة و عدمها.

(4) هذا قيد للترجيح بالأهمية في باب التزاحم، يعني: أن الترجيح بالأهمية في الجملة ثابت، و أمّا الترجيح بها مطلقا حتى مع وجود غيرها من المرجحات - كتقدم الزماني و عدم البديل لأحد المتزاحمين و غيرهما من المرجحات - ففيه كلام مذكور في محله.

(5) لم يتقدم منه في مسألة الضد تفصيل و لا إجمال بالنسبة إلى تقديم محتمل الأهمية، و إنما تعرض له في موضعين آخرين أحدهما: في مسألة الدوران بين المحذورين بقوله: «و لا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح...» الخ.

ثانيهما: في حاشية الرسائل، حيث فصل في كلام الشيخ بتقديم محتمل الأهمية.

(6) يعني: و لو كان أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها وجب الأخذ به تعيينا.

(7) عطف على «فيما كان»، يعني: «و حكم التعارض فيما لم يكن من باب التزاحم...» الخ، و هذا إشارة إلى الصورة الثالثة و هي: ما إذا كان مؤدى أحد المتعارضين حكما إلزاميا كالوجوب، و الآخر حكما غير إلزامي كالاستحباب أو الإباحة؛ كما إذا دلّ أحدهما على وجوب التسيبجات ثلاث مرات في الأخيرتين من الرباعيات، و الآخر على استحباب ما زاد على مرة واحدة منها فيهما.

و وجه عدم كون هذه الصورة من التزاحم هو: عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه

الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي لو لم يكن (1) في الآخر مقتضيا لغير الإلزامي؛ وإلا (2) فلا بأس بأخذه والعمل عليه؛ لما أشرنا إليه من وجهه (3) آنفاً، فافهم (4).

هذا (5) هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات؛ لا الجمع (6) بينهما بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو (7) قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع (8) لمعارضة ما فيه الاقتضاء، فيقدم ما يدل على الحكم الإلزامي على ما يدل على غير الإلزامي؛ إلا إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن المقتضي، فيقدم هو على الإلزامي كما أشار إليه بقوله: «وإلا فلا بأس بأخذه».

=====

(1) هذا إشارة إلى قوله: «إلا أن يقال: ...» الخ وقد تقدم توضيحه.

(2) يعني: ولو كان في الآخر مقتض لغير الإلزامي.

(3) وهو كفاية عدم تمامية علة الحكم الإلزامي في فعلية الحكم غير الإلزامي.

(4) لعله إشارة إلى ضعف وجه تقديم الحكم غير الإلزامي الاقتضائي على الإلزامي؛ بما بيّناه في التعليقة من تقديم الإلزامي على غيره لأهمية ملاكته من ملاكته.

أو إشارة: إلى أن غير الإلزامي بعد مزاحمته للإلزامي يصير لا اقتضائياً.

(5) أي: ما تقدم من أول الفصل إلى هنا في تعارض الدليلين - من التساقط في المدلول المطابقي وبقاء أحدهما لا بعينه على حجيته في نفي الثالث بناء على الطريقة.

وكذا الحال بناء على حجية الأمارات على السببية بالنحو الأول، وهو كون السببية في خصوص أمانة لم يعلم كذبها - فمع العلم بكذب أحدهما إجمالاً يسقط كلاهما عن الحجية. وأما على السببية بالنحو الآخر - وهو كون الأمانة مطلقاً ولو مع العلم بكذبها إجمالاً سبباً لحدوث المصلحة والحكم الفعلي - فقد عرفت: أن حكمها التخيري، وهو مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الأمارات.

وهذا تمهيد للإشكال على قاعدة «أولوية الجمع مهما أمكن من الطرح»، بناء على إرادة ظاهرها من لزوم التكلف في الجمع بين الدليلين حتى يخرج عن التعارض، ولو كان هذا الجمع بعيداً عن مذاق العرف وطريقتهم.

(6) عطف على «هذا»، يعني: لا أن مقتضى القاعدة هو الجمع بين المتعارضين بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(7) الضمير راجع إلى «الجمع» يعني: كما أن الجمع مقتضى ما يترأى» الخ.

(8) واستدل على أولوية الجمع من الطرح بوجوه:

منها: الإجماع على أولوية الجمع المزبور من الطرح.



مهما أمكن أولى من الطرح؛ إذ (1) لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة (2).

=====

ومنها: أن الأصل في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح، كما ذكره ثاني الشهيدين «قدس سرهما»، وغيره.

ومنها: ما ذكره الشيخ في الرسائل بقوله: «و أخرى: بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية» (1).

والكل مخدوش؛ إذ في الأول: عدم حجيته؛ لعدم حجية الإجماع المنقول سيما مع العلم بعدم تحققه؛ لما مر من حكم المتعارضين على الطريقة وعلى بعض أنحاء السببية هو التساقت.

وفي الثاني: أن مقتضى دليل الاعتبار في كل من المتعارضين وإن كان هو لزوم إعمالهما؛ لكنه يلزم إعمالهما بنحو يساعد عليه العرف؛ لأنهم المخاطبون بالخطابات الشرعية.

فالنتيجة: أن الجمع لا بد أن يكون بمساعدة العرف لا مطلقاً.

وفي الثالث: أن الجمع إن كان لمساعدة العرف كما في مثل العام والخاص فهو حق؛ لكن ليس للأولوية المزبورة. وإن كان لغير مساعدة العرف فالأولوية ممنوعة؛ لعدم دليل عليها، وما ذكر مستندا لها مجرد استحسان لا يعاب به ما لم يوجب أظهرية أحد المتعارضين من الآخر.

(1) تعليل لقوله: «لا الجمع بينهما»، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: عدم الدليل على الجمع المزبور؛ لما عرفت: من ضعف أدلة أولوية الجمع بين الدليلين.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن في الجمع كذلك...» الخ.

وحاصله: أن غرض القائل بأولوية الجمع من الطرح إعمال مقتضى الأصل، وهو الجمع بين الدليلين والفرار من محذور طرح أحدهما في أحدهما، أو كليهما مستلزم لسقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما.

(2) من موارد الجمع العرفي كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص أو الأظهر

ص: 233

مع (1) إن في الجمع كذلك (2) أيضا (3) طرحا للأمانة أو الأمارتين (4)، ضرورة (5):

سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه (6)، وقد عرفت (7): أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيتين (8)، وفي السندين إذا كانا ظنيتين (9)، وقد و الظاهر وغير ذلك.

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وقد عرفت توضيحه.

(2) أي: بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(3) أي: كطرح أحد الدليلين في استلزام الجمع طرحا لأمانة أو أمارتين.

(4) طرح الأمانة - أي: أصالة الظهور - يكون في صورة التصرف في أحد الدليلين و طرح الأمارتين - أي: أصالتي الظهور - يكون في صورة التصرف في كلا الدليلين، فلا وجه لأولوية الجمع من الطرح.

(5) تعليل لكون هذا الجمع طرحا، وقد عرفت: أن المراد بالطرح طرح أصالة الظهور.

(6) أي: مع هذا الجمع؛ لاستلزامه سقوط أصالة الظهور في أحد المتعارضين لو كان التصرف في أحدهما، وسقوطها في كليهما لو كان التصرف فيهما معا.

(7) هذا تمهيد لتوجيه أولوية الجمع من الطرح بعد الإشارة إلى التعارض موضوعا وحكما، وأن ما ذكره من قاعدة أولوية الجمع لا يلائم ما تقدم من حكم التعارض.

توضيح ما أفاده: أن موضوع التعارض إما يكون في الدلالة؛ كما إذا كان سند المتعارضين قطعيتين، أو في السندين وغيرهما؛ كما إذا كانا ظنيتين من جميع الجهات، ليكون التعارض بين الأصول الستة أو من حيث السند فقط؛ ليكون التعارض بين الأصلين، وهما أصالتا الصدور. و حكم التعارض في جميع هذه الصور هو التساقل لا الجمع بينهما كما هو مقتضى أولوية الجمع.

(8) لم يذكر المصنف «قدس سره» في الفصل السابق حكم تعارض الدليلين فيما كان سنداهما قطعيتين؛ بل اقتصر على تعارض السندين الظنيتين مع قطعية الدلالة أو الجهة، فلعله أراد أنه يعلم حكم قطعية السندين من مجموع ما أفاده في صور التعارض.

(9) هذا وما قبله مما بيّن موضوع التعارض، وأنه قد يتحقق في الدلالة كما في قطعية سنديهما، حيث إن القطع بالصدور قرينة صارفة عن ظهورهما بحملهما على معنيين مجازيين يمكن اجتماعهما والتعبد بهما؛ لارتفاع التنافي بينهما الموجب لامتناع التعبد بمدلوليهما إلا بالحمل المزبور. وقد يتحقق التعارض في السند كما إذا كانا ظنيتين، كما مرّ آنفا.

عرفت (1): أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص (2) كل ما يؤدّيان إليه من الحكمين لا بقاؤهما (3) على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما (4) أو بقاء (5) سنديهما عليها (6) كذلك (7) بلا (8) دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد (9) أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا.

=====

(1) يعني: في أول هذا الفصل حيث قال: «... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه»، وهذا إشارة إلى حكم التعارض، وهو سقوط المتعارضين في خصوص المدلول المطابقي على التفصيل الذي تقدّم سابقا، لا بقاؤهما على الحجية.

(2) المراد به: المدلول المطابقي، و«من الحكمين» بيان ل«ما» الموصول.

(3) أي: لا بقاء المتعارضين وهو عطف علي «سقوط»، وهذا إشارة إلى قاعدة أولوية الجمع من الطرح، وحصاه: أن حكم المتعارضين هو التساقط عن الاعتبار، لا بقاؤهما على الحجية كما هو مقتضى قاعدة أولوية الجمع الموجبة لارتكاب التأويل في أحدهما أو كليهما، مع عدم وضوح عدم الدليل على حجية الكلام في المأول.

(4) هذا الضمير وضمير «فيهما» راجعان إلى المتعارضين أي: يتصرف في ظهور كلا المتعارضين أو أحدهما، هذا في صورة القطع بصدورهما وعدم إمكان التصرف في سنديهما لأجل هذا القطع، فلا بد من التصرف في ظهور أحدهما أو كليهما كما تقتضيه قاعدة الجمع المزبورة.

(5) عطف على «بقاؤهما»، هذا في صورة ظنية السندين، يعني: أنه يبنى على بقاء سنديهما على الحجية - التي يقتضيها دليل حجية الخبر - مع التصرف في ظهورهما أو أحدهما إعمالا لقاعدة أولوية الجمع من الطرح.

(6) أي: بقاء سندي المتعارضين على الحجية.

(7) يعني: بالتصرف فيهما أو أحدهما.

(8) متعلق ب«بقاء سنديهما» يعني: أنه لا دليل على حجية سنديهما مع ظنيتهما؛ لا من العقل؛ لما مرّ من أن مقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجية، ولا من النقل؛ لأن مقتضى الأخبار العلاجية حجية أحدهما تعيينا أو تخيرا.

(9) هذه نتيجة ما تقدم من كون مقتضى التعارض سقوط المتعارضين عن الحجية، لا بقاؤهما على الحجية والتصرف فيهما أو في أحدهما، وهو التوجيه الذي أشرنا إليه في شرح قوله «قدس سره»: وقد عرفت: «أن التعارض بين الظهورين»، وحصاه: أنه يمكن

و لا- ينافيه (1) الحكم بأنه أولى مع لزومه (2) حينئذ (3) و تعينه، فإن (4) أولويته من قبيل الأولوية في أولي الأرحام، و عليه (5): لا إشكال و لا كلام.

=====

توجيه قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» بأن المراد بالإمكان الذي هو معقد الإجماع ليس ذلك الإمكان العقلي؛ بل المراد به: الإمكان العرفي؛ إذ العقلي منه يوجب انسداد باب التعارض رأساً، ضرورة: إمكان الجمع عقلاً بين المتعارضين في جميع الموارد، ولو بحسب الزمان و المكان؛ كحمل أحدهما على الليل و الآخر على النهار، أو حمل أحدهما في هذا المكان، و الآخر في المحل الكذائي، أو بحسب حالات المكلف كالصحة و المرض و الفقر و الغنى و غيرها.

و عليه: فلا- يبقى موضوع للأخبار العلاجية، و من البديهي: عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلي بين الأخبار المتعارضة؛ بل بناؤهم على إعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح و التخيير و غيرهما.. و لو كان مرادهم الإمكان العقلي لكان عملهم مخالفاً لقولهم، و لكان مقدّماً على أحكام التعارض.

فلا وجه لإرادة الإمكان العقلي من القاعدة في معقد الإجماع؛ بل المراد هو:

الإمكان العرفي كحمل العام على الخاص و المطلق على المقيد، و غيرهما من موارد الجمع العرفي المتقدمة سابقاً.

(1) يعني: و لا ينافي الإمكان العرفي الحكم، هذا إشكال على التوجيه المزبور، و حاصله: أنه بناء على إرادة الإمكان العرفي يتعيّن الجمع بين المتعارضين، لا أنه أولى، مع أن القائلين بأولوية الجمع لم يقولوا بتعيينه و لزومه.

(2) هذا الضمير و ضميراً «بأنه، تعينه» راجعة إلى الجمع الممكن عرفاً.

(3) أي: حين إمكان الجمع عرفاً. و قوله «و تعينه» عطف على «لزومه».

(4) أي: فإن أولوية الجمع عرفاً. و هذا دفع الإشكال، و محصله: أن الأولوية يراد بها التفضيل تارة، و التعيين أخرى كما في آية «أولي الأرحام» حيث إن الإرث يختص بمن في الطبقة السابقة، فأولويتها تعينية. و كذا في المقام، فإن أولوية الجمع العرفي بين الدليلين تعينية.

و عليه: فالتوجيه المزبور - و هو حمل الإمكان على العرفي لا العقلي - خال عن الإشكال.

(5) أي: و على هذا التوجيه لا إشكال في أولوية الجمع من الطرح و لا كلام.

يتلخص البحث في أمور:

1 - بيان ما هو مقتضى القاعدة الأوليّة: وهل حكم العقل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية في المتعارضين.

فيقال: إن مقتضى القاعدة الأوليّة - على القول بحجّة الأمارات من باب الطريقة - هو التساقط، بمعنى: سقوط المتعارضين عن الحجّة؛ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما.

نعم؛ يمكن نفي الثالث بهما معالاً بأحدهما، فلزام التساقط سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي، ونفي الثالث بالحجة الواقعية المعلومة إجمالاً.

2 - وأما بناء على حجة الأمارات من باب السببية: بمعنى: كون قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى، مقتضية لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى، فأحكامها مختلفة من التساقط والتخيير بينهما مطلقاً، والأخذ بمقتضى الحكم الإلزامي.

وأما الصورة الأولى - وهي كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه - فحكمها التساقط كحجّتها على الطريقة.

وأما الصورة الثانية - وهي ما إذا كانت حجّة الأمانة غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن كانت كل أمانة مقتضية لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى، ففيها صور ثلاث:

3 - الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادين، وحكم هذه الصورة: حكم باب التزاحم من التخيير أو الترجيح بتقديم الأهم على غيره.

الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد؛ كدلالة أحدهما على وجوب البقاء على تقليد الميت، والآخر على حرمة، وكان مؤداهما حكماً إلزاميين كهذا المثال، والحكم في هذه الصورة: كسابقتهما هو التخيير أو تقديم ما هو الأهم على غيره.

الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد كالصورة الثانية، وكان مؤدى إحداهما حكماً إلزامياً، ومؤدى الأخرى حكماً غير إلزامي، وحكم هذه الصورة: لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي وطرح غيره؛ لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي. هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى القاعدة الأوليّة.

4 - وأما بناء على وجوب الموافقة الالتزامية؛ كالموافقة العملية، فيكون باب

التعارض مندرجا في باب التزاحم مطلقا، أي: سواء كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكما إلزاميا و مؤدى الآخر غير إلزامي، كان عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

إلا إنه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام الواقعية، فضلا عن الأحكام الظاهرية.

5- والمراد من إمكان الجمع: هو الإمكان العرفي لا الجمع العقلي، فإنه ممكن في جميع الموارد.

و المراد من أولوية الجمع: أولوية تعيينية لا أولوية تفضيلية.

6- رأي المصنف «قدس سره»:

1- مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة هو: التساقط.

2- نفي الثالث بهما لا بأحدهما.

3- مقتضى القاعدة الأولية على السببية هو: التساقط في الجملة في بعض الموارد، و التزاحم في بعضها الآخر.

4- و المراد من إمكان الجمع بين الدليلين هو: إمكان الجمع عرفا لا عقلا.

5- و المراد من أولوية الجمع أولوية تعيينية لا أولوية تفضيلية.

ص: 238

لا يخفى: أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظة...

=====

## فصل في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار

### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: بيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية النقلية في تعارض الروايات، كما كان الغرض من عقد الفصل السابق بيان ما تقتضيه القاعدة الأولية العقلية المقتضية لتساقط المتعارضين في الجملة.

و حاصل الكلام في المقام: أنه بعد ما قام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين، وأنه لا بد فيهما من العمل بأحدهما لا- محالة؛ إمّا تعييناً أو تخييراً إذا فرض أنه لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير، بمعنى: أنه إذا عجزنا عن الجمع بين الأخبار العلاجية، ولم نستفد منها وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين بتقييد إطلاقات أخبار التخيير بأخبار الترجيح، أو التخيير بينهما بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب وغيره وإن استفدنا من مجموعهما عدم سقوط المتعارضين على الإجمال.

### في تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير

يقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير، بمعنى: إن مقتضى الأصل هل هو وجوب الأخذ بالراجح و العمل على طبقه. أو جواز العمل بالمرجوع و طرح الراجح؟

ذهب المصنف: إلى أن الأصل يقتضي التعيين، وهو وجوب العمل بالراجح، بدعوى:

كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، حيث إن خروج ذي المزية عن مقتضى أصالة عدم الحجية قطعي إمّا تعييناً؛ لاحتمال وجوب الترجيح، وإمّا تخييراً لاحتمال عدم وجوبه.

و خروج غير ذي المزية عن أصالة عدم الحجية مشكوك فيه، و من المقرر في محله:

كفاية الشك في الحجية في الحكم بعدم الحجية.

القاعدة (1) في تعارضها (2)؛ وإلا (3) فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه (4) كلمة غير واحد من الأخبار (5)، ولا يخفى (6): أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو (7) الاقتصار على الراجح منهما؛ للقطع (8) بحجته تخييرا أو تعيينا، بخلاف الآخر (9) لعدم القطع بحجته، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته؛ بل (10) ربما ادعى الإجماع أيضا على حجية خصوص الراجح.

=====

فالمتحصل: أن المتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين المتعارضين، وأما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات: فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأما العمل بالمرجوح: فلم يثبت فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به. توضيح بعض العبارات.

(1) أي: القاعدة الأولى العقلية المقتضية لتساقط المتعارضين في الجملة كما ذكر في الفصل السابق.

(2) أي: في تعارض الأمارات.

(3) أي: وإن لم تلاحظ القاعدة الأولى العقلية، فربما يدعى قيام الدليل النقلي من الإجماع والروايات العلاجية على عدم سقوطهما معا عن الحجية، وأن أحدهما حجة تعيينا أو تخييرا في خصوص الروايتين المتعارضتين، لا جميع الأمارات المتعارضة، وأنه لا بد من رفع اليد عما تقتضيه القاعدة العقلية الأولى من سقوطهما معا، والالتزام بحجية إحداهما تعيينا أو تخييرا.

(4) أي: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

(5) أي: الأخبار العلاجية التي هي أدلة ثانوية على حجية أحد الخبرين المتعارضين.

(6) إشارة إلى ما هو مقتضى الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير، وقد عرفت: أن الأصل يقتضي الأخذ بالتعيين.

(7) خبر «أن» يعني: أن اللازم هو الأخذ بالراجح.

(8) تعليل لزوم الأخذ للراجح، وقد مرّ توضيح ذلك. وضميرا «بينهما، منهما» راجعان إلى المتعارضين.

(9) وهو المعارض المرجوح؛ لكونه مشكوك الحجية والأصل عدمها. وضمير «بحجته» في الموضوعين راجع إلى الآخر.

(10) إضراب على قوله: «للقطع بحجته»، يعني: بل الإجماع أيضا قائم على حجية خصوص الراجح من المتعارضين، مضافا: إلى حكم العقل القطعي بحجته،



و استدل عليه (1) بوجوه آخر (2)، أحسنها (3) الأخبار و هي (4) على طوائف:

منها (5): ما دل على التخيير على الإطلاق؛ كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام»: «قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا يعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت» (6).

=====

فيكون العقل و النقل متطابقين على حجية الراجح.

(1) أي: و استدل على عدم سقوط المتعارضين و لزوم الأخذ بأحدهما.

(2) غير الإجماع الذي تعرض له بقوله: «وإلا فربما يدعى الإجماع...» الخ.

(3) أي: أحسن تلك الوجوه هو الأخبار لمخدوشية غير الأخبار من تلك الوجوه.

## أخبار العلاج

### إشارة

(4) أي: مطلق الأخبار العلاجية الواردة في أحكام المتعارضين، التي منها أخبار الترجيح هي على طوائف؛ لا خصوص الأخبار التي استدل بها لوجوب الترجيح على طوائف، فالضمير راجع إلى الأخبار مطلقا - بالاستخدام - بمعنى: أن المراد من لفظ الأخبار في قوله: «أحسنها الأخبار» هو خصوص الأخبار الدالة على الترجيح. و المراد منها حين عود الضمير إليها هو مطلق الأخبار الواردة في المتعارضين لاشتمالها على أخبار التخيير أيضا، و هي ليست من أخبار الترجيح.

و كيف كان؛ فقد ذكر المصنف «قدس سره» أربعة منها:

## 1 - أخبار التخيير

(5) أي: من الطوائف الأربع من أخبار العلاج «ما دل على التخيير على الإطلاق»، بدون تقييد بفقد المرجحات، فلو كانت مزية في أحدهما كانت الحجة التعيينية و هي ذو المزية، فلا تخيير حينئذ.

(6) صدر الحديث كما في الوسائل هكذا: «قال: قلت له - أي: للرضا «عليه السلام»: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله «عزّ و جلّ» و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: (1)، و دلالة الخبر على التخيير بين المتعارضين واضحة، فإن الحسن بن الجهم سأل أولا - عن تعارض الخبرين المرويين عنهم «عليهم السلام»، فأجابه «عليه السلام» بعرض الحديثين على الكتاب و السنة، فإن كان أحدهما يشبههما تعين الأخذ به، و إن لم يكن شيء منهما شبيها بالكتاب و السنة فلا يأخذ بهما. ثم سأل ثانيا عن حكم الخبرين

---

1- الاحتجاج 2:108، الوسائل 27:121/33373.

و خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فتردّ عليه» (1). (1).

و مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن «عليه السلام»: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله «عليه السلام» في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في المحمل، و روى بعضهم: لا تصلّها إلا في الأرض. فوقع «عليه السلام» «موسع عليك بأية عملت» (2). (2).

=====

اللذين رواهما ثقتان، فأجاب «عليه السلام» بالتوسعة في العمل بكل منهما.

و الظاهر: أن منشأ السؤال الثاني هو موافقة الخبرين لعمومات الكتاب و السنة؛ بحيث لم يكن العرض على الكتاب و السنة كافيا لتمييز الحجة عن اللاحجة.

فإن قلت: هذا الخبر يدل على التخيير بعد فقد المرجح لا على التخيير المطلق، فمع وجود الشباهة بالكتاب و السنة في أحدهما خاصة لم يحكم «عليه السلام» بالسعة؛ بل بحجّة خصوص المشابهة بهما.

قلت: ليس كذلك، فإن دلالة الخبر على التخيير المقيد بعدم المرجح مبنية على كون موافقة الكتاب من المرجحات، و سيأتي من المصنف منع ذلك، و أن موافقة الكتاب من وجوه تمييز الحجة عن اللاحجة؛ بحيث لا مقتضى لحجّة الخبر المخالف، و حيث إن كلا الخبرين - في مفروض السؤال - موافق الكتاب فالمقتضى لحجّيتهما موجود، و يكون حكمه «عليه السلام» بالتخيير مطلقا لا مقيدا بفقد المرجح.

(1) دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح في أحد المتعارضين - واضحة؛ لأن موضوع الحكم بالتوسعة في حجّة الخبرين المتعارضين هو مجيء الثقات بأحاديث تتضمن أحكاما مختلفة يتعذر الأخذ بها، و الحكم هو التخيير في الأخذ بأيّ منهما شاء.

لكن هذا التخيير الظاهري ينتهي بظهور الإمام الحجة «عليه السلام»، فإذا ظهر «عليه السلام» ارتفع هذا الحكم الظاهري كسائر الأحكام الظاهرية، فإنه يحكم بالواقع و ببطون القرآن.

(2) و تقريب الدلالة: أن أحد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافلة كالفريضة، و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و الأجزاء في حال السيرة،

ص: 242

1- الاحتجاج 2: 108، الوسائل 27: 33374/122.

2- تهذيب الأحكام 3: 583/228، الوسائل 4: 5302/330.

و مكاتبة الحميري إلى الحجة «عليه السلام» - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال «عليه السلام» - «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (1)، إلى غير ذلك من الإطلاقات (2).

و منها (3): ما دل على التوقف مطلقا.

=====

فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافلة، و أجاب «عليه السلام» بالتوسعة و التخيير في العمل بكل واحد منهما، و هذا هو المطلوب.

(1) روى المكاتبة في الوسائل هكذا: (في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان «عليه السلام»: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، و يجزيه أن يقول: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فكتب «عليه السلام» في الجواب: «إن فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. و أمّا الآخر، فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (1).

و دلالتها كسابقتها واضحة، فإن أحد الخبرين يدل على مطلوبية التكبير في الانتقال من كل حالة إلى أخرى في الصلاة، و الآخر يدل على عدم مطلوبيته حال النهوض، و إذا كبر بعد السجدة الثانية، فيتعارض الخبران بالسلب و الإيجاب في استحباب تكبير عند قيام.

و أجاب «عليه السلام» بالتخيير، و أن مصلحة التسليم و الانقياد لهم «عليهم السلام» تقتضي جعل التخيير و التوسعة في العمل بأيّهما شاء و لم يحكم «عليه السلام» بتخصيص الخبر الأول بالثاني، مع أن التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض.

(2) كخبر الكافي: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (2). هذا تمام الكلام في أخبار التخيير.

## 2 - أخبار التوقف

(3) أي: من الطوائف الواردة في علاج تعارض الأخبار: ما دل على التوقف مطلقا - في قبال مطلقات التخيير - أي: من دون تقييدها بفقد المرجح؛ كخبر سماعة عن أبي

ص: 243

1- الغيبة (الطوسي): 378، الاحتجاج 2: 304، الوسائل 6: 362/8192.

2- الكافي 1: 6/اذيل ح 7، الوسائل 27: 108/33339.

و منها (1): ما دل على ما هو الحائظ منها.

و منها (2): ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة؛ من مخالفة القوم و موافقة الكتاب و السنّة و الأعدلية و الأصدقوية، و الأفقية، و الأورعية و الأوثقية عبد الله «عليه السلام» قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه؟ قال «عليه السلام»: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله». قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما؟ قال: «خذ بما خالف فيه العامة» (1).

=====

و مكتابة محمد بن علي بن عيسى إلى علي بن محمد «عليه السلام» يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك «عليهم السلام» قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب «عليه السلام»: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا» (2).

و كيف كان فهذه الرواية تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث إذا لم تكن قرينة على صدور أحدهما خاصة و الأمر بالتوقف مطلق غير مقيد بفقد المرجحات الآتية من الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة.

### 3 - أخبار الاحتياط

3 - أخبار الاحتياط (1) أي: و من تلك الطوائف الأربع: ما دل على الاحتياط في الخبرين المتعارضين، و الدال على الأخذ بالاحتياط قوله «عليه السلام»: في مرفوعة زرارة بعد تكافؤ المرجحات: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط» (2). لكن المرفوعة لا تدل على الاحتياط مطلقا، بل في صورة تكافؤ المرجحات.

### 4 - أخبار الترجيح

4 - أخبار الترجيح (3) أي: و من الطوائف الأخبار العلاجية، و هذه هي الطائفة الرابعة الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة كثيرة و مرجحات منصوصة؛ من مخالفة القوم و موافقة الكتاب و السنّة و الأعدلية و الأصدقوية و الأفقية و الأورعية و الأوثقية و الشهرة على اختلافها، أي:

اختلاف الروايات «في الاقتصار على بعضها و في الترتيب بينهما» فبعضها قدم صفة على صفة و بعضها عكس، و إليك جملة منها ذكرها في الوسائل.

ص: 244

1- الاحتجاج 2: 109، جامع أحاديث الشيعة 1: 458/26.

2- عوالي اللآلي 4: 299/132، مستدرک الوسائل 17: 21413/303.

3- بصائر الدرجات: 26/544، مستدرک الوسائل 17: 21421/305.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة وهي عمدة ما في الباب وقد ذكرها في الوافي في أبواب العقل والعلم في باب اختلاف العلم والحكم عن المشايخ الثلاثة: الكليني والطوسي والصدوق، بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال: (سألت أبا عبد الله «عليه السلام»، عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟

قال «عليه السلام»: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتنا وإن كان حقه ثابتا له؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (1).

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والرّاد علينا كالرّاد على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم قال: «الحكم ما حكم به عدلها وأقدهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله».

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر»

ص: 245

ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به. و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة».

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا؟

قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل من حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟

قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»<sup>(1)</sup>.

و منها: مرفوعة زرارة قال: (سألت أبا جعفر «عليه السلام» فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال «عليه السلام»: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر»).

فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان عنكم!

فقال «عليه السلام»: «خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك».

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: «انظر ما وافق منهما العامة فاتركه و خذ بما خالف؛ فإن الحق فيما خالفهم».

فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائط لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط».

فقلت: إنهما معا موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟ فقال «عليه السلام»: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ بما وافقه، و إلا فيعرضان على أخبار العامة فيؤخذ بما خالفهم»<sup>(2)</sup>.

هذه جملة من روايات الترجيح. و تركنا ذكر الجميع رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

ص: 246

1- الكافي: 10/67، الفقيه 3/8:3233، تهذيب الأحكام 6/301:845، يتفاوت بينهم، الوسائل 13:27/33082.

2- عوالي اللآلي 4:132/229، مستدرک الوسائل 17:303/21413.

و الشهرة على اختلافها (1) في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها (2). و لأجل اختلاف الأخبار (3) اختلفت الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح بها (4) مقيدين بإخباره (5) إطلاقات التخيير. و هم بين من اقتصر على الترجيح بها (6)،...

=====

(1) متعلق ب «ما دل على الترجيح» و الضمير راجع إلى «الأخبار».

وقوله: «في الاقتصار» متعلق ب «اختلافها» و غرضه: أن المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفة كما و كيفا.

أما الكم: فاختلافها عددا، حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر في بعض الروايات، و قد ذكر في المقبولة و المرفوعة، و كذا اقتصر في جملة من الروايات على الترجيح بمخالفة العامة كخبر الحسن بن جهم وغيره، كما اقتصر في بعضها على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة.

و الحاصل: أن اختلاف الأخبار العلاجية في مقدار المرجحات و عددها مما لا ريب فيه.

و أما كيف: فاختلاف الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزيا، ففي بعضها كالمقبولة قَدِّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة، و في المرفوعة قَدِّم الترجيح بالشهرة. و كذا الترجيح بصفات الراوي مقدِّم في المقبولة على الترجيح بالشهرة، و في المرفوعة بالعكس.

(2) هذا الضمير و ضمير «بعضها» راجعان إلى «مزيا مخصوصة». و المراد بالاختصار و الترتيب: هو الكم و كيف اللذان تقدم ذكرهما.

(3) أي: اختلافها من حيث عدد المرجحات و ترتيبها - كما عرفت - أوجب اختلاف الأنظار و تشتت الأقوال.

أحدها: و جوب الترجيح بخصوص المزيا المنصوصة.

ثانيها: و جوب الترجيح بمطلق المزيا - و إن لم تكن منصوبة - الموجبة لقرب أحد الخبرين إلى الصدور أو الواقع.

ثالثها: و جوب الترجيح بكل مزية و إن لم توجب ظنا و لا قريبا بأحدهما.

رابعها: التخيير مطلقا سواء كانا متكافئين في المزيا أم متفاضلين فيها.

(4) أي: بالأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات مخصوصة.

(5) أي: بأخبار الترجيح، و «إطلاقات» مفعول «مقيدين».

(6) أي: بالمرجحات المنصوصة، و هذا إشارة إلى القول الأول و هو و جوب الترجيح



و من (1) تعدّى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية و أقربيته (2)، كما صار إليه شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» (3) أو المفيدة (4) للظن، كما ربما يظهر من غيره (5).

فالتحقيق (6) أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوص في الأخبار هو المقبولة بالمزايا المنصوصة، و حاصل استدلالهم على ذلك هو: تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بين المتعارضين - الذي هو جمع عرفي - بما دل على وجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصة.

=====

(1) عطف على «من اقتصر»، و هذا إشارة إلى القول الثاني و هو الترجيح بكل مزية موجبة للأقوية إلى الصدور؛ و إن لم تكن من المزايا المنصوصة، و لم تكن أيضا موجبة للظن بالواقع، فالأقوائية تكون بحسب الحجية و الاعتبار، لا بحسب الكشف من الواقع و المطابقة له.

(2) أي: و أقوية ذي المزية، و ضمير «منها» راجع على «المزايا».

(3) و صاحبها القوانين و الفصول، قال في أواخر كتاب الفصول: «فصل: إذا تعارض الخبران المعبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهم، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكورة في الأخبار أو غيرها تعين الأخذ به و ترك المرجوح» (1).

(4) عطف على «الموجبة»، يعني: أو المزايا المفيدة للظن بالواقع و إن لم تكن موجبة للأقوائية من حيث الحجية؛ لعدم الملازمة بين الأقوائية من حيث الاعتبار و الظن بمطابقة المضمون للواقع، فاتضح الفرق بين الصورتين. و هذا إشارة إلى القول بالترجيح بالمزايا الموجبة للظن بالواقع.

(5) كصاحب القوانين و غيره.

(6) غرضه من هذا التحقيق: إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه، و إثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاق أدلة التخيير.

و توضيحه: منوط بالتكلم في مقامين.

أحدهما: ما يرجع إلى المقبولة و المرفوعة؛ لأنهما أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجحات.

ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

ص: 248

أما المقام الأول: فمحصله: عدم صلاحية المقبولة و المرفوعة لتقييد إطلاقات التخيير، لوجوه:

الأول: اختلافهما البين في ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوي في المقبولة مقدم على الترجيح بغيرها، وفي المرفوعة بالعكس.

وعليه: فإذا كان أحد الخبرين مشهورا عند أرباب الحديث، وكان الآخر شاذاً؛ لكن مع أصدقية راويه وأورعيته من راوي الحديث المشهور اقتضت المقبولة تقديم الخبر الشاذ على المشهور، واقتضت المرفوعة عكس ذلك، وهذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما و يسقط كليهما عن الحجية.

فإن قلت: التعارض بين المقبولة و المرفوعة - في تقديم الترجيح بالشهرة الروائية على الترجيح بالصفات في المرفوعة وتأخيره عنه في المقبولة - لا يقتضي سقوط كليهما عن الحجية؛ بل يتعين العمل بالمقبولة؛ لأن المرفوعة آمرة بتقديم الخبر المشهور على غيره عند التعارض بنحو الكبرى الكلية، و من المعلوم: أن المشهور من هاتين الروائيتين - وهما المقبولة و المرفوعة - هو المقبولة؛ لذكرها في الجوامع الروائية، و المرفوعة لم يروها إلا ابن أبي جمهور في الغوالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة و يتعين العمل بالمقبولة حينئذ من جهة الأمر الوارد في المرفوعة بالأخذ بالمشهور من الخبرين، و ترك الخبر غير المشهور، و المقبولة مصداق الخبر المشهور، و المرفوعة مصداق الخبر غير المشهور.

وعليه: فلا موجب لتساقط المقبولة و المرفوعة بالتعارض كما هو ظاهر المتن؛ بل اللازم الأخذ بالمقبولة فقط.

قلت: الحق أن تعارضهما يقتضي سقوطهما معاً لا تقديم المقبولة، و ذلك لوجهين:

الأول: أن الاستناد إلى المرفوعة - في تقديم المقبولة عليها - أخذ بها، و من المعلوم: أن الاعتماد على المرفوعة بهذا المقدار يتوقف على حجية المرفوعة في نفسها، و تمامية المقتضي للعمل بها حتى يكون تقديم المقبولة مستنداً إلى حجة شرعية و هي المرفوعة.

و حيث إن المرفوعة معارضة للمقبولة - حسب الفرض - فهي و إن كانت حجة ذاتاً و شأناً؛ لكن المناط في العمل بالخبر حجيته الفعلية، إما بعدم المعارض، و إما بدلالة أخبار العلاج على حجية المرفوعة حتى يستند إليها في تقديم المقبولة؛ إذ المفروض: تعارض نفس الأخبار العلاجية.

الثاني: أن الأخذ بما في المرفوعة - من تقديم الخبر المشهور على غيره حتى يؤخذ

و المرفوعة مع اختلافهما (1) و ضعف (2) سند المرفوعة جدا، و الاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو (3) عن إشكال؛ ...

=====

بالمقبولة - محال؛ لأن معنى العمل بالمرفوعة الآمرة بالأخذ «ما اشتهر بين أصحابك» هو طرحها، و عدم العمل بها رأسا، و من المعلوم: أن حجية الخبر المستلزمة لطرحه غير معقولة؛ إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و عليه: فالحق ما أفاده المصنف من اقتضاء تعارض المقبولة و المرفوعة في وجوه الترجيح - كما و كيفا - سقوطهما معا، و ما أفاده الشيخ لا يخلو من خفاء. هذا أول إشكالات المصنف على وجوب الترجيح.

(1) أي: اختلاف المقبولة و المرفوعة في ترتيب المرجحات كما عرفت، و هذا إشارة إلى الوجه الأول من الإشكالات، و هذا الإشكال مشترك بين المقبولة و المرفوعة و قد مرّ توضيحه.

(2) عطف على «اختلافهما» و إشارة إلى الوجه الثاني من الإشكالات الواردة على الاستدلال بالمقبولة و المرفوعة على وجوب الترجيح، و هذا الوجه مختص بالمرفوعة و محصله: ضعها سندا؛ إذ لم يروها إلا ابن أبي جمهور في غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة، و قيل: إنها لم توجد في كتب العلامة. مضافا: إلى ما اشتهر من قدح بعض فيه.

(3) خبر «و الاحتجاج»، و دفع للاستدلال بالمقبولة و المرفوعة، و هذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي جعله مشتركا بين الروايتين.

توضيحه: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل؛ لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاييا بمورد المقبولة و هو باب الخصومة و الحكومة، و التعدي عن موردها إلى مقام الفتوى منوط إما بإلغاء خصوصية المورد، و إما بتقويض المناط و هو كون كل من الفتوى و الحكم مجعولا شرعيا، فالمرجح لأحدهما مرجح للآخر.

إلا إن كليهما ممنوع:

أما إلغاء خصوصية المورد فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذى المزية، و عدم العبرة بخصوصية المورد و هي الخصومة، و من المعلوم: توقف هذا الإطلاق العقلي على عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، و المفروض: وجوده و هو مورد المقبولة أعني: الخصومة.

و أما تقويض المناط: فلعدم حصول العلم به مع الالتفات إلى قضية أبان في دية قطع

لقوة (1) احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو (2) موردها، ولا وجه معه (3) للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى (4).

=====

أصابع المرأة، وإلى عدم احاطتنا بملاكات التشريع، والظن به لا يغني من الحق شيئاً.

فإن قلت: إن الحكم في القضايا الجزئية، والفتوى في الأحكام الكلية كانا في عصر الحضور - غالباً - بنقل الرواية، ولازمه: اتحاد باب القضاء والإفتاء والرواية حكماً، فإذا رجح الشارع حكم أعدل الحاكمين وأفقههما كان لازمه ترجيح رواية أعدل الراويين من جهة عدم مغايرة الحكم للرواية في الصدر الأول، فمرجحات باب الحكومة هي مرجحات باب الرواية أيضاً.

(1) قلت: فصل الخصومة في الصدر الأول وإن كان بنقل الرواية عن المعصوم «عليه السلام» لا بالاستناد إلى الرواية - كما قيل - إلا إن هذا لا يقتضي وحدة البابين حكماً؛ لوضوح: أن حيثية الحكومة وفصل الخصومة غير حيثية الرواية، ونقل ألفاظ الإمام «عليه السلام» إلى الغير، فإن منصب الحكومة منوط بالجعل؛ بخلاف الرواية فإنه يكفي فيها أمانة الراوي في النقل والصدق في حديثه، وحينئذ: فاعتبار صفة في الناقل للرواية بما هو حاكم وفاضل للنزاع لا يقتضي اعتبارها فيه في مقام نقل الرواية إلى الغير كونه محدثاً.

وعليه: فالحق ما أفاده المصنف من اختصاص الترجيح بالصفات بباب الحكومة.

تعليل لعدم خلوّ الاحتجاج بالمقبولة والمرفوعة - على وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى - عن الإشكال، وقد مرّ توضيح التعليل. وضمير «بها» راجع إلى «المزايا المنصوصة».

(2) يعني: كما أن مورد الحكومة هو مورد المقبولة والمرفوعة. هذا في المقبولة مما لا إشكال فيه، وأما في المرفوعة: فلم يثبت ورودها في الحكومة وفصل الخصومة؛ لأن صدرها «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». وضمير «موردها» راجع إلى المقبولة.

(3) أي: مع احتمال اختصاص الترجيح بالمزايا بباب الحكومة لا وجه للتعدي عنه إلى غيره أعني: مقام الفتوى كما هو المقصود هنا.

(4) الظاهر: أنه إشارة إلى ضعف الوجه الأول للتعدي، وهو كون المستند في التعدي إلغاء خصوصية المورد، بدعوى: إطلاق الأمر بالأخذ بالمزية، من غير فرق في ذلك بين الحكم والفتوى.

وحاصل وجه الضعف - كما تقدم آنفاً - : توقف الإطلاق على عدم القدر المتيقن في

و لا وجه (1) لدعوى تنقيح المناط، مع (2) ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكامين و تعارض ما استندا إليه من (3) الروايتين لا يكاد (4) يكون إلا بالترجيح، و لذا (5) أمر «عليه السلام» بإرجاء الواقعة إلى لقائه «عليه السلام» في مقام التخاطب، و المفروض: وجوده و هو مسألة الحكومة، و الإطلاق المترتب على مقدمات الحكمة لا يتحقق إلا بتمامية تلك المقدمات.

=====

(1) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثاني للتعدي عن الحكومة إلى مقام الفتوى، و هو تنقيح المناط الموجب للتعدي عن باب الحكومة إلى مقام الفتوى.

(2) هذا وجه منع تنقيح المناط: و محصله: وجود الفرق بين المقامين المانع عن حصول العلم بالمناط، حيث إن رفع الخصومة في صورة تعارض الحكامين منوط بترجيح أحد الحكامين على الآخر؛ إذ لا تنقطع الخصومة بالتخير؛ لإمكان أن يختار كل من المتخاصمين غير ما اختاره الآخر، و ذلك يوجب بقاء المنازعة لا ارتقاعها.

و بالجملة: فالحاسم لمادة الخصومة هو الترجيح دون التخير. هذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تتوقف على الترجيح؛ إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تخييراً؛ كأن يفتي بوجوب إحدى الصلاتين: الظهر و الجمعة تخييراً في عصر الغيبة.

و الحاصل: أن هذا الفرق بين الحكم و الفتوى مانع عن حصول العلم بوحدة المناط بينهما حتى يتحدا في لزوم الترجيح بالمرجحات.

(3) بيان ل «ما» الموصول؛ إذ المفروض: كون منشأ تعارض الحكامين تعارض الروايتين.

(4) خبر «أن» في قوله: «أن رفع الخصومة»، و قوله: «إلا بالترجيح» في قبال التخير الذي يؤدي إلى بقاء النزاع.

(5) يعني: و لأجل توقف فصل الخصومة على ترجيح أحد الخبرين - اللذين هما مستندا حكمي الحاكمين - لم يأمر الإمام «عليه السلام» بالتخير، كما أمر به في المرفوعة بقوله: «إذن فتخير أحدهما»؛ بل أمر «عليه السلام» بإرجاء الواقعة إلى لقائه «عليه السلام» في صورة تساوي الخبرين، فلو لم يكن فرق بين الحكم و الفتوى لم يأمر بالتوقف و تأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

و عليه: فلزوم الترجيح في المقبولة ثم التوقف عند تكافؤ المرجحات لا يعارض إطلاقات التخير المتقدمة، فإن مورد المقبولة هو القضاء و فصل الخصومة الذي يتعين فيه الترجيح أو التوقف المحدود إلى زمان ملاقة الإمام «عليه السلام».

صورة تساويهما (1) فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى (2) و مجرد (3) مناسبة الترجيح لمقامها أيضا (4) لا يوجب (5) ظهور الرواية (6) في وجوبه مطلقا ولو (7) في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

وإن أبيت (8) إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد

=====

(1) أي: الروايتين في المزايا.

(2) يعني: بخلاف مقام الفتوى، فإنه لا يتوقف على الترجيح كتوقف الحكومة عليه؛ لإمكان الأمر بالتخيير في مقام الفتوى دون الحكومة.

(3) غرضه من هذه العبارة: إبداء وجه آخر لإثبات وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى كالحكومة، و محصله: أن الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضا؛ لتوقفها على المسألة الأصولية و هي حجة أحد الخبرين المتعارضين؛ إذ من المعلوم: ترتب حجته الفعلية على الترجيح بتلك المزايا، فهذه المناسبة توجب اشتراك الحكومة و الفتوى في الترجيح.

(4) يعني: كمناسبة الترجيح للمقام الحكومة، و الضمير «لمقامها» راجع على الفتوى.

(5) خبر «و مجرد» و دفع للوجه المزبور، و محصله: أن المدار في اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفي، دون المناسبات الخارجية التي لا- دخل لها في الظهورات، فإنها لا عبرة بها في الاستظهار من الخطابات، و في المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الرواية في وجوب الترجيح في المقامين، و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجح في مقام الفتوى.

هذا كله مضافا إلى عدم اقتضاء المناسبة المزبورة لوجوب الترجيح في المسألة الأصولية لإمكان حجة أحد المتعارضين تخيرا كما يدعيه القائلون باستحباب الترجيح، و عدم توقف حجته على الترجيح.

(6) و هي المقبولة، و ضمير «وجوبه» راجع إلى «الترجح».

(7) بيان للإطلاق، و المراد بغير مورد الحكومة هو: مقام الفتوى.

(8) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الإشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح و حاصله: أن المقبولة و المرفوعة - بعد تسليم ظهورهما في وجوب الترجيح في مقام الفتوى، أما في المرفوعة: فلكون موردها ذلك. و أما في المقبولة: فترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستنديين إلى الحديثين، فمنشأ الترجيح هو استنادهما إلى الحديثين، فلا يمكن التفكيك حينئذ بين الحكمين و مستنديهما في الترجيح - لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير في زمان الغيبة.

إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام «عليه السلام» بهما (1)؛ لقصور (2) المرفوعة سندا و قصور المقبولة دلالة؛ لاختصاصها (3) بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام»، ولذا (4) ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

=====

أما المرفوعة - التي موردها الترجيح في نفس الخبرين - فلما مرّ سابقا من ضعف سندها.

و أما المقبولة: فللقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام «عليه السلام» و السؤال عنه؛ لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام»، فالترجيح مختص بزمان الحضور، و مع تساوي في المرجحات يجب التوقف و تأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

و أما عصر الغيبة كزماننا: فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه و تقييد إطلاقات التخيير، فلا محيص عن الرجوع إليها كالرجوع إليها في الشك في أصل التقييد؛ لمرجعية الإطلاق في الشك في أصل التقييد و زيادته.

قوله: «فلا مجال» جواب «و إن أبيت»، و دفع لتوهم تقييد إطلاقات التخيير بالمقبولة و المرفوعة، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لا تصلحان أيضا...» الخ.

(1) أي: بالمقبولة و المرفوعة، و هو متعلق ب «لتقييد».

(2) تعليل ل «فلا مجال».

(3) تعليل لقصور المقبولة دلالة، و ضميره راجع على «المقبولة».

و تقريب دلالتها على الاختصاص هو: أن قوله «عليه السلام»: «فأرجه حتى تلقى إمامك» كالصريح في التمكن من لقاء الإمام «عليه السلام»، فتدل المقبولة على الترجيح، و في صورة التكافؤ على التوقف و تأخير الواقعة إلى زمان التمكن من السؤال؛ لأن المأمور بالترجيح هو المأمور بالتوقف أيضا و هو المتمكن من لقائه «عليه السلام».

و لا تدل المقبولة على الترجيح في زمان الغيبة حتى تقيّد بها إطلاقات التخيير. و عليه:

فيكون المتبع في زمان الغيبة إطلاقات التخيير مطلقا، سواء كان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

(4) يعني: و لأجل اختصاص المقبولة - التي هي دليل الترجيح بالمرجحات في الحديثين المتعارضين - بزمان التمكن من لقائه «عليه السلام» و أخذ الحكم منه لم يحكم الإمام «عليه السلام» بالتخيير بعد تساوي الروايتين و فقد الترجيح، فالأمر بالتوقف و إرجاء الواقعة إلى زمان التمكن من تعلم الحكم، و عدم حكمه «عليه السلام» بالتخيير يشهد

مع (1) أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استئصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندرة كونهما متساويين جدا (2) - بعيد قطعاً (3)، بحيث (4) لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص (5) لوجب (6) باختصاص المقبولة. و ما فيها من الترجيح - بزمان الحضور، فلا تقيّد المقبولة إطلاقاً أدلة التخيير إلا بزمان الحضور، فيبقى زمان الغيبة تحت إطلاقات التخيير؛ وإن كان المتعارضان متفاضلين.

=====

(1) هذا خامس الإشكالات الواردة على وجوب الترجيح.

و حاصله: دعوى أظهيرية إطلاقات التخيير من المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات.

وجه الأظهيرية: أن الأخذ بالمقبولة يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر؛ إذا يصير مورد أخبار التخيير بعد تقيدها بالمقبولة منحصراً في الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات و هو نادر جداً؛ إذ الغالب تفاضلها و لو من جهة واحدة، و حمل المطلق على الفرد النادر ركيك جزماً و خلاف ديدن أبناء المحاوررة في محاوراتهم قطعاً.

و عليه: فإطلاقات التخيير آبية عن التقييد، فلا بد من العمل بها.

و حمل المقبولة على زمان التمكن من السؤال و التعلّم من الإمام «عليه السلام» إن لم تكن ظاهرة في الاختصاص بذلك الزمان. أو حمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب، أو جعل موردها خصوص الخصومة.

(2) قيد ل «ندرة».

(3) خبر إن «تقييد...» الخ.

وجه البعد: أنه «عليه السلام» في مقام بيان الوظيفة، لسبق السؤال أولاً، و تأييده بترك الاستئصال مع غلبة تفاضلها و ندرة تساويهما ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - بإرادة الإطلاق من أخبار التخيير.

(4) يعني: يكون بعد تقييد المقبولة لإطلاق التخيير بمثابة يسقطها عن صلاحية التقييد، و يوجب قوّة إطلاق التخيير التصرف في المقبولة بحملها على زمان الحضور لو لم تكن بنفسها ظاهرة فيه.

(5) أي: الاختصاص بزمان التمكن من لقاء الإمام «عليه السلام».

(6) جواب «لو» يعني: لو لم تكن المقبولة ظاهرة في زمان الحضور لوجب حملها على زمان الحضور، أو على ما لا ينافي إطلاقاً التخيير أفضل؛ كالحمل على الاستحباب،



حملها (1) عليه أو على ما لا ينفاهما من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب (2)، و يشهد به (3) الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من (4) الأخبار.

و منه (5) قد انقده: حال سائر أخباره،...

=====

فالحكم هو التخيير، غاية الأمر: أن الترجيح أفضل.

(1) أي: حمل المقبولة على الاختصاص، و ضمير «لا ينفاهما» راجع إلى «الإطلاقات»، و كلمة «من» في قوله: «من الحمل» بيان ل «ما» الموصول، فإن الاستحباب لا ينافي الحكم بالتخيير الذي هو مقتضى إطلاقات التخيير كما مرّ غير مرّة.

(2) كما عن العلامة المجلسي و السيد الصدر شارح الوافية، حيث حمل السيد جميع أخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبولة.

(3) أي: بالحمل على الاستحباب. و هذا إشارة إلى سادس الإشكالات التي أوردوها على وجوب الترجيح.

و مرجع هذا الإشكال: إلى أظهرية أخبار التخيير، و ضعف ما دل على وجوب الترجيح الموجب لعدم صلاحيته لتقييد إطلاقات التخيير؛ و ذلك لأن الترجيح بتلك المرجحات لو كان واجبا و سببا لتعيّن الحجية في واجدها كان هذا الاختلاف الكثير كما و كيفا قادحا - كما تقدم سابقا - في إثبات حجية لذيها، ضرورة: أنه يقع التعارض بسبب هذا الاختلاف بين نفس أخبار الترجيح، و مع هذا التعارض الكاشف عن استحباب الترجيح لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، فأصالة الإطلاق فيها سالمة و جارية بلا مانع، فالنتيجة هي التخيير.

(4) بيان ل «ما» الموصول، و المراد بالأخبار: عموم الروايات الدالة على الترجيح، فهذا الإشكال لا يختص بالمقبولة و المرفوعة كما سيشير إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني الآتي: فهو ما يرجع إلى ما عدا المقبولة و المرفوعة من أخبار الترجيح.

(5) هذا إشارة إلى المقام الثاني، أي: مما ذكرناه في المقبولة و المرفوعة من إشكالاتهما - و كذا بعض الإشكالات الأخر كلزوم التقييد بالفرد النادر، و كون اختلاف المرجحات كما و كيفا موجبا لضعف الدلالة على وجوب الترجيح المانع عن تقييد إطلاقات التخيير - قد ظهر: حال سائر أخبار الترجيح غير المقبولة و المرفوعة.

و توضيح ما أفاده: أن الأخبار الواردة في المقام تشتمل على مضامين ستة، اثنان

منهما أجنبيان عن علاج تعارض الخبرين، وإنما يدلان على شرط حجية الخبر مطلقاً، سواء كان له معارض أم لا، وسيأتي نقل بعضها، و أربعة منها ترتبط بعلاج تعارض الحديثين.

فمنها: ما دل على الترجيح بالشهرة، كمرسل الاحتجاج، قال: (وروي عنهم «عليه السلام» أنهم قالوا: «إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه»<sup>(1)</sup>).

ومنها: ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة كخبر العيون عن الرضا «عليه السلام»: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوه ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>(2)</sup>).

ومنها: ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب - من دون التعرض لموافقة السنة - و مخالفة العامة، كمصحح عبد الرحمن عن أبي عبد الله قال: قال الصادق «عليه السلام»: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(3)</sup>.

ومنها: ما دل على الترجيح بمخالفة القوم خاصة كخبر الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح «عليه السلام» هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا». فقلت: فيروي عن أبي عبد الله «عليه السلام» شيء و يروي عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه».

و مقصود المصنف «قدس سره» من سائر أخبار الترجيح هذه الطوائف الأربع، فإنها غير متفقة على الترجيح بمزية معينة؛ لدلالة الخبر الأول على الترجيح بالشهرة فقط.

و الخبر الثاني على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة. و الخبر الثالث على مرجحية موافقة الكتاب و مخالفة العامة. و الخبر الرابع على الترجيح بمخالفة العامة خاصة.

ص: 257

1- عيون أخبار الرضا «عليه السلام» 2: 23، جزء من ح 45، الوسائل 113: 27 / جزء من ح 33354.

2- الوسائل 118: 27 / 33362، عن رسالة الراوندي.

3- الوسائل 118: 27 / 33364، عن رسالة الراوندي.

مع (1) إن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا، و من المعلوم: أن النسبة بين الخبر الأول والثاني والرابع هو العموم من وجه، فتعارض في المجمع و هو الخبر المشهور المخالف للكتاب و الموافق للعامّة، فمقتضى الخبر الأول الأخذ به، و مقتضى سائر الأخبار تقديم غيره عليه. و النسبة بين الخبر الثاني والرابع مع الثالث هو العموم المطلق، و الحاصل: أن أخبار الترجيح لما كانت متعارضة فمقتضى القاعدة سقوطها و عدم تقييد أخبار التخيير بها. و ضمير «أخباره» راجع إلى الترجيح أي:

=====

أخبار الترجيح.

(1) هذا سابع إشكالات وجوب الترجيح، و مرجعه إلى أجنبيّة بعض ما عد من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات إطلاقات التخيير - عن باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

توضيحه: - «على ما في منتهى الدراية، ج 8، ص 141» - إن مورد أخبار الترجيح هو الخبران الجامعان لشرائط الحجية؛ بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كل منهما حجة فعلا، فالمقتضى للحجية في كل منهما موجود، و التعارض مانع، فالمرجح يوجب فعله حجة ذيه، و الأخبار العلاجية متكفلة لمرجح الحجة الفعلية. فلو كان المرجح مميّزا للحجة عن اللاحجة - بمعنى كون المقتضى للحجة في أحدها موجودا دون الآخر - كان هذا خارجا عن ترجيح الحجة على الحجة كما هو مورد البحث. و المفروض أن الخبر المخالف للكتاب ليس فيه مقتضى الحجية؛ لأن مخالفته للكتاب تشهد بعدم صدوره، و من المعلوم: أن إحراز صدوره - و لو تعبّدا مما يتوقف عليه حجّية الخبر، فالخبر غير الصادر ليس فيه اقتضاء الحجية حتى يرجح على غيره - أو غيره عليه - في الحجية الفعلية.

وعليه: فعد الطائفة الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب - و الدالة على «أنه زخرف، و باطل» و نحو ذلك من التعبيرات - من الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح في تعارض الخبرين لا يخلو من النظر. فمرجع هذا الإشكال إلى عدم كون موافقة الكتاب و مخالفته من المرجحات و أجنبيّتهما عن باب الترجيح في الخبرين المتعارضين، و أنهما مميزتان للحجة عن اللاحجة، و لا تصل النوبة حينئذ إلى البحث عن وجوب الترجيح و استحبابه و تقييد إطلاقات التخيير، لما عرفت: من أن عدم المخالفة للكتاب شرط حجية مطلق الأخبار الآحاد، سواء كانت متعارضة أم لا، و ليست من مرجحات باب التعارض.

قوله: «نظرا» اسم «أن» و حاصل وجه النظر ما تقدم من عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب في نفسه؛ و إن لم يكن له معارض، فيخرج عن باب تعارض الخبرين.

ص: 258

وجبه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه (1) غير حجة، بشهادة (2) ما ورد في أنه (3) زخرف (4) و باطل، و ليس بشيء (5)، أو أنه (6) لم نقله (7)، أو أمر (8) بطرحه على الجدار (9)،...

=====

(1) يعني: حتى مع عدم ابتلائه بالمعارض. لا يكون حجة.

(2) هذا شاهد على قوة الاحتمال المذكور، فإن التعبير «بالزخرف و الباطل و أنه لم نقله» يكشف عن عدم المقتضي للحجية فيه؛ لأنه يدل على نفي الصدور الذي لا محيص عن إثباته و لو تعبدنا في حجية الخبر؛ إذ لا معنى لحجيته مع نفي صدوره، فهذه التعبيرات الكاشفة عن عدم الصدور مميّزة للحجة عن اللاحجة و أجنبيّة عن ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى الذي هو المقصود في تعارض الخبرين.

(3) هذا الضمير و ضمائر «نفسه، لم نقله، بطرحه» راجعة إلى الخبر المخالف.

(4) كما في معتبرة أيوب بن راشد عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (1).

(5) يعني لم أظفر على رواية بمضمون «ما خالف كتاب الله فليس بشيء»، نعم في رواية الحسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام» «فليس متاً» أو «فليس من حديثي» كما في بعض الروايات و مع ذلك عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فلا بد من مزيد التتبع.

(6) عطف على «أنه» في قوله: «أنه زخرف» و الضمير إمّا للشأن، و إمّا راجع إلى الخبر المخالف.

(7) كما في خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال «خطب النبي «صلى الله عليه و آله و سلم» بمنى فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (2).

(8) عطف على «ورد» و المراد ب «ما» الموصول الأخبار الواردة في حكم الخبر المخالف للكتاب، فكأنه قيل بشهادة الأخبار التي وردت في أن الخبر المخالف للكتاب زخرف...

أو أمرت بطرحه على الجدار.

(9) يقول صاحب منتهى الدراية (3): لم نعر على الرواية المشتملة على هذه الكلمة

ص: 259

1- الكافي 1/69:4، الوسائل 27:110/33345.

2- الكافي 1/69:5، الوسائل 27:11/33348.

3- منتهى الدراية 8:143.

و كذا الخبر الموافق للقوم (1)، ضرورة (2): أن أصالة عدم صدوره تقيّة. بملاحظة الخبر المخالف لم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به (3) - غير (4) جارية، للوثوق حينئذ (5) بصدوره كذلك (6)،...

=====

في جوامع الأخبار، نعم في عدة الأصول وجود خبر بهذا المضمون، فقال الشيخ: وروي عنه «عليه السلام» أنه قال: «إذا جاءكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (1).

(1) غرضه: أن وزان الخبر الموافق للعامة وزان الخبر المخالف للكتاب في الخروج عن باب مرجّحات أحد الخبرين المتعارضين و الاندراج في مميزات الحجة عن اللاحجة.

توضيحه: أن حجية الخبر كما تتوقف على أصل الصدور، كذلك تتوقف على جهة الصدور، و هي كونه صادرا لبيان الحكم الواقعي؛ لا لبيان غيره من تقيّة أو غيرها، و لا يحصل الاطمئنان من الخبر الموافق لهم بصدوره لبيان الحكم الواقعي إن لم يحصل الاطمئنان بخلافه، فبناء العقلاء الذي هو دليل جمعة الصدور - التي هي شرط الحجية الخبر - لا يشمل الخبر الموافق، فيخرجان عن باب تعارض الخبرين و يدخلان في باب تعارض الحجة و اللأحجة؛ لمغايرة ما هو شرط الحجية لما هو مرجّح الحجية.

(2) تعليل لقوله: «و كذا الخبر الموافق للقوم».

و حاصله: أن أصالة جهة الصدور التي هي من الأصول العقلانية المحرزة لجهة الصدور - التي هي إحدى الجهات التي تتوقف عليهما حجّية الخبر - لا تجري في الخبر الموافق لهم للوثوق بصدوره تقيّة بملاحظة الخبر المخالف لهم؛ لما دلّ على كون مخالفتهم رشدا.

و موافقتهم ضلالة، و مع هذا الوثوق باختلال جهة الصدور كيف يجري الأصل العقلاني في الخبر الموافق حتى تحرز به هذه الجهة؟ و أنه صدر لبيان الحكم الواقعي.

(3) أي: بصدوره، و ضميرا «صدوره، و بصدوره» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(4) خبر «أن» و «للوثوق» متعلق ب «جارية»، و تعليل لعدم الجريان، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «أن أصالة الحجية... لا تجري في الخبر الموافق لهم».

(5) أي: حين القطع أو الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم.

(6) أي: بصدور الموافق تقيّة، حاصلة: أن الوثوق أو القطع بصدور المخالف - الناشئ

ص: 260

و كذا الصدور (1) أو الظهور (2) في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمّه أدلة اعتبار السند، و لا الظهور كما لا يخفى، فتكون (3) هذه الأخبار (4) في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا (5) ترجيح الحجة على الحجة، فافهم (6).

=====

من مخالفته لهم - يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق تقية؛ لا لبيان الحكم الواقعي، و مع هذا الوثوق لا تجري فيه أصالة حجية الصدور؛ لعدم بناء العقلاء عليهما مع الوثوق بخلافهما.

(1) غرضه: أن الخبر المخالف للكتاب كالموافق للقوم فاقد لشروط الحجية سندا و ظهورا؛ لأن التعبير عنه في الروايات بالزخرف و الباطل يكشف عن عدم اقتضاء الحجية فيه، لا أنه فاقد لما هو مرجح الحجية. و من المعلوم: أن ما لا يصلح للحجية لا يشمله دليل صدوره من الروايات و بناء العقلاء، و لا- دليل ظهوره و هو بناء العقلاء أيضا، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه - مع الغض عن ابتلائه بالمعارض - حجة حتى يندرج هو و معارضه - أعني: الخبر الموافق للكتاب - في تعارض الحجيتين، و تكون موافقة الكتاب مرجحة للخبر الموافق له؛ بل هما مندرجان في تعارض الحجة مع اللاحجة، و موافقة الكتاب من مميزات الحجة عن غيرها، لا من مرجحات الحجة.

(2) يعني: فيكون الخبر المخالف فاقدًا لشرائط الحجية، لا لمرجحات الحجة كما هو المطلوب.

(3) هذه نتيجة ما أفاده من الإشكال في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب، و قد مرّ أنفا توضيح الإشكال الذي مرجعه إلى عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و الموافق للقوم في نفسه مع الغض عن المعارضة.

(4) أي: موافقة الكتاب و مخالفة القوم.

(5) عطف على «تمييز»، يعني: لا- في مقام ترجيح الحجة على الحجة كما هو مورد البحث، فتكون تلك الأخبار أجنبيّة عما نحن فيه، فالتمسك بها لوجوب الترجيح في غير محله.

(6) لعله إشارة إلى ما احتمله بعض من: أن إطلاقات التخيير مقيّدة لا محالة بأخبار موافقة الكتاب و مخالفة العامة؛ و إن حملتا على تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، ضرورة: أنه لا تخيير بين الحجة و اللاحجة، فإطلاقات التخيير مقيّدة على كل حال.

لكن فيه ما لا يخفى، حيث إن مورد أخبار التخيير هو الخبران الجامعان لشرائط

وإن أبيت عن ذلك (1)، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الاطلاقات، إما على ذلك (2) أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً (3) هذا.

=====

الحجية؛ بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كلاهما حجة فعلية، لا مطلق خبرين وإن لم يكن أحدهما حجة ذاتاً. وعليه فلا يصلح ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة لتقييد إطلاقات التخيير؛ لمغايرة مورها لمورد الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة كما عرفت.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ما: أفاده الماتن في آخر فصول هذا المقصد من كون موافقة الكتاب من مرجحات الحجة على الحجة لا من مميزات الحجة عن اللاحجة - كما بينا - بتقريب: أن موافقة الكتاب و مخالفته المذكورتين في الأخبار العلاجية كالمقبولة لا يراد بهما ما يراد بهما في الأخبار المتضمنة؛ لكون مخالفة الكتاب زخرفاً و باطلاً و نحوهما؛ إذ المراد بالمخالف فيها هو المخالفة التباينية؛ لأنها هي المساوية للبطلان دون المخالفة بالعموم و الخصوص المطلق؛ لوضوح: جواز تخصيص العام الكتابي و كذا تقييد مطلقه بالخبر الواحد، فإذا كان هناك خبران متعارضان يكون أحدهما موافقاً لعام الكتاب و الآخر خاصاً مخالفاً له أمكن ترجيح الخبر الموافق لعامه على المخالف له مخالفة بالخصوص المطلق.

(1) يعني: وإن أبيت عن تسليم ظهور أخبار الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة في تمييز الحجة عن اللاحجة، و التزمت بكونهما ظاهرة في ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، فلا تصلح مع ذلك لتقييد إطلاقات التخيير؛ لتوقف تقييدها على أظهيرية مقيدتها. و قد تقدم فيما يتعلق بالمقبولة و المرفوعة أظهيرية إطلاقات التخيير و عدم صلاحيتهما لتقييدها.

و حيث تعذر الجمع الموضوعي - المقدم رتبته على الجمع الحكمي - فلا بد حينئذ من الجمع بين إطلاقات التخيير و بين أخبار الترجيح بحمل هذه إماماً على الاستحباب، و إماماً على كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، فإطلاقات التخيير لا تنضم.

و لا يخفى: أن قوله: «وإن أبيت» يعدّ وجهاً آخر لعدم تقييد إطلاقات التخيير في قبال الوجوه السابقة؛ لكنه راجع إلى الأظهيرية المانعة عن التقييد؛ أو إلى استلزام التقييد حمل المطلق على الفرد النادر؛ لقلّة موارد تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات، و كلاهما من الإشكالات المتقدمة الواردة على تقييد إطلاقات التخيير.

(2) أي: على تمييز الحجة عن اللاحجة.

(3) حيث قال فيما يتعلق بالمقبولة: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك

ثم إنه لو لا التوفيق بذلك (1) للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، وهي (2) آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله»، أو «زخرف»، أو «باطل» كما لا يخفى؟

فتلخص مما ذكرنا (3): أن إطلاقات التخيير محكمة، وليس في الأخبار (4) ما يصلح لتقييدها (5).

=====

الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب».

(1) أي: لو لا- التوفيق بحمل أخبار الترجيح على تمييز الحججة عن اللاحجة للزم التقييد في نفس أخبار الترجيح كلزومه في إطلاقات التخيير.

و غرضه: إيراد إشكال آخر على تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة كما عن المشهور.

تقريب الإشكال: أن التقييد المزبور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضا، حيث إن إطلاق مرجحية مخالفة العامة مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقا للكتاب، أو لم يكن الخبران معا مخالفيين لهم، مع خلو أخبار الترجيح بمخالفة العامة عن هذا القيد.

و كذا مرجحية موافقة الكتاب، فإنه لا بد من تقييدها بما إذا لم يكن الخبر الموافق له موافقا للعامة، و كذا مرجحية الشهرة، فلا بد من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفا للكتاب أو موافقا للعامة. و بالجملة: فلا بد من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجحات و رفع الاختلاف بينها أولا حتى تصلح لتقييد إطلاقات التخيير ثانيا، و المفروض: إباء أخبار المرجحات عن التقييد كما سيأتي.

(2) الجملة الحالية، يعني: و الحال أن أخبار المرجحات آية عن التقييد.

كيف يمكن تقييد إطلاق مثل «ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل»؟

وجه عدم إمكان التقييد: أن عنوان «الباطل» و نحوه أن يقال: إن «ما خالف قول ربنا باطل إلا- إذا كان مخالفا للعامة أو كان موافقا للمشهور»، و حيث امتنع تقييد إطلاق مثل: «زخرف و باطل» تعيّن حمله على تمييز الحججة عن اللاحجة.

(3) من الإشكالات المتقدمة التي أوردتها على تقييد إطلاقات التخيير من أظهيرية الإطلاقات من التقييد، و من استلزام التقييد حمل المطلقات على الفرد النادر و غيرهما.

(4) أي: أخبار الترجيح التي ادعي تقييدها لإطلاقات التخيير.

(5) أي: لتقييد إطلاقات التخيير.

و هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.



نعم (1)؛ قد استدلت على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر:

منها: دعوى الإجماع (2) على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه (3): أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال في ديباجة الكافي: لا نجد شيئاً أوسع و لا أحوط من التخيير - مجازفة (4).

و منها (5): أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

### في بقية الوجوه التي استدلت بها لوجوب الترجيح

(1) أي: نعم؛ قد استدلت على تقييد إطلاقات التخيير ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر غير أخبار الترجيح.

(2) الظاهر: أنه يعني بدعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين ما تقدم منه في صدر الفصل الثالث من الإجماع على الأخذ بالخبر الراجح، و مقصوده من الراجح:

أقوى الدليلين؛ لأن فاقد المزية مرجوح و واجدها من الراجح أقوى من فاقدها فهو مورد الإجماع دون المرجوح.

(3) هذا إشكال على الاستدلال بالإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين.

و حاصل الإشكال: إنكار الإجماع و عدم تحققه؛ و ذلك لأن ثقة الإسلام الكليني مع كونه في عهد الغيبة الصغرى - و مخالطته مع نوابه «عجل الله تعالى فرجه الشريف» - ذهب إلى التخيير و لم يقل بالترجيح، و مخالفته هذه تقدر في دعوى الإجماع. هذا مضافاً إلى أنه محتمل الاستناد، و مثله ليس بحجة كما سبق في مبحث الإجماع.

و كيف كان؛ فدعوى الإجماع مع مخالفة الكليني مجازفة لا قيمة لها أصلاً.

ولذا قال: «و لا نجد شيئاً أوسع و لا أحوط من التخيير».

أما أوسعية التخيير فواضحة؛ إذ وجوب الأخذ بأحدهما المعين ضيق على المكلف، و أما أحوطيته فلعدم العلم بالمرجحات في جميع الموارد في زمان صدور الروايات؛ لعدم العلم غالباً بفتاوى العامة حتى يحصل العلم في ذلك الزمان بموافقة الروايات أو مخالفتها لفتاواهم؛ بل الحاصل لهم لم يكن إلا الظن، و من المعلوم: أن الظن بالمرجحية لا يكفي؛ لأن الأصل عدم حجيته، فالاحتياط يقتضي العمل بإطلاقات التخيير.

(4) خبر «أن دعوى الإجماع».

(5) أي: و من الوجوه التي استدلت بها على لزوم تقييد إطلاقات التخيير بأخبار

وفيه (1) أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك...

=====

الترجيح أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و التالي باطل فالمقدم مثله، فالنتيجة هي: لزوم ترجيح ذي المزية وهو المطلوب.

و أما بطلان التالي فهو واضح، و أما الملازمة فهي ثابتة، فإن مقابل الراجح هو المرجوح، فإذا لم يلزم و لم يجب الأخذ بالراجح جاز الأخذ بالمرجوح، و مع الأخذ به يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا؛ بل ممتنع قطعاً.

و كيف كان؛ فهذا الوجه عقلي كما أن الوجه السابق تقلي.

(1) أي: في ترجيح المرجوح على الراجح، و قد أورد المصنف على الاستدلال بهذه القاعدة بوجهين:

أحدهما: عدم صغروية المقام لكبرى قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلا.

ثانيهما: عدم صحة الإضراب عن قبح الترجيح إلى امتناعه.

و أما الوجه الأول: فتوضيحه: أن الملاك في حجية خبر الواحد - كما سبق في الفصل المتقدم - هو غلبة الإصابة نوعاً و احتمال الإصابة شخصياً، و من المعلوم: تحقق هذا الملاك و المناط في الخبر الراجح و المرجوح. و أقوائية ذي المزية من فاقدها في الحجية منوطة بكون المزية موجبة لتأكد مناط حجيتها و مقتضيها، كما إذا كان خبر العادل مثلاً غالب الإصابة، و خبر الأعدل أكثر إصابة منه في نظر الشارع، فيكون المقتضي في الأعدل أشد و أكد.

فحينئذ: يجوز الترجيح بهذه المزية لكونها مما له دخل في مناط الحجية، و أما إذا لم تكن المزية موجبة لتأكد المناط و الملاك فلا وجه للترجيح بها، فإن ضم ما لا دخل له في مناط الحجية إلى الدليل من قبيل الحجر في جنب الإنسان؛ و ذلك كالكتابة و البصر فإنهما غير دخيلين في المخبر و إن قيل باعتبارهما في القاضي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن أحرز الدخل المزبور بدليل خارجي لزم ترجيح واجد المزية على فاقدها اعتماداً على ذلك التدليل لا من جهة القاعدة، فإن حجية الراجح من الخبرين المتعارضين كحجية خبر الواحد في غير حال التعارض موكولة إلى بيان الشارع، فإذا حكم بتقديم أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوي أو بموافقة الكتاب أو بغيرهما كان ذلك أجنبياً عن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ و إن كان مفاده موافقاً له.

و إن لم يحرز الدخل المزبور - كما هو مفروض البحث من جهة عدم دلالة أخبار

الحجية (1) في نظر الشارع، ضرورة (2): إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى الترجيح على وجوبه، فلا وجه لترجيح ذي المزية على فاقدها؛ بل اللازم التسوية بينهما لاشتمال كل منهما على ملاك الحجية ويشك في تأكده بالمزية الموجودة في واجدها، ومن المعلوم: أن قاعدة «قبح ترجيح المرجوح على الراجح» لا تتكفل إثبات صغرها، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج كي يحكم عليها بالقبح. وحيث إنه لم يحرز تأكد مناط الحجية بالمزية الموجودة في أحد الخبرين فلا سبيل للتمسك بهذه القاعدة لإثبات الترجيح؛ بل الأمر على خلاف مقصود المستدل، ضرورة: أن ترجيح واجد المزية - التي لم تثبت مرجحيتها - يكون بلا مرجح، وهو قبيح.

=====

هذا مع الغض عن إطلاقات التخيير الدافعة لاحتمال دخل المزايا في وجوب الترجيح؛ وإلا فبالنظر إليها لا تصل النوبة إلى التمسك بهذه القاعدة العقلية؛ لكون الإطلاق بيانا على عدم الدخل. هذا بيان الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغروي الذي عرفت توضيحه.

و أما الوجه الثاني - الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع الذاتي - فحاصله: عدم الوجه في هذا الإضراب الظاهر في استحالة ترجيح غير ذي المزية على ذبيها.

توضيحه: أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ليس محالاً؛ إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا علة، وأما ترجيح الخبر الفاقد للمزية على الواجد لها فليس بمحال؛ لكون علة وجود المرجوح إرادة الفاعل المختار، غاية الأمر: أنه قبيح لكونه بدون داع عقلائي مع إمكان إيجاد الراجح، نعم؛ الترجيح بلا مرجح محال بالنسبة إلى الحكيم «تعالى شأنه» من حيث حكمته «جلّت عظمته».

ونتيجة البحث في هذا الوجه الثاني هي: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح وليس بمحال.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغروي الذي تقدم توضيحه.

(2) تعليل للمفهوم المستفاد من الحصر في قوله: «إنما يجب الترجيح»، يعني: أنه إذا لم تكن المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية فلا وجه للترجيح بها، ضرورة: إمكان... وهذا بيان للمناقشة الصغروية، و حاصله: أنه بعد وضوح كون وجه مرجحية المزية هو دخلها



قبيحا، ولا يستحيل وقوع إلا على الحكيم تعالى؛ وإلا فهو (1) بمكان من الإمكان؛ لكفاية (2) إرادة المختر علة لفعله، وإنما الممتنع وجود الممكن بلا علة. فلا استحالة (3) في ترجيحه (4) لما هو مرجوح مما باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال (5)، وبمعنى بلا داع عقلائي (6) قبيح ليس بمحال، فلا تشببه.

ومنها (7): غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن،...

=====

(1) هذا الضمير وضمير «وقوعه» راجعان على «الترجيح».

(2) تعليل لإمكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، وعدم استحالته ذاتا وإنما المستحيل هو وقوعه منه تعالى عرضا؛ لمنافاته لحكمته «جل و علا» كما تقدم آنفا.

(3) هذه نتيجة جوابه عن الدليل المزبور القائم على وجوب تقديم ذي المزية على غيره، وحاصلها: أن ترجيح المرجوح على الراجح ليس محالا بل هو قبيح.

(4) هذا الضمير راجع إلى «المختار» فهو من إضافة المصدر إلى فاعله، وضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول الذي يراد به فعل، والمراد ب «مما» الأفعال يعني: فلا استحالة في ترجيح المختار لفعل مرجوح من الأفعال التي هي باختياره.

(5) يعني: وهو أجنبي عن الحكم بترجيح المرجوح على الراجح.

(6) يعني: كما هو المقصود؛ إذ ترجيح فاقد المزية على واجدها قبيح وليس بمحال كما تقدم مفصلا، فلا يشبته عليك القبح - وهو ترجيح المرجوح على الراجح - بالممتنع وهو وجود المعلول بلا علة.

(7) أي: ومن الوجوه التي استدل بها على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما في «الرسائل» من قوله: «وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين»(1).

ولكن ردّ «قدس سره» بخروج هذه المعارضات عن محل النزاع؛ لعدم تحير العرف في الجمع بينها، وهو في محله.

ومنها: ما قيل: من أن لازم التخيير تساوي العالم والجاهل والعاقل والفاسق وهما منفيان بقوله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَكَ لِيُكْفِرُوا بِاللَّهِ إِنَّهُمْ فِي الْبُغْضِ وَاللَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (2) وَأَقَمْنَ كَانِ

ص: 268

1- فرائد الأصول 4:53.

2- الزمر: 9.

ثم إنه (2) لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل

=====

مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (1). وهذا الوجه راجع إلى الترجيح السندي، فإذا كان أحد سندي الروايتين مشتملا على عالم عادل و الآخر على غيره، فاللازم ترجيح الرواية الأولى على الثانية.

ومنها: أن حكم الشارع بلزوم الأخذ بأحد المتعارضين دائر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيين، ومقتضاه ترجيح ذي المزية على غيره؛ لكن فيه: أن الأصل مرجح حيث لا دليل، والمفروض: وجود الدليل هنا وهو إطلاق ما دلّ على التخيير؛ إذ المفروض: سلامته عن التقييد.

(1) بل الصفح عنه أولى مطلقا حتى مع الظن بوجود الترجيح؛ لأن الظن غير المعتبر لا يجدي ولا يغني من الحق شيئا.

وقد تحصل مما أفاده المصنف - من أول هذا الفصل إلى هنا - أن المرجح في تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير، ولا يجب الترجيح بشيء من المرجحات الواردة في المقبولة وغيرها من أخبار الباب، وسيأتي الكلام في الآثار المترتبة بالتخيير.

هل يجب الإفتاء بما اختاره من الخبرين أو بالتخيير في المسألة الأصولية أو يجوز كلا الأمرين جميعا؟

(2) الضمير للشأن، وهذا شروع في الآثار المترتبة على التخيير لكن هذه الآثار لا تختص بمختار المصنف «قدس سره» من التخيير المطلق بل تجري بناء على مختار غيره ممن يرجع إلى أخبار التخيير بعد تقييدها بمرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وعليه:

فهذه الآثار أحكام القول بالتخيير سواء قيل به مطلقا أم بعد فقد المرجح.

وكيف كان؛ فالأثر الأول هو: أن مقتضى حجية أحد الخبرين تخييرا جواز الإفتاء بما يختاره منهما؛ إذ المفروض حجية أحدهما تخييرا، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجة عليه وعلى مقلديه كالرواية التي هي حجة عليه تعيينا؛ لعدم معارض لها مع اجتماع شرائط حجيتها، فإذا اختار الرواية الدالة على وجوب جلسة الاستراحة وأفتى بوجوبها كان حجة عليه وعلى مقلديه، وليس له بعد ذلك أن يختار الرواية الأخرى الدالة على عدم وجوبها.

ص: 269

مقلديه ولا وجه (1) للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية؛ لعدم (2) الدليل عليه (3) فيها.

نعم (4)؛ له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ (5) باختيار المقلد غير ما

=====

(1) هذا إشارة إلى الأثر الثاني، وحاصله: أنه لا وجه لجواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كالتخيير بين حرمة شرب التتن وإباحته فيما إذا دل أحد الخبرين على حرمة والآخر على إباحته؛ وذلك لأن الغالب في كل واقعة وحدة حكمها الواقعي تعيينا وندرة حكما تخييرا؛ كالتخيير بين القصر والإتمام في مواطن التخيير. ومع تعين الحكم الواقعي يكون الإفتاء بالتخيير على خلافه، وهو افتراء على الشارع، فالحكم بالتخيير في المسألة الفرعية لا مسوغ له.

وعليه: فمورد التخيير هو حجية الخبرين؛ لأن السؤال ناظر إلى ذلك حيث إن التحير في الحجية نشأ عن تعارضهما؛ إذ لو لاه لكان كلاهما حجة، فالجواب بقولهم «عليهم السلام» «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الأخذ بأيهما حجة وتسلما لأمر الشارع.

ومن المعلوم: أن التخيير في الحجية تخيير في المسألة الأصولية وليس تخييرا بين مضموني الخبرين حتى يكون تخييرا في المسألة الفقهية كي يفتي المجتهد في مثال شرب التتن بالتخيير بين الحرمة والإباحة.

(2) تعليل لقوله: ولا وجه. وأما عدم الدليل. فلأن ظاهر الأخبار - كما مر - هو التخيير في الحجية التي هي المسألة الأصولية ولا دليل غيرها على التخيير.

(3) أي: على التخيير في المسألة الفرعية. وضمير «فيها» راجع على «المسألة الفرعية».

(4) استدراك على عدم جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، وإشارة إلى الأثر الثالث للقول بالتخيير.

وتوضيحه: أنه يجوز للمجتهد أن يفتي بالتخيير في المسألة الأصولية وهي حجية أحد الخبرين تخييرا، ضرورة: أن الاستفادة من أدلة التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية فلا مانع من الإفتاء بذلك، فيجوز للمقلد - بعد أن قلّد مجتهد في هذه المسألة الأصولية - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا اختار المجتهد الخبر الدال على إباحة شرب التتن مثلا جاز للمقلد أن يختار الخبر الدال على حرمة. نظير إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّد مجتهد في حجيتها فيها، ولا دليل على لزوم متابعة المقلد للمجتهد فيما اختاره بعد فرض متابعته في نفس الحكم بالتخيير في المسألة الأصولية.

(5) أي: حين جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية. و«غير» مفعول «باختيار».

اختاره المفتي، فيعمل (1) بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره (2) الذي لا شبهة فيه (3).

و هل التخيير (4) بدوي أم استمراري؟

=====

ولا فرق في الحكم الذي دل عليه الخبران من الأحكام المبتلى بها للمجتهد كأحكام الصلاة و الصوم، و من غيرها كالأحكام المختصة بالنساء.

(1) هذه نتيجة حجية الخبر بإفتاء المفتي بها و جواز اختيار المقلد لها، فإن حجية الخبر - أي: الحكم بصدوره في حقه - كحجيته في حق نفس المفتي تقتضي اعتبار معنى ألفاظ الخبر إن كان نصا أو ظاهرا بمثابة لا يعتد باحتمال خلافه عند أبناء المحاورة، فلا يكون في فهم معنى الرواية تابعا للمجتهد مثلا بل هو كسائر أبناء المحاورة في فهم المعاني من الألفاظ. و ضمير «منه» راجع إلى «ما اختاره»، أي: ما اختاره المقلد لا المفتي.

و الأولى أن يقال: «فيعمل بما يفهمه منه».

(2) هذا الضمير و ضمير «بصريحه» - المراد به النص - راجعان إلى «ما» الموصول المقصود به المعنى. يعني: فيعمل المقلد بالمعنى الذي يفهمه الصراحة أو الظهور من غير الخبر الذي اختاره المفتي. و الأولى تبديل «بصريحه» ب «صراحته» مصدرا كمعطوفه و هو «بظهوره» كما لا يخفى.

(3) أي: في الظهور الذي لا يحتاج إلى النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذي يحتاج إلى ذلك، كما إذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم كالجملة الاسمية أو الفعلية الخبرية - صريحا أو ظاهرا معتدا به في الحكم. و كذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء و الصعيد و الآنية من ألفاظ الموضوعات المستنبطة. فإنه في استظهار معانيها لا بد من مراجعة المجتهد، لعجزه عن إثبات الظهور بدون الرجوع إليه، مع وضوح إناطة حجية الكلام بظهوره في المعنى و عدم إجماله.

### هل التخيير بدوي أو استمراري؟

(4) هذا إشارة إلى الأثر الرابع من آثار التخيير، و توضيحه: - كما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 204» - أن التخيير مطلقا أو في خصوص المتكافئين - على الخلاف - هل هو بدوي بمعنى: أنه إذا اختار أحد الخبرين في زمان لم يكن له الأخذ بالآخر في زمان آخر؟ أم استمراري، فيجوز أن يختار أحدهما في زمان و الآخر في زمان آخر فيه وجوه:

أحدها: كونه بدويا مطلقا و هو الظاهر من كلام الشيخ كما سيأتي تفصيله.

ثانيها: كونه استمراريا كذلك كما هو ظاهر جماعة منهم المصنف «قدس سره».



قضية الاستصحاب (1) لو لم نقل بأنه (2) قضية الإطلاقات أيضا (3) كونه استمراريا.

وتوهم: أن المتخير (4) كان محكوما بالتخير و لا- تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد (5)؛ فإن ثالثها: كونه بدويا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل في كون التخير استمراريا.

=====

رابعها: كونه استمراريا إلا إذا قصد بدويته.

(1) استدل المصنف وغيره على كون التخير استمراريا مطلقا بوجهين:

أحدهما: الاستصحاب و الآخر: إطلاقات أدلة التخير.

و الوجه الأول مبني على الإغماض من الوجه الثاني، و محصل تقريب الاستصحاب:

أن التخير الثابت في الزمان الأول يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكا فيه؛ لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعا للتخير، كغيره من موارد الشك في رافعية الموجود، فيستصحب التخير و جواز الأخذ بالخبر الآخر في الزمان الثاني و الثالث و هكذا.

(2) أي: بأن التخير الاستمراري. هذا إشارة إلى الوجه الثاني و هو إطلاقات التخير.

و محصله: أن مقتضى إطلاق أدلة التخير بحسب الزمان و عدم تقييده بزمان خاص هو استمرار التخير، و عدم اختصاصه بالزمان الأول، فإن إطلاق دليل حجية أحد الخبرين تخيرا يقتضي استمرار حجيته كذلك.

(3) يعني: كما أن التخير مقتضى الاستصحاب، و «كونه» خبر «قضية» و ضميره راجع إلى «التخير». و بالجملة: فمقتضى الاستصحاب بل الإطلاقات كون التخير استمراريا.

(4) و هو موضوع الحكم بالتخير، فإذا أخذ الشخص بأحد الخبرين ذهب تحيره فلا موضوع للإطلاق و لا بقاء لموضوع الاستصحاب، و حينئذ يجب أن يكون التخير بدويا لا استمراريا.

(5) خبر و «توهم» و دفع له و حاصله: بقاء موضوع التخير حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين، فلا مانع من الحكم باستمرار التخير تمسكا بالإطلاق أو الاستصحاب.

توضيحه: أن موضوع التخير - و هو التحير بمعنى تعارض الخبرين - باق على حاله حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين؛ لأن الأخذ بأحدهما لا يرفع التعارض و التنافي القائم بهما، فلم يختلف موضوع التخير قبل الأخذ بأحدهما و بعده حتى يتوجه المنع عن التمسك بإطلاقات التخير أو استصحابه.

التخيّر - بمعنى تعارض الخبرين - باق على حاله، و بمعنى آخر (1) لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: وإن أريد بالتخيّر معنى آخر كالتخيّر في الحكم الواقعي ففيه:

أولا: أنه لم يؤخذ موضوعا للتخيير في شيء من الأدلة.

و ثانيا: أنه - بعد تسليمه - باق أيضا بعد الأخذ بأحد الخبرين، ضرورة: أنه لا يكون كاشفا قطعيا عن الحكم الواقعي حتى يرتفع به التخيّر و يمتنع التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الفصل: بيان ما هو مقتضى القاعدة الثانوية النقلية في باب تعارض الأخبار، و مقتضى القاعدة الأولية و إن كان سقوط المتعارضين عن الحجية كما تقدم في الفصل السابق؛ إلا إنه بعد قيام الإجماع و الأخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية، فهل مقتضى القاعدة الثانوية هو التخيير، أو ترجيح الراجح على المرجوح، فيدور الأمر بين التعيين و التخيير؟

ذهب صاحب الكفاية إلى أن الأصل يقتضي التعيين و هو وجوب العمل بالراجح بدعوى كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجية.

و كيف كان؛ فالأصل يقتضي التعيين و هو وجوب الأخذ بالراجح إمّا تعيينا لاحتمال وجوب الترجيح، و إمّا تخييرا لعدم وجوبه.

2 - أخبار العلاج على طوائف:

1 - أخبار دلت على التخيير على الإطلاق.

2 - أخبار دلت على التوقف مطلقا.

3 - أخبار دلت على الاحتياط.

4 - أخبار دلت على وجوب الترجيح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة. ثم المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفة كما و كيفا.

أما الكم: فلاختلافها عددا حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر في كثير من أخبار الترجيح.

و أما الكيف: فلاختلاف في الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزايا ففي بعضها كالمقبولة قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة. و في المرفوعة عكس الأمر.

و كذا الترجيح بصفات الراوي مقدم في المقبولة على الترجيح بالشهرة و في المرفوعة بالعكس.

3- و اختلاف الأخبار العلاجية في عدد المرجحات و ترتيبها أوجب اختلاف الأنظار و تشتت الأقوال:

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا؛ و إن لم تكن منصوصة.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزية؛ و إن لم توجب ظناً و لا قرباً لأحدهما إلى الواقع.

رابعها: التخيير مطلقاً سواء كانا متكافئين في المزايا أم متفاضلين فيها.

4- و التحقيق: إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه و إثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاقات التخيير.

فيقع الكلام في مقامين: أحدهما: ما يرجع إلى المقبولة و المرفوعة لأنهما أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجحات.

ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

5- و أما المقام الأول فملخصه: عدم صلاحية المقبولة و المرفوعة لتقييد إطلاقات التخيير لوجوه:

الأول: اختلافهما في ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوي في المقبولة مقدم على الترجيح بغيرها، و في المرفوعة بالعكس.

و هذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما و يسقط كلاهما عن الحجية، فيسقط كلاهما عن صلاحية تقييد إطلاقات التخيير.

الثاني: أن الأخذ بما في المرفوعة - من تقديم المشهور على غيره حتى يؤخذ بالمقبولة - محال؛ إذ معنى الأخذ بالمقبولة هو طرح

المرفوعة، فيلزم من وجود المرفوعة عدمها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

الثالث: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل لاحتقال اختصاص الترجيح بتلك المزايا بمورد

المقبولة و هو باب الخصومة و الحكومة.

6- و أما الإشكال: في سائر الأخبار العلاجية غير المقبولة و المرفوعة فلأن هذه الأخبار تشتمل على مضامين ستة، اثنان منها أجنبيان عن

علاج تعارض الخبرين، و إنما يدلان على شرط حجية الخبر مطلقاً، و أربعة منها و إن كانت ترتبط بعلاج تعارض

الخبرين و هي ما دل على الترجيح بالشهرة، و ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة، و ما دل على الترجيح بموافقة الكتاب دون التعرض بموافقة السنة، و ما دل على الترجيح بمخالفة القوم خاصة؛ إلا أن هذه الطوائف الأربع غير متفقة على الترجيح بمزية معينة فيتعارض بعضها البعض فتسقط عن صلاحية تقييد إطلاقات التخيير.

7- و بعض الأخبار الواردة في الباب خارج عن أخبار الترجيح؛ بل يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة، و هو ما دل على أن مخالف الكتاب زخرف و باطل و لم نقله؛ لأن هذه التعبيرات تكشف عن عدم المقتضى للحجية فيه؛ لأنها تدل على نفي الصدور الذي لا محيص عن إثباته في حجية الخبر؛ إذ لا معنى لحجيته مع نفي صدوره، فهذه التعبيرات مميزة للحجة عن اللاحجة و أجنبية عن ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

فحاصل البحث: أن إطلاقات التخيير محكمة و ليس في أخبار الباب ما يصلح لتقييدها.

8- الاستدلال على تقييد إطلاقات التخيير بوجوه أخر.

منها: الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين و هو الراجح.

و منها: أنه لو لم يجب الترجيح للزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و منها غير ذلك.

و أما الجواب عن الإجماع: فلعدم تحققه أولاً؛ فكيف يحصل الإجماع مع مخالفة الكليني و قوله بالتخيير و غيره.

هذا مضافاً إلى: أنه محتمل الاستناد، و الإجماع كذلك لا يكون حجة.

و الجواب عن الثاني: أولاً: ليس المقام من صغريات قبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ لأن الملاك في حجية خبر الواحد هو احتمال الإصابة، و هذا الملاك متحقق في كل من المرجوح و الراجح، فلا يلزم من تقديم غير ذي المزية على ذي المزية تقديم المرجوح على الراجح؛ إلا إذا علم من الخارج بأن المزية في الراجح له دخل في تأكد ملاك الراجح و ليس كالحجر في جنب الإنسان و لم يعلم يحرز دخلها في الملاك.

و أما الإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتي فهو في غير محله؛ لأن الترجيح في الأفعال ليس بمحال؛ إذ المحال هو وجود الممكن من دون علة و إرادة الفاعل في الأفعال الاختيارية علة لها.

9- و مقتضى التخيير: هو جواز الإفتاء بما اختاره المفتي منهما؛ إذ المفروض: حجية

أحدهما تخييراً، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجة عليه وعلى مقلديه، ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كالتخيير بين حرمة شرب التنن وإباحته؛ لأن الغالب في كل واقعة وحدة حكمها الواقعي تعييناً.

10 - كون التخيير بدوياً أو استمرارياً فيه احتمالان.

واستدل المصنف على كونه استمرارياً بوجهين: أحدهما الاستصحاب، والآخر:

إطلاقات التخيير.

وأما الاستصحاب: فلأن التخيير الثابت في الزمان الأول مشكوك فيه في الزمان الثاني، فيستصحب في الزمان الثاني.

وأما إطلاق التخيير: فلأن مقتضى إطلاق أدلة التخيير بحسب الزمان وعدم تقييدها بزمان خاص هو استمرار التخيير وعدم اختصاصه بالزمان الأول.

11 - رأي المصنف «قدس سره»:

1 - مقتضى القاعدة الثانوية هو: التخيير لعدم صلاحية أخبار الترجيح لتقييد إطلاقات التخيير.

2 - بعض الأخبار العلاجية يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا لترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

3 - عدم صحة الاستدلال بالإجماع على وجوب الترجيح ولا بالقياس الاستثنائي.

4 - جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية دون المسألة الفرعية.

5 - التخيير استمراري ولا يكون بدوياً.

6 - ومقتضى الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين.

ص: 276

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المنصوصة المنصوصة، أو

=====

## فصل في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها

### إشارة

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: هو التعرض لما هو محل الخلاف بين الأعلام من أنه بناء على القول بلزوم الترجيح و تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح، هل يقتصر في الترجيح على المرجحات المنصوصة وفي غيرها يرجع على إطلاقات التخيير؟ أم يتعدى إلى كل مرجح وإن لم يكن من تلك المرجحات، فتقييد إطلاقات التخيير بكل مزية؟

نسب الأول إلى أصحابنا المحدثين وبعض الأصوليين.

و الثاني إلى جمهور الأصوليين و منهم الشيخ الأنصاري «قدس سره».

و لا يخفى: أنه لا موضوع للبحث عن التعدي عن المرجحات المنصوصة بناء على إنكار أصل وجوب الترجيح كما هو مختار المصنف «قدس سره».

وقد استدلل الشيخ و أتباعه على التعدي بوجه ترجع إلى أخبار الترجيح:

الأول: أصدقية الراوي في المقبولة و أوثقته في المرفوعة؛ بتقريب: أن في كل منهما جهتين: إحداهما: النفسية، ثانيتهما: الكشف و الإراءة، و جعل مرجحتها من الجهة الأولى أو الثانية و إن كان محتملا و يكون الترجيح بهما بناء على الجهة الأولى تعبديا محضاً، و بناء على الجهة الثانية ارتكازياً؛ لكون الأصدقية و الأوثقية موجبتين للأقربية إلى الواقع التي هي ملاك حجية الطرق غير العلمية؛ لكن الظاهر بحسب الإطلاق هو جعل الترجيح بهما من الجهة الثانية، فيكون المناط حينئذ في الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع؛ و إن لم يكن من المرجحات المنصوصة و هي في أخبار العلاج الأصدقية و الأوثقية و الأورعية و الأفقية و الأعدلية كما وردت في المقبولة و المرفوعة، و كذا الترجيح بالشهرة و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة كما في المقبولة، و بموافقة الاحتياط كما في المرفوعة.

### و المرجحات غير المنصوصة كثيرة:

يتعدى إلى غيرها؟ قيل (1): بالتعدي؛ لما (2) في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما، مما (3) فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها (4) موجبة للأقربية إلى الواقع (5)، ولما (6) في التعليل «بأن المشهور مما لا ريب فيه»...

=====

منها: أضبطينة الراوي أحد الخبرين من الآخر كما حكي عن الشيخ الترجيح بها.

و منها: قلّة الوسائط و هي علوّ السند.

و منها: نقل أحد الخبرين بلفظ الإمام «عليه السلام»، و الآخر بالمعنى.

و منها: كون لفظ أحد الخبرين فصيحاً و الآخر ركيكاً بعيد عن الاستعمال.

و منها: تأكّد دلالة أحدهما بحرف التأكيد و القسم و نحوهما دون الآخر.

و منها: اعتضاد أحدهما بدليل دون الآخر.

و منها غير ذلك.

(1) القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» و نسبه إلى المجتهدين.

قال بالتعدي لوجوه: الأول: ما أشار إليه بقوله: «بمثل الأصدقية والأوثقية»، و قد تقدم تقريب التعدي بهما إلى غيرهما.

(2) تعليل للقول بالتعدي. و هذا إشارة إلى أول الوجوه التي استدلت بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، و قد تقدم توضيح ذلك.

(3) بيان ل «نحوهما»، و المراد ب «ما» الموصول المرجحات و «فيه» ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم مثل «يكون»، و ضميره راجع إلى الموصول، و معنى العبارة: أن في الأصدقية والأوثقية و نحوهما من الأمور - التي فيها كشف وإراءة - دلالة على أن المناط في الترجيح بالمرجحات هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع. و «من الدلالة» بيان ل «ما» الموصول في «لما في الترجيح» و تقريب للاستدلال بالأصدقية والأوثقية و نحوهما.

(4) هذا الضمير و ضمير «بها» راجعان إلى «الأصدقية والأوثقية و نحوهما».

(5) المعبر عنها في القوانين في قانون الترجيح ب «ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري؛ لا ما هو أقرب بالصدور عن المعصوم «عليه السلام»...» الخ.

و المراد بالأقربية: كون احتمال مخالفة الخبر الواحد لمرجح للواقع أقل من احتمال مخالفة الخبر الفاقد له للواقع.

(6) عطف على «لما في الترجيح» و إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها الشيخ على التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة،

و هو تعليل الأخذ بالخبر المشهور في مقبولة ابن حنظلة بقوله «عليه السلام» «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، بتقريب: أن تعليل

ص: 278



الترجيح في الخبر المشهور بعدم الريب فيه ظاهر في نفي الريب عنه بقول مطلق و من جميع الجهات. لكن هذا الظاهر غير مراد هنا قطعاً لقرائن مسلّمة:

منها: عدم إفادة الشهرة الروائية للقطع بالصدور و الدلالة و الجهة؛ بل المقتضي لحصول هذا القطع هو الشهرة الروائية و الفتوائية معا، و المفروض في المقبولة: شهرة الرواية خاصة لقوله «مشهوران مأثوران قد رواهما الثقات».

و منها: أن السائل سأل عن حكم تعارض الخبرين، و لو كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات و كان الآخر موهوناً كذلك لما كان مجال لفرض التعارض بينهما، و لا للسؤال عن حكم الخبرين المشهورين، فلا بد أن يكون الريب المنفي إضافياً لا حقيقياً؛ إذ يتجه السؤال حينئذ عما هو أقرب إلى الواقع، و يكون الريب فيه أقل من الآخر.

و منها: أن الإمام «عليه السلام» بعد تعليل الأخذ بالمشهور ب «أن المجمع عليه لا ريب فيه» استند إلى خبر التثليث و ظاهرة إدراج الخبر الشاذ - المقابل للمشهور - في الشبهة لا في بين الغي و الحرام البين، فإن المكلف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه.

و عليه: يصير الخبر المشهور مما لا ريب فيه، بالإضافة إلى غيره لا قطعياً من جميع الجهات.

و منها: أن الإمام «عليه السلام» حكم بترجيح أحد الحكمين بصفات الحاكم من الأصدقية و نحوها، و تقديم خبر الأصدق إنما هو من جهة أقربيته إلى الواقع، فتتقوى أصالة الصدور في الخبر؛ لكون رواية أصدق من راوي الخبر الآخر، و بعد التكافؤ في الصفات رجّح الإمام «عليه السلام» الخبر المشهور على غيره.

و مقتضى الترتيب تقديم خبر الأصدق - و لو لم يكن مشهوراً - على الخبر المشهور الذي رواه الصادق و لو كان الخبر المشهور قطعياً من جميع الجهات لما صح جعل الأصدقية موجبة لأقربية الخبر المخالف للمشهور، و لمّا تعذر الأخذ بظاهر التعليل في نفي الرب عن الخبر المشهور من جميع الجهات - بما تقدم من القرائن - فلا بد من الأخذ بما هو أقرب إلى المعنى الحقيقي، و هو أن يكون الريب في أحدهما أقل من الآخر بعد اشتراكهما في أصل الريب، و أن الريب المنفي في الخبر المشهور هو خصوص الريب الموجود في الخبر الشاذ.

و محصل التعليل حينئذ: أن المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، و أقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقتها الآخر له، فيتعدّى

من (1) استظهار أن العلة (2) هو عدم الريب فيه، بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب. ولما (3) في التعليل بأن الرشد في خلافهم. ولا يخفى (4): ما في الاستدلال بها.

أما الأول (5): فإن جعل خصوص شيء...

=====

حينئذ من الشهرة إلى مزية توجب أقرية ذبها إلى الواقع من الخبر الفاقد لتلك المزية.

(1) بيان ل «ما» الموصول في قوله «ولما في التعليل».

(2) أي: العلة في ترجيح المشهور على الخبر الشاذ هو عدم الريب الإضافي دون الحقيقي، فليس كل ريب منفيًا عن الخبر المشهور؛ بل المنفي عنه هو الريب الموجود في الشاذ. وضمير «فيه» في كلا الموضعين راجع إلى «المشهور».

(3) عطف على «لما في الترجيح» وإشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها على التعدي، وهو تعليلهم «عليهم السلام» في جملة من الروايات لتقديم الخبر المخالف للعامة ب «أن الحق والرشد في خلافهم».

ومحصل تقريب الاستدلال به: أن المراد بكون الرشد في خلافهم إما من جهة كون الحق في مخالفتهم دائما، وإما من جهة كونه في مخالفتهم غالبا. والأول باطل جزما كما هو واضح؛ الموافقة جملة من أحكامهم للواقع، فبعد بطلان الاحتمال الأول يتعين الاحتمال الثاني. فمرجع التعليل حينئذ إلى أن مخالفة العامة مرجحة؛ لكونها أقرب إلى الواقع غالبا، فكل شيء يوجب هذه الأقرية يكون مرجحا وإن كان غير مخالفة العامة.

(4) هذا شروع في ردّ الوجوه المذكورة التي استدلت بها على التعدي عن المراجع المنصوصة. وضمير «بها» راجع إلى الوجوه المستفادة من العبارة.

(5) هذا إشارة إلى رد الوجه الأول.

وحاصل ما أفاده في ردّه يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الاستدلال المزبور على التعدي مبني على ظهور جعل الحجّة أو الراجحية لشيء فيه جهة كشف وإراءة في كون تمام ملاك هذا الجعل هو حيثية الكشف والطريقة حتى يصح التعدي عنه إلى كل ما فيه هذه حيثية. وهذا الظهور في حيز المنع لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في الجعل؛ لا جهة الإراءة ولا دافع لهذا الاحتمال، فاستناد التعدي إلى هذا الوجه غير صحيح، وإلا جاز التعدي إلى حجية كل ما يفيد الظن كالشهرة والأولية وهو كما ترى.

وبيان آخر: لا ريب في أن جهة الإراءة والكشف محفوظة في أصدقية المخبر

فيه (1) جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه (2) جهة إراءةته؛ بل لا إشعار (3) فيه كما لا يخفى؛ لاحتمال (4) دخل خصوصيته في مرجحيته (5) أو حجيته (6) لا سيما (7) قد ذكر...

=====

وأوثقيته؛ لكن احتمال دخل صنف خاص من المرجح لا دافع له؛ فكما أن جعل الحجية لخبر الثقة لا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع كالأضبطينة و علو السند خصوصا بملاحظة أن الترجيح يكون بالصدق المنخري لا الخبري؛ إذ لم يعلق الحكم على كل ما هو أوصل إلى الواقع و أطبق عليه حتى يجيء احتمال التعدي إلى كل ما يوجب القرب إليه؛ بل علق على كون أحد الراويين أصدق من الآخر لمصداقيته بحسب اعتقاده في نقله، و حينئذ: لا وجه للتعدي إلى كل مزية تقرب إلى الواقع.

(1) أي: في الشيء، و قوله: «فيه جهة» صفة ل «شيء». و قوله: «لا دلالة» خبر. «فإن جعل».

(2) أي: بتمام الملاك، و ضمير «فيه» في «لا دلالة فيه»، الملاك فيه لا «إشعار فيه» راجع إلى «جعل». و ضمير «إراءةته» راجع إلى «شيء».

(3) إضراب على قوله: «لا دلالة» يعني: لا دلالة، بل و لا إشعار - في جعل شيء مرجحا أو حجة - على كون ملاك الجعل هو كشفه و طريقيته حتى يتعدى إلى كل كاشف و طريق.

(4) الظاهر أنه علة لعدم الإشعار، يعني: أن احتمال دخل خصوصية المورد كالأصدقية و غيرها مانع عن إشعار جعل المرجحية بكون تمام الملاك في جعلها هو الكشف.

(5) هذا الضمير و ضميرا «خصوصيته، و حجيته» راجعة إلى «شيء».

(6) لا- يخفى: أن عبارته من «جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة»، إلى هنا كانت راجعة إلى الأمر الأول الذي تقدم تفصيله بقولنا: «أحدهما: أن الاستدلال المزبور...» الخ.

(7) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي أفاده في ردّ الوجه الأول على التعدي، و حاصله: أنه - بعد تسليم الظهور - لا بد من رفع اليد عنه لاحتفافه بما يمنعه عن الحجية.

توضيحه: أن الترجيح بالصفات الثلاث - وهي الأورعية و الأقفهية و الأعدلية المذكورة مع الأصدقية و الأوثقية - تعدي، و ليس لأجل الكشف و الطريقية؛ و ذلك لاشتراك العدالة و الأعدلية و الورع و الأورعية في عدم الداعي إلى تعمد الكذب و في احتمال الخطأ و النسيان، فالترجيح بالأعدلية و الأورعية ليس لأجل الكشف بل للتعبد.

فيها (1) ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا فافهم (2).

=====

نعم؛ لو أريد بالأورعية خصوص التورّع في القول - خصوصا فيما يتعلق بنقل الرواية - كانت كالأصلدية في كونها مقربة للخبر إلى الواقع؛ لكن هذا الاحتمال يندفع بإطلاق «أورعهما» الظاهر في اعتبار الأورعية في جميع أفعاله وأقواله، لا خصوص ما يتعلق بنقل الخبر، ويكون مرجحيتها حينئذ متمحضة في التعبد.

وكذلك الأفقية التي هي أشد استنباط الحكم واستخراجه من الأدلة، فإنها لا تلازم الصدق؛ إذ ربما يكون غير الأفقه أصدق منه في كلامه؛ لموافقته للمشهور أو لمن هو أفقه من هذا الأفقه من الفقهاء الماضين، فالترجيح بالأفقية أيضا تعبدية، ووحدة السياق تقتضي كون الترجيح بالأصلدية والأوثنية أيضا تعبدية، فلا يصلح أن يكون وجها للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع.

فإن قلت: هذا الإشكال الثاني غير وارد على كلام الشيخ؛ لأنه «قدس سره» قسّم الترجيح بصفات الراوي إلى قسمين، فمنها: ما يكون تعبدية كالأورعية، ومنها: ما يكون مقربا إلى الواقع، و التعدي عن المرجحات المنصوصة يستند إلى القسم الثاني لا الأول، وعليه: فلا وجه للإيراد عليه بأن بعض المرجحات متمحض في التعبدية.

قلت: الظاهر ورود الإشكال على كلام الشيخ، فإن المرجحات وإن كانت على قسمين، و التعدي مستند إلى ما يكون مقربا إلى الواقع؛ إلا إن المصنف «قدس سره» يدعي احتفاف مثل «الأصلدية» بالأورعية التي لا يحتمل فيها إلا التعبد، و هذا الاحتفاف يوجب إرادة الترجيح التعبدية في الأصلدية والأوثنية أيضا، و يسقط ظهور الكلام في كون تمام مناط الترجيح بهما الأقربية إلى الواقع، و لا دافع لهذا الاحتمال؛ إذ لا بد من استقرار الظهور في كون المناط هو الأقربية حتى يتعدى منهما إلى سائر المرجحات.

(1) أي: في المرجحات، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المرجح.

يعني: قد ذكر في المرجحات: المرجحات التي لا يحتمل الترجيح بها إلا تعبدا، و هذا صالح لأن يكون قرينة على إرادة الترجيح التعبدية في الأصلدية والأوثنية أيضا.

(2) لعله إشارة إلى مخدوشية الرد الثاني المذكور في قوله: «لا سيما...» الخ.

و محصله: أن دعوى كون الترجيح بالأورعية والأعدلية والأفقية تعبدية لا تخلو من منع؛ لقوة احتمال كون الترجيح بها بملاك الأقربية إلى الواقع، ضرورة: أن الأورع - لبذل غاية جهده في إحراز الواقع يحصل له الوثوق و الاطمئنان بصدق ما ينقله و مطابقته

و أما الثاني (1): فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب للواقع أكثر من الوثوق الحاصل للورع. وكذا الأفقه فإن أكثرية تتبعه و ممارسته - في مقدمات استنباط الحكم واستخراجه من الأدلة - من تتبع الفقيه و ممارسته توجب الاطمئنان الكامل بمطابقة رأيه للواقع. وكذا الأعدل، فإن المرتبة العليا من مراتب العدالة توجب الفحص التام الموجب للوثوق بالصدق لا يحصل ذلك الوثوق للعادل.

=====

و بالجملة: فحمل الترجيح بهذه الصفات الثلاث على التعبد - دون الكشف و الطريقية حتى يكون مانعا عن صحة التمسك بالأصدقية و الأوثقية على التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - يكون بلا موجب.

(1) أي: الوجه الثاني من وجوه التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة، وهو الذي تعرض له بقوله: «و لما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه».

و توضيح ردّه:

أنه يرد عليه أولا: أن الاستدلال المزبور لإثبات التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة مبني على إرادة الريب الإضافي من قوله: «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا-ريب فيه»؛ بأن يراد بالريب المنفي في الخبر المشهور الريب الموجود في الخبر الشاذ حتى يصح الاستدلال به على مرجحية كل ما يوجب قلة الريب في الرواية، مع إن الأمر ليس كذلك؛ لأن الشهرة في الصدر الأول كانت بمعناها اللغوي و هو الظهور، دون معناها المصطلح عند المتأخرين؛ و ذلك لأن اهتمام الرواة باكثر ضبط رواية في أصولهم و بذل الجهد في ذلك كان موجبا للوثوق و القطع العادي بصدور تلك الرواية؛ بحيث صح نفي الريب بنحو الاستغراق العرفي عنها، و يقال: «إنها مما لا ريب فيه» و هذا يوجب التعدي إلى كل ما يوجب الوثوق بالصدور؛ لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المطلوب.

فلو سلم التعدي إلى المرجحات غير المنصوصة كان مورده المرجح الصدوري، و هو أجنبي عن المدعى.

و بعبارة أخرى: فلا يدور الأمر في قوله «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بين نفي الريب حقيقة - أي: بقول مطلق - و بين نفيه بالإضافة إلى خبر آخر فيه ريب أكثر حتى يكون تعدد إرادة المعنى الأول قرينة معينة للثاني.

و الوجه في عدم الدوران: أن الغرض من الترجيح بالشهرة هو تقديم أحد الخبرين المتعارضين بالمرجح الصدوري - أي: من ناحية سنده - على الخبر الآخر، فمعنى قوله

فيها، مع (1) أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة «عليهم السلام» «عليه السلام»: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» أن الخبر المشهور لا ريب فيه من جهة صدوره فقط؛ لكون الشهرة بمعناها اللغوي وهو الظهور، فالخبر المشهور يصير مما لا ريب فيه من ناحية صدوره عن الإمام «عليه السلام»؛ ولكن هذا الاشتهار لا يوجب قطعية دلالة الخبر وجهته حتى يصير الخبر مما لا ريب فيه بقول مطلق ومن جميع الجهات، فإن القطع بالدلالة والجهة لا يحصل بمجرد شهرة الرواية؛ بل لا بد من الشهرة العملية أيضا.

=====

والمفروض في المقبولة والمرفوعة: شهرة الرواية خاصة بلا تكفل لحيثية الدلالة، ويتجه حينئذ تعارض خبرين مشهورين كما ادعاه عمر بن حنظلة بقوله: «كلاهما مأثوران مشهوران».

ومن المعلوم: أنه لا منافاة بين القطع بصدور خبرين وبين تنافيهما مدلولاً، لكونهما ظاهرين، ولم يقطع بصدورهما معا لبيان الحكم الواقعي، فهما قطعان سندا وظنيان دلالة وجهة.

والحاصل: أن المراد بالريب المنفي هو ما يتعلق بحيثية الصدور فقط، ولا مانع من إرادة عدم الريب الحقيقي العرفي في الخبر المشهور بلحاظ القطع بصدوره، ولا مجال للحمل على نفي الريب الإضافي حتى يتعدى به إلى كل مزية توجب الأقربية.

وثانياً: أن الشهرة في الصدر الأول لما كانت موجبة للقطع بالصدور كانت مميّزة للحجة عن غيرها لا مرجحة للحجة على مثلها، فتخرج الشهرة عن المرجحية وتندرج في مميّزات الحجة عن اللاحجة.

وهذا خلاف المفروض، وهو كون الشهرة من مرجحات الخبرين المتعارضين الواجدين لسرائط الحجية لولا التعارض.

فصار المتحصل أولاً: أن إرادة الريب الإضافي خلاف الظاهر الذي لا موجب لارتكابه، خصوصاً مع قرينية الشهرة على إرادة الحقيقي منه.

وثانياً: أن نفي الريب مطلقاً يوجب التعدي عن الشهرة إلى كل ما يوجب العلم أو الاطمئنان بالصدور؛ لا الأقربية إلى الواقع كما هو المدعى.

وثالثاً: أن عدّ الشهرة بمعناها اللغوي من مرجحات الخبرين المتعارضين مسامحة؛ بل لا بد أن يعد من مميّزات الحجة عن اللاحجة.

(1) هذا تمهيد لإثبات إمكان إرادة نفي الريب مطلقاً؛ لا الريب الإضافي الذي هو مبنى الاستدلال على التعدي، وحاصله: أن شرط الاستدلال عليه - وهو كون الريب

موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها؛ بحيث يصح أن يقال عرفا: «إنها مما لا ريب فيها» (1) كما لا يخفى.

و لا بأس (2) بالتعدي منه إلى مثله (3) مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور؛ لا إلى (4) كل مزية و لو لم توجب إلا أقرية ذي المزية إلى الواقع من المعارض (5) الفاقد لها.

و أما الثالث (6): فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة...

=====

المنفي في الخبر المشهور إضافيا - مفقود؛ لأن الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيه مطلقا - كما هو ظاهره - لما أفاده من «أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة...» الخ، و المفروض: أن الاستدلال به مبني على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيه. وعليه: فلا وجه للتمسك به على التعدي؛ لكون شهرة الرواية حينئذ من مميزات الحجة عن اللاحجة.

(1) يعني: بنحو الاستغراق العرفي، و ضميرا «بصدورها، أنها» راجعان إلى الرواية.

و ضمير «فيها» راجع إلى الروايات المستفادة من العبارة.

(2) هذا إشارة إلى: أن التعدي من الشهرة الموجبة للاطمئنان بالصدور و إن كان صحيحا؛ لكنه لا يجدي في إثبات المدعى و هو التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، مما يوجب أقرية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، فجاوز التعدي عن الشهرة إلى غيرها مما يوجب أرجحية الصدور لا يثبت المدعى، و هو جواز التعدي إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع.

(3) هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى «الشهرة»، و كان الأولى تأنيث الضميرين؛ إلا أن يراد «الاشتهار» من الشهرة، و الأمر في التذكير و التأنيث بعد وضوح المطلب سهل.

(4) عطف على «إلى مثله».

غرضه: أن التعدي الثابت غير مفيد، و التعدي المفيد غير ثابت؛ لما مر من: أن التعدي المفيد هو التعدي إلى ما يوجب الأقرية إلى الواقع، و هو غير ثابت، و التعدي الثابت هو التعدي إلى ما يوجب الاطمئنان بالصدور، و ذلك غير مفيد.

(5) متعلق ب «أقرية»، و كذا «إلى الواقع». و ضمير «لها» راجع إلى «المزية».

(6) أي: ثالث الوجوه التي استدلت بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، و هو ما أشار إليه المصنف بقوله: «و لما في التعليل بأن الرشد في خلافهم».

لحسنها (1) و لو سلم (2) أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول توضيح ردّ المصنف لهذا الوجه الثالث: أنه يحتمل في التعليل بكون الرشد في خلافهم عدّة وجوه:

=====

أحدها: أن تكون مخالفتهم معنى اسمياً؛ بأن يقال: إن نفس المخالفة - لكونها إرغاماً لأنفسهم - مطلوبة مع الغض عن غلبة إيصالها إلى الواقع بأن يكون في نفس المخالفة جهة رجحان. و من المعلوم: أنه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة حينئذ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع؛ بل في نفس مخالفتهم مصلحة أقوى من مصلحة الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع.

ثانيها: أنه بعد تسليم كون مخالفتهم أمانة غالبية على أن الحق في خلافهم كما في المرفوعة - وعدم دلالة التعليل على مطلوبة نفس مخالفتهم من جهة ظهور هذا التعبير في الطريقية لا النفسية - لا يصلح التعليل للاستدلال المزبور أيضاً؛ لأن هذه المخالفة توجب الاطمئنان بوجود خلل في الخبر الموافق لهم، إما في صدوره، وإما في جهته. و لا مانع من التعدي إلى مثل المخالفة من كل مزية توجب الاطمئنان بوجود خلل في الخبر الفاقد لتلك المزية، لا إلى كل مرجح و لو لم يوجب إلا الأقربية إلى الواقع من الخبر المعارض له، فتكون مخالفة العامة حينئذ كشهرة الرواية بين الرواة من مميزات الحججة عن اللاحجة لا من مرجحات إحدى الحججتين على الأخرى التي هي محل البحث.

ثالثها: أنه بناء على كون التعليل «بأن الرشد في خلافهم» ناظراً إلى صدور الخبر الموافق للعامة تقيية، فمع الوثوق بصدور الخبرين معا يحصل الاطمئنان لا محالة بصدور الخبر الموافق تقيية، و بهذا الوثوق يخرج عن موضوع دليل الحجية، فتكون مخالفة العامة - على هذا الفرض - من مميزات الحججة عن اللاحجة، فلا يصح الاستدلال بالتعليل المزبور على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع؛ لأن الكلام في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مترتب على اجتماع شرائط الحجية من الصدور و الدلالة و الجهة في كل منهما، و انحصار المانع عن حجيتها الفعلية في التعارض.

و أما إذا كانت موافقة العامة موجبة لخلل في الصدور أو الجهة صارت مخالفتهم مميزة للحجة عن غيرها.

(1) أي: لحسن المخالفة بمعناها الاسمي، وهذا إشارة إلى الاحتمال الأول.

(2) يعني: و لو سلم أن «الرشد في خلافهم» يكون لغلبة الحق على خلافهم.



الوثوق بأن الخبر الموافق (1) المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة، ولا بأس (2) بالتعدي منه إلى مثله (3) كما مر آنفا.

ومنه (4) انقذح: حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه (5)، ضرورة (6):

=====

ووجه التسليم: هو ظهور الأمر بأخذ ما وافق الكتاب وما خالف العامة في الطريقة لا النفسية. وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني.

(1) يعني: الموافق للعامة، و«المعارض» صفة «الموافق».

(2) غرضه: أن التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة بناء على كون مخالفة العامة لأجل غلبة الحق في طرف الخبر المخالف وإن كان صحيحا؛ لكنه لا يفيدنا؛ لأن مقتضاه التعدي إلى مزية توجب أرجحية الصدور لا الأقربية إلى الواقع كما هو المقصود، وقد اتضح هذا بقولنا: «فلا مانع من التعدي إلى مثل المخالفة من كل مزية...» الخ.

(3) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى «المخالفة» المؤولة إلى الخلاف. والمراد بالمثل: كمواقفة أحد الخبرين للاحتياط دون الآخر، كما إذا دل أحدهما على اعتبار تثليث التسيبحات الأربع في الأخيرتين من الرباعية والآخر على كفاية الواحدة فيقدم الأول - بعد تكافئهما من جميع الجهات - لمجرد موافقته للاحتياط.

قوله: «مرّ آنفا» إشارة إلى ما تقدم في رد الاستدلال بالتعليل ب «إن المشهور مما لا ريب فيه» حيث قال: «ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور».

(4) أي: ومما ذكرناه في الاحتمال الثاني وهو غلبة الحق في طرف المخالف... الخ، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي أوضحناه بقولنا: «ثالثها: أنه بناء على كون التعليل بأن الرشد في خلافهم ناظرا...».

(5) أي: في الخبر الموافق.

(6) تعليل لقوله: «انقذح».

وغرضه: أن الاحتمال الثالث - وهو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقية - متحد مع الاحتمال الثاني في اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور، وعدم شمول دليل اعتبار خبر الواحد له، وكون مخالفة العامة - بناء على هذا الاحتمال - من مميزات الحجة عن اللاحجة كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثاني، وهو كون مخالفتهم لغلبة الحق في الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا؛ لا من مرجحات إحدى الحججتين على الأخرى - كما هو المقصود. وظاهر الرواية من حجية كل من الخبرين لو لا المعارضة - حتى يستدل

كمال الوثوق بصدوره كذلك (1)، مع الوثوق بصدورهما (2) لو لا القطع به (3) في الصدر الأول لقلة (4) الوسائط و معرفتها، هذا مع (5) ما في عدم بيان الإمام «عليه بها على التعدي عنها إلى غيرها مما يوجب الأقربية إلى الواقع.

=====

(1) أي: تقية. وضمير «بصدوره» راجع على «الخبر الموافق».

(2) أي: بصدور الخبر الموافق و المخالف، و هذا توطئة لبيان كون مخالفة العامة لأجل التقية مميزة للحجة عن اللاحجة؛ لأمر حجة لإحدى الحجتين على الأخرى.

توضيحه: - على ما في منتهى الدراية، ج 8، ص 222 - أن صدور الروايتين لما كان في الصدر الأول موثوقا به - بل مقطوعا به - لقلة الوسائط، و معرفتها أوجب ذلك الوثوق بخلاف جهة صدور الموافق، و أنه صدر تقية فلا يشمل دليل الاعتبار، فتكون مخالفة العامة حينئذ خارجة عن مرجحات الخبرين، و داخلية في مميزات الحجة عن اللاحجة كما بينه في الفصل السابق بالنسبة إليه و إلى موافقة الكتاب.

(3) أي: بصدورهما. وقوله: «لو لا القطع» قيد ل «الوثوق».

(4) متعلق ب «القطع» و تعليل له، و ضمير «معرفتها» راجع على الوسائط.

فتلخص: أن شيئا من الاحتمالات الثلاثة في تعليل الإمام «عليه السلام» ب «أن الرشد في خلافهم» لا يجدي في استدلال الشيخ وغيره ممن يذهب إلى التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها؛ لما في الاحتمال الأول من أجنية حسن المخالفة في نفسها عن التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع. و في الاحتمال الثاني من أن مقتضى كون الرشد غالبا في مخالفتهم و الغي في موافقتهم هو الوثوق بوجود خلل إما في صدور الخبر الموافق و إما في جهته، و لا مانع من التعدي إلى كل ما يوجب ذلك لا إلى مزية توجب أقربية ذبها إلى الواقع.

و في الاحتمال الثالث من أن الوثوق بصدور الخبرين يقتضي الاطمئنان بصدور الموافق تقية لا لبيان الحكم الواقعي، و التعدي لا بد أن يكون إلى كل مزية توجب الوثوق بصدور الموافق تقية، لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع من الخبر المقابل له.

(5) هذا شروع من المصنف في إشكالات ثلاثة عامة على التعدي بعد الفراغ عن أجوبة الوجوه الثلاثة المذكورة التي استدل بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

أول هذه الإشكالات: ظهور عدم تعرض الإمام «عليه السلام» لضابط كلي للتعدي، كأن يقول: «خذ بكل مزية توجب الأقربية إلى الواقع»، مع تكرار السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، و عدم تعرضه «عليه السلام» إلا للمزايا الخاصة، مع وضوح

السلام» للكلمة كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا، و ما في أمره «عليه السلام» بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة من (1) الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة كما لا يخفى.

=====

كثرة الابتلاء بالأخبار المتعارضة في انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصة، وعدم جواز التعدي إلى غيرها من المزايا. ولو كان المناط الترجيح بكل مزية كان المناسب بيان هذه الكبرى الكلية من أول الأمر حتى لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال مع أنه «عليه السلام» قدم أحد الخبرين بصفات الراوي، و بعد تكافئهما قدهم بالشهرة، و بعد قول السائل: إنهما مشهوران قدم ما وافق الكتاب و خالف العامة، و بعد استوائهما فيهما قدم ما يخالف ميل حكاهم إليه، و بعد استواء الخبرين في هذه الحثية حكم «عليه السلام» بالتوقف، و من المعلوم: أن هذا الترتيب بين المزايا ثم الأمر بالتوقف ظاهر جدا في دخل مرجحات خاصة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر.

هذا تمام الكلام في بيان الإشكال الأول.

الإشكال الثاني: ما أشار إليه «و ما في أمره «عليه السلام».

و توضيحه: أن الأمر بالتوقف و إرجاء الواقعة إلى بقاء الإمام «عليه السلام» - مع تساوي الخبرين في المرجحات المذكورة في المقبولة، و عدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات من كل مزية توجب أقرية ذبها إلى الواقع - يدل على انحصار المرجح بالمزايا المنصوصة؛ إذ لو كان هناك مرجح آخر لم يأمر «عليه السلام» بالتوقف و تأخير الواقعة.

و عليه: فلا وجه للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

(1) بيان «ما» الموصول في «ما مع»، و هذا الظهور إطلاقي ناش من عدم بيان مرجح آخر غير المرجحات المنصوصة في المقبولة، مع كونه «عليه السلام» في مقام البيان و اقتضاء المقام له من دون مانع، و السكوت في مقام البيان بيان.

و عليه: فلا وجه لما نسب إلى المشهور و اختاره الشيخ «قدس سره» من التعدي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها.

و الإشكال الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ثم إنه بناء على التعدي...» الخ. و محصله:

أن التعدي من المرجحات المنصوصة يقتضي الترجيح بكل مزية و إن لم توجب الظن بالصدور أو الأقرية إلى الواقع، و عدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما كما عن الشيخ «قدس سره» حيث اقتصر على ما يورث أحدهما.

توضيح ذلك: أن المرجحات المنصوصة على أقسام أربعة:

ثم إنه (1) بناء على التعدي حيث (2) كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية (3) ولا أقربيته كـ بعض صفات الراوي مثل (4) الأورعية والأفقهية إذا كان موجبهما (5) مما لا يوجب...

=====

الأول: ما يوجب الظن بالصدور كالأصدقية.

الثاني: ما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع كمواقفة الكتاب وهو المسمى بالمرجح المضموني.

الثالث: ما يوجب قرب ذبيها إلى صدوره لبيان الحكم الواقعي كمخالفة العامة، بناء على كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لهم تقية، و هو المسمى بالمرجح الجهتي.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدا محضا من دون أن يوجب ظنا بالصدور أو المضمون أو الجهة.

ولا يخفى: أن إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدي إلى غيرها يقتضي التعدي عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى من الأصدقية إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، و من واقفة الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع، و من الأورعية إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع، مع أن القائلين بالتعدي لا يلتزمون بهذا التعميم؛ بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية، و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء إلغاء خصوصية كل مرجح منصوص تعميم التعدي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) الضمير للشأن، و هذا إشارة إلى الإشكال الذي تقدم توضيحه.

(2) هذا تمهيد لبيان تعميم التعدي و لو إلى مزية لا توجب شيئا من الظن بالصدور و الأقربية.

(3) أي: الظن بصدور ذي المزية، و ضمير «أقربيته» راجع إلى ذي المزية و المراد بها أقربيته مضمونه إلى الواقع.

(4) التعبير بالمثل لدرج الأعدلية في المرجحات التي لا توجب الظن بذى المزية و لا أقربيته و قوله: «لبعض» مثال للمنفى و هو «ما لا يوجب الظن».

(5) بصيغة اسم الفاعل، و المراد بموجب الأورعية هو: الوقوف عند الشبهات و عدم الاقتحام فيها، و بذل الجهد و تحمل المشقة في العبادات. و المراد بموجب الأفقهية: كثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، و شيء من الأورعية و الأفقهية - بهذا التقريب - لا يوجب الظن بالصدور و لا الأقربية إلى الواقع، فالترجح بهما يكون تعبدا محضا.

الظن (1) أو الأقربية. كالتورع من الشبهات، و الجهد في العبادات (2) وكثرة التتبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأصولية (3)، فلا وجه (4) للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية (5)؛ بل إلى كل مزية ولو لم تكن موجبة لأحدهما (6) كما لا يخفى.

و توهم (7): أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ فاسد (8)،...

=====

وبالجملة: فهذان المرجحان - بناء على التقريب المذكور - لا يوجب الظن بالصدور و الأقربية، فلا بد من التعدي عنهما إلى ما يماثلهما من المزايا التي لا يوجب الظن بشيء منهما.

(1) أي: الظن بالصدور، و «الأقربية» عطف على «الصدور» المحذوف. وقوله:

«التورع، كثرة التتبع» بيان ل «موجبهما» وقوله: «مما» خبر «إذا كان».

(2) هذا بالنسبة إلى الأورعية.

(3) هذا بالنسبة إلى الأفقية.

(4) جواب «حيث كان»، و جملة الشرط و الجزاء خبر «إنه».

(5) يعني: كما ذهب إليه القائل بالتعدي و اقتصر عليه.

(6) أي: لأحد الظن أو الأقربية، يعني: لا بد من التعدي إلى كل مزية وإن لم تكن موجبة لأحدهما.

(7) هذا التوهم ردّ على الشيخ «قدس سره»: فلا بد أولاً من توضيح هذا التوهم ثم دفعه و الجواب عنه.

و أما توضيحه فحاصله: أن جعل الظن بصدق أحد الخبرين المتعارضين من المرجحات غير صحيح، و الصحيح جعله من مميزات الحجة عن اللاحجة؛ إذ قيام الظن على صدق أحد الخبرين يحصل الظن بكذب الخبر المعارض له، فيسقط الخبر المعارض عن الحجية رأساً، و يكون المظنون حجة فقط، فليس هذا من باب الترجيح؛ بل من تمييز الحجة عن اللاحجة.

و بعبارة أخرى: أن المرجح إذا كان موجبا للظن الفعلي بصدق أحد الخبرين فهذا مما يوجب الظن الفعلي بكذب الآخر فيسقطه عن درجة الاعتبار، و تخرج المسألة عن تعارض الحجيتين و يكون المرجح هو موهنا لا مرجحاً.

(8) خبر «و توهم» و دفع له.

وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجهين:

أحدهما: ما يرجع إلى منع الكبرى، وهو كون الظن بالكذب قادحا في الحجية.

والآخر: إلى منع الصغرى، وهو كون الظن بصدور ذي المزية ملازما للظن بكذب فاقد المزية.

وأما الوجه الأول: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الظن - المنوط به حجية خبر الواحد - يمكن أن يكون نوعيا ويمكن أن يكون شخصيا إذ محتملاته ثلاثة؛ لأن حجية الخبر إما أن تكون من باب حصول الظن الشخصي منه وإما من باب الظن النوعي منه، وعلى الثاني: فإما أن يكون الظن النوعي مقيدا بعدم ظن على خلافه من شهرة أو خبر آخر، وإما أن لا يكون مقيدا بعدم الظن على الخلاف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحججة هو الخبر المفيد الظن نوعا، سواء كان على خلافه ظن أم لم يكن، وهذا هو المنسوب إلى الشيخ «قدس سره» وعليه نقول: إن الظن بكذب الخبر لا- يقدر في حجيته؛ إذا كان اعتباره من باب الظن النوعي كما هو الحق وعليه الشيخ «قدس سره»، وإنما يقدر في حجيته الشخصي على خلافه، والمفروض: أن اعتبار الأخبار يكون من باب الظن النوعي غير المشروط بعدم الظن على خلافه.

وعلى هذا: فالظن بكذب الخبر الفاقد للمزية لا يوجب سقوطه عن الحجية. فمبنى التوهم حجية الأخبار على أحد الاحتمالين، وهما حجيتها من باب الظن الشخصي، و حجيتها من باب الظن النوعي المقيد بعدم قيام الظن على خلافه.

ومبنى دفع التوهم هو: حجية الأخبار من باب الظن النوعي المطلق، فبطلان التوهم إنما هو لمنافاته لمبنى الشيخ في حجية الأخبار، هذا توضيح الوجه الأول في دفع هذا التوهم.

وأما الوجه الثاني - الذي أشار إليه بقوله: «مضافا» فحاصله: هو منع الصغرى أعني:

بها ملازمة الظن بصدور ذي المزية للظن بكذب فاقدتها، بتقريب: أن هذه الملازمة تختص بما إذا علم إجمالا بكذب أحد الخبرين، ضرورة: أن الظن بصدق أحدهما - مع العلم الإجمالي - يوجب لا- محالة وهن احتمال صدور الآخر كالظن بانطباق النجس المعلوم إجمالا على أحد الإناءين الذين علم إجمالا بنجاسة أحدهما، حيث إن هذا الظن يلزم مرجوحية احتمال انطباقه على الإناء الآخر.

وأما إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، وكان كل منهما في نفسه واجدا لشرائط

فإن الظن (1) بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا، وإنما يضرّ فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه (2)، و لم يؤخذ (3) في اعتبار الأخبار صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك (4). هذا مضافا (5) إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما (6) صدورا؛ وإلا (7) فلا يوجب (8) الظن بصدور أحدهما لإمكان (9) صدورهما مع عدم إرادة الظهور في...

=====

الحجية - كما هو المفروض في تعارض الخبرين - فالملازمة التي هي أساس الصغرى ممنوعة؛ لإمكان صدورهما مع حمل أحدهما على التقية، أو حمل كل منهما على خلاف ظاهره، وعليه: فلا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

ولا يخفى: أن المناسب لتقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: «بالمعنى أولا من حصول الظن بالكذب مطلقا إذا ظن بصدق ذي المزية؛ لإمكان صدورهما معا وعدم إرادة ظهورهما. و ثانيا: عدم مانعية الظن بالكذب عن حجية الخبر الفاقد للمزية بناء على حجية الأخبار من باب الظن النوعي». توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) يعني: فإن الظن الشخصي بكذب الخبر الفاقد للمزية لا يضر بحجيته؛ لعدم كون المدار في حجية الخبر - بنظر الشيخ - على الظن الشخصي ولا على الظن النوعي المقيد بعدم الظن على خلافه؛ بل المدار على الظن النوعي المطلق. وهذا إشارة إلى منع الكبرى. وقد تقدم توضيح ذلك.

(2) هذا الضمير وضمير «اعتباره» راجعان إلى «الظن نوعا».

(3) يعني: و الحال أنه لم يؤخذ في اعتبار الأخبار... الخ.

(4) أي: عدم الظن بالخلاف، وقوله: «ذلك» نائب عن فاعل «يؤخذ».

(5) هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو منه الصغرى، و تقدم توضيحه.

(6) هذا الضمير في الموضوعين راجع على الخبرين.

(7) يعني: وإذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، و كان كل منهما مشمولاً لدليل الاعتبار - كما هو المفروض في تعارض الخبرين - فالملازمة ممنوعة كما تقدم آنفاً.

فالمتحصل: أنه في الخبرين المتعارضين - المشمول كل منهما لدليل الحجية مع فرض عدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما - لا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

(8) يعني: فلا يوجب الظن بصدور أحدهما الظن بكذب الآخر.

وعليه: فمفعول «يوجب» محذوف قد علم من العبارة.

(9) تعليل لقوله: «فلا يوجب»، و ضمير «صدورهما» راجع إلى الخبرين.





أحدهما (1) أو فيهما (2)، أو إرادته (3) تقية، كما لا يخفى.

نعم (4)؛ لو كان وجه التعدي اندراج المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته وفي جهة إثباته وطريقته (5)، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك (6) وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا كالشهرة الفتوائية أو الأولوية

=====

(1) أي: في أحد الخبرين؛ كما إذا ورد في خبر «أكرم الأمراء» وفي آخر «لا تكرم الأمراء»، وكان المراد من الثاني خلاف ظاهره؛ بأن أريد أمراء السوء.

(2) أي: في الخبرين معا كما في مثل «ثمن العذرة سحت»، و«لا بأس ببيع العذرة» بناء على عدم إرادة الظهور الإطلاقي في كل من الخبرين بأن المراد من الأول عذرة الإنسان، و من الثاني عذرة الحيوان المأكول لحمه.

و الحاصل: أن عدم إرادة الظهور في أحدهما أو كليهما لا ينافي صدورهما.

(3) عطف على «عدم» يعني: أو مع إرادة الظهور تقية؛ إذ في موارد التقية يكون الظاهر مرادا لكن لا بالإرادة الجدية؛ لعدم كون الداعي بيان الواقع.

(4) هذا استدراك على قوله: «ثم إنه بناء على التعدي...» الخ. و محصله: أن وجوب التعدي إلى كل مرجح وإن لم يوجب شيئا من الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع مبني على كون الوجه في التعدي هو الروايات المشتملة على المرجحات. وأما إذا كان الوجه فيه الإجماع المدعى على لزوم تقديم أقوى الدليلين على الآخر، بدعوى:

مصدقية ذي المزية للقاعدة المعروفة - وهي أقوى الدليلين وصغرويته لتلك الكبرى - فاللازم حينئذ الاقتصار على خصوص المزايا الموجبة لقوة أحد الدليلين من حيث الدليلية والطريقة وعدم التعدي إلى المزايا التي لا توجب ذلك وإن أوجبت قوة ذي المزية مضمونا؛ وذلك لأن الظاهر أو المتيقن من قاعدة «أقوى الدليلين» هو الأقوائية من حيث الدليلية، و من المعلوم: أن ما يوجب قوة المضمون وقربه إلى الواقع لا يستلزم قوته من حيث الدليلية؛ إذ القوة من جهة الدليلية ترجع إلى قرب الخبر من الصدور، وأما قرب مضمونه إلى الواقع بسبب موافقة شهرة فتوائية أو أولوية ظنية أو غيرهما له فلا يوجب قوة الخبر من حيث الصدور؛ بل غايته الوثوق بصدور مضمون، وأما صدور نفس هذا الخبر فلا يحصل الظن به أصلا كما لا يخفى.

(5) عطف على «إثباته»، و كلاهما بيان ل «دليليته». وقوله: «إثباته» من إضافة المصدر إلى فاعله.

(6) أي: ما لا يوجب القوة في الدليلية والإثبات، واسم «وإن كان» ضمير راجع إلى «ما لا يوجب القوة في الدليلية». و ضمير «ذيه» راجع إلى الموصول في «ما يوجب القوة».

الظنية ونحوهما (1)، فإن (2) المنساق من قاعدة «أقوى الدليلين» أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة (3) كما لا يخفى فافهم (4).

=====

(1) كالإجماع المنقول، فإنه كالشهرة والأولية يوجب قوة مطابقة مضمون ذيها للواقع.

(2) تعليل لقوله: «لوجب الاقتصار». وقد مرّ توضيحه.

(3) المراد بها: الظهور لا الدليلية الشاملة له وللسند والجهة؛ لكن المراد من قوله: قبل قليل: «القوة في دليته» هو الصدور بقرينة قوله: (و في جهة إثباته»، و العبارة لا تخلو من مسامحة.

و على كل حال: مورد قاعدة «أقوى الدليلين» هو قوة الظهور، لا قوة الصدور ولا أعم منهما.

(4) لعله إشارة إلى منع ظهوره في إرادة الأقوائية من حيث الدليلية فقط. وإمكان دعوى ظهوره في الأقوائية من جميع الجهات حتى جهة المضمون، أو إشارة إلى أنه يمكن أن يدعى أن المتيقن من معقد الإجماع هو الترجيح بما يوجب أقوائية الدلالة والظهور، فلا يشمل ما يوجب قوة السند.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الفصل: هو التعدي من المرجحات المنصوطة إلى غيرها على القول بالترجيح؛ بأن تقيّد إطلاقات التخيير بكل مزية وإن لم تكن منصوطة، فهنا قولان: القول بعدم التعدي كما نسب إلى المحدثين وبعض الأصوليين.

و القول بالتعدي كما هو المشهور بين الأصوليين كما ذهب إليه الشيخ وأتباعه.

وقد استدلل الشيخ بوجوه؛ ترجع إلى أخبار الترجيح.

الوجه الأول: أصدقية الراوي في المقبولة وأوثقيته في المرفوعة.

بتقريب: أن في كل منهما جهة الكشف والطريقة، ويكون كل منهما بهذه الجهة موجبة للأقربية إلى الواقع، فيكون المناط حينئذ في الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع وإن لم يكن من المرجحات المنصوطة.

2 - الوجه الثاني: هو تعليل الأخذ بالخبر المشهور في المقبولة بقوله «عليه السلام»:

«فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بتقريب: أن التعليل المذكور وإن كان ظاهراً في نفي الريب عن المشهور بقول مطلق و من جميع الجهات إلا إن هذا الظاهر غير مراد قطعاً؛ بل

المراد أن يكون الريب المنفي إضافيا لا حقيقيا.

وعليه: يصير الخبر المشهور مما لا ريب بالإضافة إلى غيره، و لازم ذلك كان المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، وأقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقتها الآخر له، فيتعدى من الشهرة حينئذ إلى كل مزية توجب أقربية ذبها إلى الواقع من الفاقد لتلك المزية.

3 - الوجه الثالث: هو تعليلهم «عليهم السلام» تقديم الخبر المخالف للعادة ب «إن الحق و الرشد في خلافهم»، و المراد من الرشد في خلافهم من جهة كونه في مخالفتهم غالبا لا دائما، فمرجع التعليل حينئذ إلى أن مخالفة العادة مرجحة لكونها أقرب إلى الواقع غالبا، فكل شيء يوجب هذه الأقربية يكون مرجحا وإن كان غير مخالفة للعادة.

4 - و أما رد الاستدلال بهذه الوجوه: أما الاستدلال بالوجه الأول من هذه الوجوه:

فلأن الاستدلال المزبور على التعدي مبني على أن يكون تمام الملاك في جعل المرجحية هو حيثية الكشف و الطريقية؛ حتى يصح التعدي عنه إلى كل ما فيه هذه الحيثية، و هذا الظهور في حيز المنع لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في المرجحية، و مع هذا الاحتمال فاستناد التعدي إلى هذا الوجه غير صحيح.

و أما الإشكال في الوجه الثاني: فلأن الاستدلال لإثبات التعدي مبني على إرادة الريب الإضافي حتى يصح الاستدلال به على مرجحية كل ما يوجب قلة الريب في الروايات، مع إن الأمر ليس كذلك؛ لأن الشهرة في الصدر الأول كانت بمعناها اللغوي و هو الظهور و الوضوح، فكان اشتها الرواية موجبا للوثوق و القطع العادي بصدور تلك الرواية، و هذا يوجب التعدي إلى ما يوجب الوثوق بالصدور؛ لا إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المطلوب.

هذا مضافا إلى: أن الشهرة كذلك موجبة لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا مرجحة لحجة على مثلها، فتخرج عن باب المرجحات و تندرج في باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

5 - و أما الإشكال في الوجه الثالث: فلأنه يحتمل في تعليلهم «عليهم السلام» «بأن الحق و الرشد في خلافهم» أن نفس المخالفة فيها جهة رجحان؛ لا في كونها مطابقة للواقع غالبا، و من المعلوم: أنه على هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال المذكور؛ لعدم كشف المخالفة حينئذ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع؛ بل في نفس مخالفتهم

مصلحة أقوى من مصلحة الواقع، فلو كان قولهم مطابقا للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع.

## 6 - إشكالات المصنف على التعدي:

1 - ظهور عدم تعرض الإمام «عليه السلام» لضابط كلي لتعدي دليل على عدم التعدي.

2 - أمره بالتوقف، وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام مع تساوي الخبرين في المرجحات في المقبولة، وعدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات دليل على عدم التعدي وانحصار المرجحات بالمزايا المنصوصة.

3 - أنه على التعدي يقتضي الترجيح بكل مزية؛ وإن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع وعدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما.

هذا تمام الكلام في إشكالات المصنف على التعدي.

7 - ولا يخفى: أن إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدي إلى غيرها يقتضي التعدي عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى عن الأصدقية إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، و من موافقة الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع، و من الأورعية إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع، مع أن القائلين بالتعدي لا يلتزمون بهذا التعميم؛ بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع.

8 - توهم: أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح للخبر المظنون؛ بل موجب لسقوط الخبر الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فيكون هذا من باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

مدفوع: بأن الظن المعتبر في الأخبار هو الظن النوعي، وهو حاصل في الخبر بمجرد كونه خبرا، فالظن بالكذب لا يضر بحجيته، فكلا الخبرين يكون حجة ويكون الظن مرجحا لأحدهما عن الآخر لا مسقطا للآخر عن الحجية.

9 - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.



قد عرفت سابقا: أنه لا تعارض في موارد الجمع و التوفيق العرفي، و لا يعمهما ما

=====

### فصل في اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: هو البحث عن اختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين - و عدم شموله لموارد الجمع العرفي -.

وقد تقدم في الفصول السابقة: أن لتعارض الخبرين أحكاما:

منها: أن مقتضى الأصل الأولي هو سقوطهما في المدلول المطابقي - بناء على الطريقية و نفي الثالث بأحدهما - و وجوب الأخذ بأحدهما بناء على السببية.

و منها: أن الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية هو التخيير مطلقا كما ذهب إليه المصنف، أو بعد فقد المرجحات كما اختار الأكثر.

و لا ريب في اختصاص الأصل الأولي - و هو التسايط - بموارد التعارض المستقر الذي لا يكون جمع دلالي عرفي بين الخبرين.

و أما الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية، فهل هو كالأصل الأولي يختص بغير موارد الجمع العرفي، فلا تخيير و لا ترجيح مع إمكان التوفيق العرفي بين الخبرين؟ أم يعم موارد الجمع العرفي، فيجري الترجيح و التخيير بين الخبرين و لو مع إمكان الجمع الدلالي بينهما؟ كما إذا ورد الأمر بغسل الجمعة الظاهر في الوجوب و ورد الترخيص في تركه فيه قولان، المنسوب إلى المشهور و مختار هو الأول، و هو اختصاص الأصل الثانوي كالأصل الأولي بغير موارد الجمع العرفي.

و المنسوب إلى جمع من الأصحاب كالشيخ الطوسي و المحقق القمي و بعض المحدثين و غيرهم هو الثاني أعني: عدم اختصاص الأصل الثانوي بغير موارد الجمع العرفي، بل يعم موارد.

وقد استدل على ما هو المشهور من اختصاص الأصل الثانوي بغير موارد الجمع العرفي بما أشار إليه المصنف بقوله: «أن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالا و جوابا - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير»، فموضوع التخيير أو الترجيح هو تحير السائل عن

وظيفته ولا تحير عند إمكان الجمع العرفي بين الخبرين.

و ثانيا: ما أشار إليه بقوله: «و دعوى أن المتيقن منها...» الخ.

وحاصل هذا الوجه الثاني: هو أن الأخبار العلاجية لو لم تكن ظاهرة في غير موارد الجمع العرفي فلا أقل من كونه المتيقن، ومع هذا التيقن لا- دليل على جريان أحكام التعارض في موارد الجمع العرفي؛ لوضوح: توقف إطلاق الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي على عدم وجود القدر المتيقن، و المفروض: أن موارد التحير الفارقة للجمع الدلالي بين الخبرين تكون هي القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمة في هذه الأخبار حتى ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفي.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بهذين الوجهين على المشهور.

ويرد على كلا الوجهين:

و أما الإيراد على الوجه الأول: فقد أشار إليه بقوله: «و يشكل...» الخ.

و حاصل الإشكال: هو منع اختصاص الأسئلة - كقول الراوي: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل» و نحو ذلك - بغير موارد الجمع العرفي.

و هذا المنع لأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض و لو كان بدويا و زائلا ما لا بالنظر العرفي؛ كموارد التوفيق العرفية، فإن «الظاهر و الأظهر» متعارضان بدوا بمثابة يصح السؤال عن حكمهما.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو للتحير في الحكم واقعا».

توضيحه: أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير في الحكم الواقعي و إن لم يكن تحير في الحكم الظاهري؛ للعلم به بحسب ميزان الجمع العرفي من حمل الظاهر على الأظهر و نحوه. و عليه: فالتحير في الحكم الواقعي كاف في صحة السؤال عن حكم المتعارضين و إن كان بينهما جمع عرفي.

مثلا: إذا ورد خبران في حكم غسل الجمعة أحدهما ظاهر في الوجوب كقوله:

«اغتسل في يوم الجمعة»، و الآخر أظهر في الاستحباب مثل: «ينبغي الغسل في يوم الجمعة»، فإن قانون الجمع العرفي و إن كان مقتضيا لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، إلا إن هذا الجمع يفيد الحكم الظاهري و هو الاستحباب، و أما احتمال وجوب

الغسل واقعا فلا ينتفي بهذا التوفيق العرفي، فإذا سأل الراوي عن حكم الخبرين المتعارضين - مع وجود الجمع الدلالي بينهما - كان سؤاله معقولا؛ لأنه أراد أن يتعلم الحكم الواقعي لغسل يوم الجمعة من جواب الإمام «عليه السلام».

و مع احتمال أن يكون الداعي للسؤال استعمال الحكم الواقعي - حتى مع وجود الجمع العرفي - لا وجه لجعل الأخبار العلاجية منصرفة عن موارد الجمع الدلالي، فإن التحير في الحكم لا يزول بمجرد الجمع العرفي؛ لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي في الخطاب الظاهر لا الأظهر.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا» و حاصله: أنه يمكن أن يكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفي لأجل احتمال الراوي منع الشارع و ردعه عن الجمع العرفي، و هذا الاحتمال يوجب صحة السؤال عن موارد التوفيق العرفي.

و كيف كان؛ فالنتيجة: أنه لا- وجه للالتزام باختصاص الترجيح أو التخيير بباب تعارض الخبرين المستقر؛ بل يجريان في موارد الجمع العرفي أيضا.

فلو فرض وجود مزية في العام مفقودة في الخاص قدّم العام على الخاص و هكذا.

هذا تمام الكلام في الإشكال على الوجه الأول.

و أما الإشكال في الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «مجازفة» خبر «و دعوى» و إشكال عليها أو جواب عنها و مرجعه إلى وجهين:

أحدهما: أنه لا- مورد هنا للأخذ بالمتيقن؛ إذ مورده إجمال الدليل و عدم ظهوره في معنى، و المفروض: أن إطلاق الأخبار العلاجية الشامل - لموارد الجمع العرفي - باق على حاله.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضا للأخذ بالمتيقن؛ و ذلك، لأن المتيقن المجدي في تقييد الإطلاق إنما هو المتيقن في مقام التخاطب، لا المتيقن بحسب الوجود الخارجي أو أنس الذهن، كما إذا قال السيد لعبده: «اسقني ماء»، و كان الغالب بحسب الوجود في مكانهما ماء الفرات مثلا، فالمتيقن حينئذ و إن كان هو ماء الفرات، إلا أنه لما كان ذلك بحسب الخارج - لا بحسب التخاطب - فلا يصلح لتقييد الإطلاق.

و المقام من هذا القبيل؛ إذ المتيقن في مقام التخاطب إنما يتحقق في موردين: بعق الرقبة الواقع جوابا عن سؤال عتق الرقبة المؤمنة، فإن «الرقبة المؤمنة» لورودها مورد السؤال يصير عتقها متيقنا.



يقتضيه الأصل في المتعارضين من (1) سقوط أحدهما رأسا، و سقوط (2) كل منهما في خصوص مضمونه؛ كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح (3) يختص أيضا (4) بغير مواردها (5) أو يعمها (6)؟ قولان: أولهما المشهور (7)، وقصارى ما يقال الثاني: حكم العقل الارتكازي يتيقن بعض أفراد المطلق؛ بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه لكونه كالقرينة الحافطة بالكلام الموجبة لظهور اللفظ في ذلك؛ كجواز تقليد المجتهد المنصرف عقلا إلى خصوص المجتهد الورع المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه، دون غيره.

=====

و ليس المقام من قبيل هذين الموردين. و عليه: فيكون تيقن غير موارد الجمع العرفي من الأخبار العلاجية خارجيا وأجنيبا عن مقام التخاطب، فلا يوجب تقيّد إطلاق أخبار العلاج بغير التوفيق العرفي.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) بيان ل «ما» الموصول، و هذا إشارة إلى ما ذكره سابقا في أول الفصل الثاني من قوله: «التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين...» الخ. و حاصله:

سقوط أحدهما لا بعينه بالتعارض.

(2) عطف على «سقوط»، و هذا إشارة إلى ما ذكره في أوائل الفصل الثاني أيضا بقوله: «إلا إنه حيث كان بلا تعيين... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلا».

(3) اللذان استفادان من الأخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين، و التخيير مطلقا مختار المصنف، و الترجيح بين المتفاضلين مذهب المشهور.

(4) يعني: كاختصاص غير التخيير و الترجيح - من سقوط أحدهما لا بعينه، و سقوط كل منهما في خصوص مضمونه المطابقي كما هو مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين - بغير موارد الجمع العرفي.

(5) أي: موارد الجمع و التوفيق العرفي، و الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى «الجمع» أو إسقاط «مواردها» و تبديله بالضمير فقول، بأن يقال: «بغيرها» ليرجع الضمير إلى «موارد» و إن كان تأنيث الضمير باعتبار رجوعه إلى المصدر أيضا صحيحا.

(6) عطف على «يختص»، و ضميره راجع على «مواردها».

(7) بل يظهر من الشيخ «قدس سره» تبعا لبعض مشايخه المعاصرين له أنه مما لا خلاف فيه.

في وجهه (1): إن الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً و جواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك (2) عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق (3)، فإنه (4) من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

و يشكل (5): بأن مساعدة العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه (6) في أذهانهم على وجه وثيق (7)، لا يوجب (8) اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛ ...

=====

(1) أي: في وجه القول الأول المشهور، و هو خروج موارد التوفيق العرفي عن الأخبار العلاجية.

و توضيح هذا الوجه: أن وجه عدم شمول القواعد المستفادة من الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي أن الظاهر منها سؤالاً و جواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، و لا- تحير عند إمكان الجمع العرفي بين الخبرين، فموضوع التخيير أو الترجيح هو تحير السائل عن وظيفته.

هذا هو الوجه الذي استدل به على قول المشهور.

و أما الوجه الثاني الذي استدل به على قول المشهور هو ما أشار إليه المصنف بقوله:

«و دعوى أن المتيقن منها...» الخ، و قد تقدم توضيح الكلام.

في كلا الوجهين تفصيلاً فلا حاجة إلى التكرار.

(2) أي: في موارد التحير التي هي مورد الأخبار العلاجية التي يستفاد منها الترجيح أو التخيير.

و قوله: «مما لا يكاد» بيان ل «موارد التحير». و يمكن أن يكون قوله: «مما لا يكاد» للتنبيه على أن التحير على ضربين، فتارة: يزول بالتأمل في الخبرين بالجمع بينهما، و أخرى: لا يزول؛ بل يبقى العرف متحيراً في وظيفته، و هنا لا بد من الترجيح أو التخيير.

(3) العرفي: يعني: ليس مورد أخبار العلاج ما يستفاد فيه المراد و لو بالتوفيق العرفي الذي هو من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

(4) أي: فإن التوفيق.

(5) و قد تقدم توضيح هذا الإشكال تفصيلاً، فلا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

(6) عطف على «مساعدة»، و ضمير «ارتكازه» راجع إلى «الجمع».

(7) و هو التوفيق الذي جرت عليه طريقة أبناء المحاورة كحمل العام على الخاص.

(8) خبر «بأن مساعدة العرف».

غرضه: أن مساعدة العرف على الجمع لا تكون قرينة على اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع. و قد عرفت توضيحه.



لصحة (1) السؤال بملاحظة التحير في الحال (2) لأجل (3) ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفا بحسب المأل، أو للتحير (4) في الحكم واقعا؛ وإن لم يتحير فيه (5) ظاهرا، وهو (6) كاف في صحته قطعاً مع (7) إمكان أن يكون (8) لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة (9) - لو لا كلها (10) - ...

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول وهو ما تقدم في قولنا: «الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض»، وهو تعليل لقوله: «لا يوجب اختصاص»، وبيان لوجه عدم قرينية الجمع العرفي على اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع وقد عرفت توضيحه.

(2) يعني: بدءاً كالمطلق والمقيد والعام والخاص.

(3) تعليل لصحة السؤال يعني: أن التعارض البدوي الموجب للتحير يصحح السؤال.

(4) عطف على «صحة»، وإشارة على الوجه الثاني، وقد تقدم توضيح ذلك.

(5) أي: في الحكم ظاهراً.

(6) يعني: والتحير في الحكم الواقعي كاف في صحة السؤال.

(7) هذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي تقدم توضيحه.

(8) الضمير المستتر في «يكون» والبارز في «صحته» راجعان إلى «السؤال».

(9) كقول الراوي: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفة» كما في حديث حسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام»، وقوله: «يتنازعون في الحديثين المختلفين» كما في حديث أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا «عليه السلام»، وقوله: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟» كما في سؤال محمد بن عبد الله عن الرضا «عليه السلام» وغير ذلك من الروايات المشتملة على التعارض أو الاختلاف فلاحظها. وقد تقدمت جملة منها في أخبار العلاج المذكورة في الفصل الثالث.

(10) أي: لو لا كل العناوين. وهذا إشارة إلى الروايات المتضمنة للأمر والنهي كقول الراوي: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه» كما في رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله «عليه السلام»، وغير ذلك مما يشتمل على الأمر والنهي؛ إذ من الواضح: أن الخبرين المتضمنين للأمر والنهي يكونان من مصاديق عنوانين المتعارضين والمختلفين، مع إمكان الجمع العرفي بين الخبرين الأمر والنهي؛ لأن الأمر ظاهر

يعمها (1) كما لا يخفى. و دعوى (2): «أن المتيقن منها (3) غيرها» مجازفة (4)، غايته:

أنه (5) كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب (6)، وبذلك (7) ينقدح وجه في الوجوب ونص في الجواز، والنهي ظاهر في الحرمة ونص في طلب الترك، ومقتضى حمل الظاهر على النص الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل، مع أنه «عليه السلام» حكم بالتخيير.

=====

وكذا الحال في مكاتبة الحميري إلى الحجة «عليه السلام»، فإن نسبة الخبر النافي للتكبير - لحال القيام - فيها إلى الخبر المثبت للتكبير في جميع الانتقالات هي نسبة الخاص إلى العام؛ ولكنه «عليه السلام» حكم بالتخيير، لا بالتخصيص الذي هو جمع عرفي.

وكذا في مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن «عليه السلام» في جواز الإتيان بناقلة الفجر في المحمل، فإنه «عليه السلام» حكم بالتخيير مع وجود الجمع الدلالي بينهما بالنصوصية والظهور؛ لنصوصية الخبر الأول في جواز الإتيان بناقلة في المحمل، وظهور الثانية في حرمة الصلاة على غير وجه الأرض، فيجمع بينهما بالحمل على الكراهة ولو بمعنى أنه ترك الأفضل.

وعليه: فجميع العناوين المأخوذة في الأسئلة تعم موارد الجمع العرفي. فصارت النتيجة: أنه لو أشكل في صدق عنوان التعارض على موارد التوفيق العرفي لكفى في شمول الأخبار العلاجية لها ما اشتمل من تلك الأخبار على الأمر والنهي.

(1) أي: يعم موارد التوفيق العرفي.

(2) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من أدلة القول المشهور وهو عدم شمول الأخبار العلاجية للتوفيق العرفية، وقد تقدم توضيح هذا الوجه فراجع.

(3) أي: من الأسئلة، وضمير «غيرها» راجع إلى موارد الجمع العرفي. وتقدم توضيح هذا الوجه مع ما يرد عليه.

(4) خبر «ودعوى» و جواب عنها.

(5) أي: غاية الأمر: أن غير موارد الجمع العرفي كان كذلك أي: متيقنا خارجا لا في مقام التخاطب.

(6) الذي هو الصالح لتقييد المطلق، لا المتيقن مطلقا ولو كان خارجا نظير ما مرّ آنفا.

(7) أي: بالإشكال الذي ذكره بقوله: «ويشكل بأن مساعدة العرف...» الخ، ينقدح وجه القول الثاني وهو التعميم وإجراء الترجيح و التخيير مطلقا ولو في موارد الجمع

القول الثاني (1)، اللهم إلا أن يقال (2): إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيّد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة «عليهم السلام»، وهي (3) العرفي، ومحصل وجه هذا القول هو: شمول إطلاق أخبار العلاج للمورد الجمع العرفي، وعدم صلاحية الانصراف إلى غير موارد الجمع العرفي لتقييد إطلاقها؛ لكون التيقن خارجياً غير مستند إلى التخاطب والافتقار من اللفظ كما مرّ آنفاً.

=====

(1) وهو التعميم والحكم بجريان التخيير والترجيح في موارد التوفيق العرفي، وهو منسوب إلى جماعة، منهم الشيخ الطوسي في العدة والاستبصار، والمحقق القمي. وبعض المحدثين.

وكيف كان؛ فملخص وجه القول الثاني هو عدم الموجب لاختصاص الأسئلة بغير تلك الموارد، وشمول جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لموارد الجمع العرفي جميعاً.

(2) هذا شرع في تصحيح قول المشهور - وهو عدم شمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي.

حاصل التصحيح: هو تسليم الإشكال المتقدم من عدم الموجب لاختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع العرفي، وأن جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها هو مما يعم موارد الجمع العرفي؛ لكن السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة «عليهم السلام» كانت قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد، وغيرهما من موارد الجمع العرفي، فهي تكشف إجمالاً عن وجود ما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي.

فالمحصل: أن السيرة القطعية كاشفة عن مخصص يخص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ قول المشهور أعني: عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

وفيه: أنه بعد الاعتراف بعموم أخبار العلاج سؤالاً وجواباً لموارد الجمع العرفي، وعدم انصرافها عنها أبداً لا يكاد تصح السيرة القطعية أصلاً، وذلك لكون الأخبار بعمومها رادعة عن السيرة.

وهذا بخلاف ما إذا أنكرنا شمولها لموارد الجمع العرفي وادعينا انصرافها إلى غير موارد الجمع العرفي، فتكون السيرة حينئذ مما لا رادع عنها فتكون معتبرة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(3) يعني: و السيرة القطعية كاشفة عن مخصص يخص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ قول المشهور أعني: عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

كاشفة إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي؛ لو لا (1) دعوى اختصاصها به (2)، وأنها (3) سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلام و العلاج (4) في موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى (5) الإجمال و تساوي (6) احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ينافيها (7) مجرد صحة...

=====

(1) هذا إشارة إلى وجه القول المشهور الذي أفاده بقوله: «وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية...» الخ.

وحاصله: أن تخصيص الأخبار العلاجية إنما يصح فيما إذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفي، و أما إذا لم يكن لها عموم؛ بأن يكون موضوع تلك الأخبار خصوص موارد التحير - دون غيرها كموارد الجمع العرفي التي لا يتحير العرف في استفادة المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفي بالتخصيص الذي هو خروج موضوعي لا بالتخصيص.

لكن المصنف «قدس سره» منع هذا الوجه بقوله: «ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع و التوفيق...» الخ.

(2) أي: اختصاص أخبار العلاج. و ضمير «به» راجع إلى «بغير».

(3) عطف على «اختصاصها»، و ضميره «راجع إلى أخبار العلاج».

(4) الأول أعني: «الاستعلام» راجع إلى السؤال، و الثاني أعني: «العلاج» راجع إلى الجواب، و «في موارد» متعلق ب «الاستعلام».

(5) عطف على «دعوى اختصاصها»، و حاصله: أن دعوى التخصيص منوطة بعدم اختصاص ظهور أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، أو بعدم إجمالها الناشئ عن تساوي احتمالي العموم و الاختصاص، إذ مع صحة هاتين الدعويتين لا مجال لدعوى التخصيص كما هو واضح؛ لكن المصنف «قدس سره» منع هذه الدعوى بقوله:

«و دعوى أن المتيقن منها غيرها...» الخ.

(6) عطف تفسير ل «الإجمال».

(7) أي: و لا ينافي دعوى الإجمال، و هذا إشارة إلى توهم و دفعه.

أما التوهم فهو: أن صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفي تكشف عن العموم، و هو صالح للرادعية عن السيرة، فدعوى السيرة تنافي هذا العموم.

و أما الدفع فمحصله: أن المنافاة منوطة بظهور اللفظ في العموم حتى يصلح للرادعية، و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا يثبت العموم؛ لأن صحته أعم من

السؤال لما (1) لا- ينافي العموم ما لم يكن (2) هناك ظهور (3) أنه لذلك (4)، فلم يثبت (5) بأخبار العلاج ردع عمّا هو (6) عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء، من (7) التوفيق و حمل (8) الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه (9) فتأمل.

=====

احتمال العموم؛ لكفاية احتمالاه في صحة السؤال، و احتمالاه لا ينافي السيرة و لا يردعها.

هذا بناء على ما في أكثر النسخ حتى المطبوعة أخيرا المصححة على النسخة الأصلية المخطوطة بقلم المصنف؛ و لكن في نسخة العلامة الرشتي «قدس سره»: «و لا ينافيهما» بثنية الضمير الراجع إلى كلتا الدعويين - أي: دعوى الاختصاص و دعوى الإجمال - و لا بأس به.

(1) متعلق ب «السؤال» و الأولى تبديله ب «عما».

(2) هذا إشارة إلى دفع التوهم المذكور بقولنا: «و أما الدفع فمحصله...» الخ.

(3) بالرفع مضافا إلى كلمة «أنه» و ضمير «أنه» راجع إلى «السؤال».

(4) أي: للعموم، يعني: ما لم يكن هناك ظهور كون السؤال للعموم، و هذا الظهور غير ثابت؛ لكون السؤال أعم من الظهور و احتمالاه.

(5) هذه نتيجة قوله: «اللهم إلا أن يقال»، و محصلها: أن أخبار العلاج إما ظاهرة في خصوص التعارض الموجب للتحير عرفا، أو مجملة، و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفي، أو عامة لموارد الجمع العرفي أيضا.

و على جميع التقادير: تكون موارد التوفيق العرفي خارجة عن حريم تلك الأخبار إما تخصصا كما في الأول و إما تيقنا كما في الثاني، و إما تخصيصا كما في الثالث؛ لكشف السيرة القطعية عن المخصص.

(6) هذه الكلمة زائدة فيكفي أن يقال: «ردع عما عليه بناء العقلاء».

(7) بيان ل «ما» الموصول، و قوله: «سيرة» عطف على «بناء».

(8) هذا و قوله: «و التصرف» معطوفان على «التوفيق» و مفسران له.

(9) أي: على التصرف؛ كما إذا قال: «لا تصم يوم عاشوراء» ثم قال: «صم يوم عاشوراء»، حيث إنه يحتمل الأول على الكراهة و الثاني على الرخصة.

قوله: «فتأمل» لعله إشارة على أنه - بناء على عموم أخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيرة القطعية التي عليها أبناء المحاوره في التوفيق العرفية كسائر السير القطعية المردوع عنها بعموم أو إطلاق، و قطعيتها لا تمنع عن ردع أخبار العلاج لها.

فالأولى في دفع الإشكال منع العموم، و دعوى ظهور أخبار العلاج في خصوص



التعارض الحقيقي، وعدم الدليل على الردع - عن هذه السيرة القطعية - الذي هو كاف في إمضائها.

أو إشارة إلى أن الأخبار شاملة لمورد الجمع العرفي؛ إلا إن الإجماع أو السيرة مخصصة، لا أن الأخبار لا تشملها، فخرج موارد الجمع العرفي إنما هو بالتخصيص لا بالتخصيص. و الفرق بينهما أظهر من الشمس.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - الغرض من عقد هذا الفصل: بيان اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض الحقيقي أو شمولها موارد الجمع العرفي، فيه قولان:

القول الأول - أعني: الاختصاص - هو المنسوب إلى المشهور.

القول الثاني - وهو عدم الاختصاص - منسوب إلى جماعة كالشيخ الطوسي و المحقق القمي و بعض المحدثين.

2 - استدلال على المشهور بوجهين:

أحدهما: أن الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو موارد التحير، و لا تحير في موارد الجمع العرفي.

و ثانيهما: أن المتيقن منها هو غير موارد الجمع العرفي، فلا تجري أحكام التعارض من التحير و الترجيح في موارد الجمع العرفي.

3 - الإشكال على الوجه الأول: هو منع اختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع العرفي لأحد وجوه:

1 - أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلي التعارض الشامل للمستقر و الزائل؛ كموارد التوفيق العرفي.

2 - أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير في الحكم الواقعي و إن لم يكن تحير في الحكم الظاهري، و

التحير في الحكم الواقعي كاف في صحة السؤال عن حكم المتعارضين و إن كان بينهما جمع عرفي.

3 - أنه يمكن أن يكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفي لأجل احتمال الراوي منع الشارع و رده عن الجمع العرفي، و هذا الاحتمال

يوجب صحة السؤال عن موارد الجمع العرفي.

هذا تمام الكلام في الإشكال على الوجه الأول.

4- وأما الإشكال في الوجه الثاني: فيمكن بأحد وجهين:

أحدهما: أنه لا- مورد هنا للأخذ بالمتيقن؛ إذ مورده إجمال الدليل وعدم ظهوره في معنى، و المفروض: أن إطلاق الأخبار العلاجية الشامل - لموارد الجمع العرفي - باق على حاله.

ثانيهما: إنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضا للأخذ بالمتيقن؛ لأن المتيقن المجدي في تقييد الإطلاق هو المتيقن في مقام التخاطب لا المتيقن الخارجي والمقام من قبيل الثاني لا الأول.

5- تصحيح قول المشهور - على فرض تسليم الإشكال المتقدم من عدم الموجب لاختصاص السؤالات بغير موارد الجمع العرفي - بأن السرة القطعية قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد، وغيرهما من موارد الجمع، وهي كاشفة عن وجود مخصص تخصص به أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، فبعد خروج موارد الجمع عن الأخبار العلاجية بالتخصيص يثبت ما هو المشهور أعني عدم شمول أخبار العلاج موارد الجمع العرفي.

6- رأي المصنف «قدس سره»:

عدم جريان ما يستفاد من الأخبار العلاجية من التخيير أو الترجيح في موارد الجمع العرفي.

ص: 310

قد عرفت (2) حكم تعارض الظاهر والأظهر، وحمل (3) الأول على الآخر، فلا إشكال (4) فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر، و قد ذكر فيما اشتباه الحال لتمييز ذلك (5) ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها (6) وبيان (7) ضعفها:

=====

## فصل في ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لترجيح احد الظاهرين

### في جملة من المرجحات النوعية للدلالة

(1) المقصود من عقد هذا الفصل: هو ذكر جملة من المرجحات للدلالة.

والتعرض لما قيل في تمييز الظاهر والأظهر - في الموارد التي اشتباه فيها الحال - و تزييفه، فالبحث في هذا الفصل صغروي و هو: إثبات الأظهر و تمييزه عن الظاهر، كما أن ما أفاده في أوائل التعادل و الترجيح من تقدم الأظهر على الظاهر و سائر التوفيقات العرفية بحث كبروي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(2) يعني: في أوائل التعادل و الترجيح، حيث قال: «و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر».

(3) عطف على «حكم» و مفسر له، فإن حكم تعارضهما هو حمل الظاهر على الأظهر.

(4) هذا متفرع على ظهر - بحسب الكبرى - من حكم الظاهر و الأظهر، و أنه لا إشكال في تقديم الأظهر فيما إذا تميز عن الظاهر، و أما في موارد الاشتباه و عدم إحراز الأظهر، فقد ذكروا لتمييزه وجوها ضعيفة سيأتي بيانها.

(5) أي: الأظهر و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الوجوه الضعيفة، و تذكيره باعتبار لفظ «ما» لا معناه.

(6) أي: من الوجوه التي لا عبرة بها.

(7) بالجر عطف على «الإشارة»، و ضمير «ضعفها» راجع إلى «الوجوه».

منها (1): ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما: «من (2) كون ظهور العام في العموم تنجيزياً (3)، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق فإنه (4) معلق على عدم البيان و العام يصلح (5) بيانا،

=====

## في ترجيح العموم على الإطلاق

(1) أي: من تلك الوجوه الضعيفة: ما أفاده الشيخ «قدس سره» في الرسائل من أنه إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص قَدّم الأول على الثاني لوجهين:

الأول: أظهرية العام في العموم من المطلق في الإطلاق؛ لكون ظهور الأول تنجيزياً حيث إنه مستند إلى الوضع، و الثاني: تعليقياً، لكونه معلقاً على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، و العام صالح للبيان، فعدم الأخذ بالإطلاق حينئذ إنما هو لعدم تمامية مقتضيه، بخلاف العكس؛ إذ تمام المقتضي للعموم - و هو الوضع - موجود، فلا وجه لرفع اليد عنه للزوم الدور الذي سيأتي تقريبه إن شاء الله تعالى.

مثلاً: إذا ورد: «أكرم الشاعر و لا - تكرم الفساق»، و كان هناك شاعر فاسق، دار الأمر بين إخراجه عن وجوب إكram الشاعر بالتقييد بغير الفاسق و بين إخراجه عن عموم حرمة إكram الفساق بالتخصيص، و الحكم بوجوب إكramه، فيقال: إن التقييد أولى من التخصيص، حيث إن ظهور «الفساق» في العموم بالوضع، و ظهور «الشاعر» في الإطلاق بمقدمات الحكمة التي هي غير تامة، لما عرفت من صلاحية العام للبيان؛ لأن دلالة العام تنجيزية لا تتوقف على غير الوضع، بخلاف دلالة الإطلاق - الموضوع لنفس الطبيعة - على الشمول؛ فإنها معلقة على عدم البيان؛ لكون المولى بصدد بيان مراده، فعدم تقييده إكram الشاعر بالعدالة كاشف عن موضوعية نفس الشاعر لوجوب الإكram و لو كان فاسقاً، و من المعلوم: انتفاء هذه بورود البيان و هو العام المفروض صلاحيته للبيان على إيراد من المطلق.

(2) بيان «ما» الموصول في «ما قيل»، و هذا بيان حاصل كلام الشيخ «قدس سره».

(3) لاستناده إلى الوضع الذي لم يعلق على شيء؛ لكونه المقتضي التام للظهور.

(4) أي: ظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان الذي هو جزء المقتضي للإطلاق، فظهور العام لتامية مقتضيه - و هو الوضع - منجز غير معلق على شيء، بخلاف إطلاق المطلق، فإنه معلق على تمامية مقتضيه المنوطة بعدم البيان.

(5) لكونه تنجيزياً باعتبار تمامية مقتضيه و هو الوضع كما مرّ مراراً.

فتقديم العام حينئذ (1) لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه بخلاف العكس (2) فإنه (3) موجب لتخصيصه بلا وجه إلا (4) على نحو دائر.

و من (5) «أن التقييد أغلب من التخصيص».

وفيه (6): أن عدم البيان الذي هو جزء...  
=====

(1) أي: حين تنجيزيته وصلاحيته للبيان، و «لعدم» خبر «فتقديم»، و ضمير «معه» راجع إلى «العام» و «مقتضى الإطلاق» بصيغة اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمة.

فالنتيجة: أن ظهور العام تنجيزي و المطلق تعليلي.

(2) و هو تقديم المطلق على العام المستلزم لتخصيص العام - كالفاسق في المثال - بالمطلق و هو الشاعر، و إخراج الشاعر الفاسق عن حرمة إكرام الفاسق، فإن هذا التقديم لا وجه له، ضرورة: أن هذا التخصيص منوط بتمامية المقدمات المقتضية للإطلاق، و قد عرفت عدم تماميتها.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين تقديم العام على المطلق و بين تخصيص العام، و تقديم العام يلزمه تقييد المطلق لا تقييده؛ لفرض: عدم جريان المقدمات فيه حتى يستفاد الشيوخ من المطلق، فلا يراد من المطلق حينئذ إلا الطبيعة المهملة. و أما تقديم المطلق و تخصيص العام به فهو إما بلا ميزان و ضابط، و إما دوري، و كلاهما باطل، فيتعين تقديم العام على المطلق.

(3) أي: فإن العكس - و هو تقديم المطلق على العام - موجب لتخصيص العام بلا وجه، و هذا تعليل لعدم المطلق على العام، و محصله: أن هذا التقديم بلا وجه أي: اقتراح محض و ليس بميزان؛ لما مر من عدم تمامية المطلق حتى يصح تخصيص العام به؛ لتوقف تماميته على عدم البيان.

(4) استثناء من «بلا-وجه» يعني: أن هذا التخصيص يكون بلا-وجه إلا بنحو محال، و هو الدور؛ إذ العمل بالتعليلي - و هو المطلق - موقوف على طرح التنجيزي و هو العام؛ إذ مع وجوده لا يتحقق المطلق، و طرح التنجيزي منوط بالعمل بالتعليلي، و هذا دور واضح.

(5) عطف على «من كون» و إشارة إلى الوجه الثاني من وجهي تقديم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، و محصله: أن التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص، و هذه الأكثرية ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق.

(6) هذا إشكال على الوجه الأول: و هو كون ظهور العام تنجيزيا و ظهور المطلق تعليليا. و مبنى الإشكال هو: النزاع في أن البيان المأخوذ عدمه في انعقاد الإطلاق هل هو

المقتضي (1) في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد (2)، و أغلبية (3) التقييد مع كثرة...  
=====

البيان حال إلقاء الكلام، فإذا كان المولى في مقام البيان و لم يأت بالمقيد المتصل انعقد الإطلاق في كلامه ؟ أم أن البيان المأخوذ عدمه في مقدمات الحكمة هو البيان إلى الأبد لا- خصوص عدمه في حال التخاطب. ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو الثاني، و مختار المصنف هو الأول، و قد ناقش «قدس سره» كلام الشيخ هنا و في بحث المطلق و المقيد و في الفوائد.

و بعد الإشارة إلى مبنى الإشكال نقول في توضيحه: إن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق - إنما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب لا مطلقا حتى في دليل منفصل. و عليه: فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا- دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجيزيا كتنجيزية ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين؛ لا بين التنجيزي و التعليقي كما أفاده الشيخ «قدس سره».

نعم اتصال العام بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق؛ لكون العام بيانا في مقام التخاطب؛ لكنه خارج عن مفروض البحث و هو انعقاد الظهور في كل منهما، و الخلاف في تعيين الأظهر منهما.

(1) بصيغة اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمة، فالأولى إسقاط أحدهما؛ لإغناء كل منهما عن الآخر.

(2) يعني: حتى لو ورد البيان منفصلا عن المطلق بمدة مديدة، و المفروض: هنا ورود العام منفصلا عنه، و بعد استقرار الظهور في كل من العام و المطلق يتعارضان، و لا وجه لتقديم العام.

(3) هذا إشارة إلى الإشكال على الوجه الثاني، و هو كون التقييد أغلب من التخصيص.

و محصل الإشكال وجهان:

أحدهما: منع أغلبية التقييد من التخصيص، لبلوغ التخصيص في الكثرة بمثابة قيل فيه: ما من عام إلا و قد خصّ .

و ثانيهما: أن هذه الأغلبية - بعد تسليمها - غير مفيدة؛ لعدم كونها موجبة للظن في مورد الشك أولا، و عدم حجيته على فرض حصوله ثانيا.

التخصيص (1) بمثابة قد قيل: ما من عام إلا وقد خص، غير مقيد (2)، فلا بد (3) في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها (4) الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر (5).

ومنها (6): ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد...

=====

(1) هذا إشارة إلى الوجه الأول، وهو منع أغلبية التقييد من التخصيص.

(2) خبر «وأغلبية»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال، والأولى أن يقال: «غير مفيدة» بالتاء لما يعتبر من المطابقة في التأييث والتذكير بين المبتدأ والخبر، فإن «غير مفيدة» خبر لقوله: «وأغلبية».

(3) هذا متفرع على عدم تمامية الوجهين المتقدمين اللذين أقيما على ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق.

وغرضه: أنه بعد عدم ثبوت ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق بالوجهين المذكورين - وصلاحيه كل منهما للتصرف في الآخر، وعدم لزوم محذور الدور والتخصيص بلا وجه - لا بد في إثبات الأظهرية في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها من القرائن المقالية والمقامية الموجبة؛ لأظهرية العام أو المطلق أو تكافؤهما في الظهور.

(4) أي: خصوصيات القضية، وضمير «أحدهما» راجع إلى العام والمطلق.

(5) يمكن أن يكون إشارة إلى: أن عدم البيان في مقام التخاطب يتوقف عليه أصل ظهور المطلق في الإطلاق، وأما حجتيه بحيث يصح التمسك به فهي مشروطة بعدم البيان إلى الأبد كالمخصص المنفصل، فإن العام ظاهر في العام؛ ولكن حجتيه في العموم منوطة بعدم ورود مخصص منفصل، فالعمل بالمطلق أو العام قبل ورود المقيد والمخصص كالعامل بالأصل قبل ورود الدليل، فكما أنه لا مورد للعمل بالأصل بعد الظفر بالدليل، فكذلك العمل بالمطلق أو العام بعد الظفر بالمقيد أو المخصص. ولعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد أصل الظهور، وعدم البيان أبدا في حجتيه بقاء؛ لا توقف أصل الظهور عليه، فإنه مما لا يظن من أحد احتمالاه.

## دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

(6) أي: من الموارد التي اشتهب في كون أي الدليلين أظهر «ما قيل...» الخ. فقوله:

«منها» عطف على «منها ما قيل...» الخ، وضمير «منها» راجع إلى ما يستفاد من قوله:

«ما لا عبرة به أصلا» من الوجوه الضعيفة التي ذكرت لتمييز الأظهر عن الظاهر، والضمير المستتر في «دار» راجع إلى «الأمر الخاص» أي: دار أمر الخاص بين كونه مخصصا للعام أو منسوخا به. ومحصل هذا الوجه في دوران الأمر بين التخصيص

عام (1) بعد حضور (2) وقت العمل بالخاص - حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو (3) ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له ورافعا (4) لاستمراره و دوامه في وجه (5) تقديم التخصيص على النسخ من (6) غلبة التخصيص و ندرة النسخ.

=====

و النسخ هو: أغلبية التخصيص الموجبة لتقديمه على النسخ، وقد ذكر المصنف لهذا الدوران موردين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص. و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «أو ورد الخاص...» الخ. و حاصل المورد الأول:

أنه إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص كما إذا قال: «أكرم زيدا الأمير» و بعد حضور زمان العمل به «لا تكرم الأمراء» فإنه يدور الأمر بين مخصصة الخاص للعام و ناسخية العام للخاص. توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) إشارة إلى المورد الأول.

(2) تقييد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون لأجل تقوّم النسخ بحضور وقت العمل؛ إذ لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص تعيّن التخصيص، و لا يدور الأمر بينه و بين النسخ.

(3) عطف على «ورد عام» و إشارة إلى المورد الثاني - و هو عكس السابق - كما ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كقوله «عليه السلام» في ما رواه معاوية بن عمار:

«العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع» (1)، و بعد العمل بهذا العام ورد:

«أن النائي لا يجب عليه العمرة المفردة و الواجب عليه هو عمرة التمتع».

فيدور أمر هذا الخاص بين المخصصة و الناسخية، فتقديم الخاص و إن كان مسلّما، لكن الكلام في أنه للتخصيص أو للنسخ.

(4) عطف على «ناسخا» و مفسّر له، و ضمائر «له، لاستمراره، دوامه» راجعة إلى «العام».

(5) متعلق ب «قيل» يعني: ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ.

(6) بيان «ما» الموصول في قوله: «ما قيل».

و حاصل البحث: - على ما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 256» - أن الوجه في تقديم

ص: 316



=====

التخصيص على النسخ - عند الدوران بينهما - هو غلبة التخصيص و ندرة النسخ.

ثم إن الفرق بين النسخ و التخصيص - بعد وضوح وجوب العمل بالخاص المتأخر عن زمان العمل بالعام مطلقا سواء كان ناسخا أم مخصصا - هو: أنه بناء على التخصيص يكون الخاص كاشفا عن كون الحكم الواقعي هو مؤدى الخاص، و أن العام لم يكن مرادا جديا من أول الأمر، فإن لم يعمل بالعام لم يكن عاصيا، بل متجريا، لعدم عمله بما كان حجة عليه ظاهرا و هو العام.

و بناء على النسخ يكون العام حكما واقعيا، فإن لم يعمل به كان عاصيا، حيث إن النسخ عبارة عن رفع دوام الحكم و قطع استمراره، فالعام مراد جدي للشارع ما لم يرد ناسخ له، و مع ورود الناسخ يرتفع استمرار حكم العام، نظير الأحكام الموقته المرتفعة بخروج أوقاتها؛ بل الحكم المنسوخ منها حقيقة. فمع فرض كون العام من الموقتات التي يجب قضاؤها بعد خروج أوقاتها يجب قضاؤها بناء على النسخ، لأن الواجب الواقعي فات عنه في وقته فوجب عليه قضاؤه. و لا يجب قضاؤها بناء على التخصيص؛ لعدم الوجوب واقعا للعام.

و الحاصل: أن غلبة التخصيص على النسخ في المحاورات تلحق المشكوك بالغالب و هو التخصيص.

و كيف كان؛ فالمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندرة النسخ.

(1) هذا إشكال على الوجه المزبور: و هو غلبة التخصيص على النسخ الذي جعله الشيخ و غيره وجها لترجيح التخصيص على النسخ في الصورتين المذكورتين في المتن.

و محصل الإشكال هو: أنه بناء على الوجه المذكور ذكر في تقديم التقييد على التخصيص - من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقا - يلزم تقديم النسخ في المقام على التخصيص؛ لأن دلالة كل دليل على الاستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة على الاستمرار تعليقية لكونها بالمقدمات، لا تنجيزية؛ لعدم كونها بالوضع، فإذا دل دليل بالوضع على قطع ذلك الاستمرار قدم ذلك الدليل عليه؛ لكونه بالوضع قاطعا للاستمرار و مانعا عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان؛ لكون الدليل القاطع للاستمرار بيانا. فإذا ورد «أكرم زيدا الشاعر» و بعد حضور وقت العمل به ورد «لا تكرم الشعراء» فإن دلالة الخاص على استمرار وجوب إكرام زيد الشاعر تكون بالإطلاق لا بالوضع، و دلالة حرمة إكرام كل شاعر من زيد و غيره من الأفراد تكون

الخاص (1) أو العام (2) على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي (3) في تقديم التقييد على التخصيص كان (4) اللازم في هذا الدوران (5) تقديم النسخ على التخصيص و أيضا (6)، و أن (7) غلبة التخصيص إنما توجب أفوائية بالوضع بناء على وضع الجمع المحلّى باللام للعموم، و حيث إن الظهور الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعليقي يقدم العام و يصير ناسخا أي: رافعا لاستمرار حكم الخاص. و كذا الحال في عكس المثال و هو: ما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فإن مقتضى تقدم الظهور التنجيزي على التعليقي كما عرفت هو كون الخاص ناسخا لا مخصصا.

=====

فالمتحصل: أن هذا الوجه - أي: تنجيزية الظهور و تعليقيته - يقتضي كون العام ناسخا في المثال الأول، و كون الخاص ناسخا للعام في المثال الثاني. و عليه: فلا بد من الالتزام بالنسخ في الموردین دون التخصيص كما ذهب إليه الشيخ و غيره كما عرفت.

(1) هذا في المورد الأول أعني به: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

(2) هذا في المورد الثاني، و هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

(3) و هو كون ظهور العام في العموم تنجيزيا و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقيا، و هذا الوجه العقلي هو الذي ذكره مرجحا لتقديم التقييد على التخصيص بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق...» الخ.

(4) هذا ما يتعلق به قوله: «فعلى الوجه» يعني: فعلى الوجه العقلي «كان اللازم...» الخ.

(5) أي: في الدوران بين النسخ و التخصيص، و قد عرفت وجه اللزوم، و هو كون دلالة الدليل على الاستمرار بالإطلاق و دلالة العام على العموم - الذي هو بيان لقطع استمرار الدليل المقابل له - بالموضع، فلا بد حينئذ من تقديم النسخ على التخصيص.

(6) يعني: كتقديم التقييد على التخصيص كما تقدم في دوران الأمر بين التخصيص و التقييد.

(7) عطف على «أن دلالة الخاص»، و هذا متمم للجواب عن تقديم التخصيص على النسخ لأجل الغلبة.

توضيحه: أن غلبة التخصيص لا تجدي في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام بالظهور الإطلاقي، إلا إذا أوجبت أفوائية الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، و لا توجب الغلبة ذلك إلا إذا كانت مرتكزة في أذهان العرف

ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة (1) تعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام (2)؛ و إلاً (3) فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا إنها غير موجبة لها (4) كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على اعتبار عدم (5) حضور وقت العمل (6) في التخصيص - لئلا (7) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة -، يشكل (8) الأمر في تخصيص الكتاب أو بحيث تعدّ عندهم من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة للظهور. وليست الغلبة كذلك، فلا يعتد بها، وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص؛ لكن مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهنا في ظهور الكلام في العموم، و لا أقوائية ظهوره في الدوام.

=====

(1) متعلق بقوله: «مرتكزة».

(2) بحيث توجب أظهرية الكلام في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم.

(3) أي: وإن لم تكن الغلبة مرتكزة في أذهان أبناء المحاورة، فالغلبة وإن كانت حينئذ مفيدة للظن بالتخصيص؛ لكنها لا توجب أقوائية الظهور التي هي مناط تقديم التخصيص على النسخ.

(4) أي: لأقوائية ظهور الكلام، و ضميرا «فهي، أنها» راجعان إلى الغلبة.

(5) غرضه: تحقيق حال الخصوصات الواردة عن أهل البيت المعصومين «عليهم السلام» بعد العمل بالعمومات الواردة في الكتاب و السنة.

و محصل الإشكال فيها: أنه بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل العام - حتى لا يلزم القبح و هو تقويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الأمر في تلك الخصوصات، إذ لو كان ورودها بعد العمل العام يلزم هذا القبح، فلا يمكن الالتزام بمخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة، كما أنه لا يمكن الالتزام بناسختها أيضا لتلك العمومات لاستلزامه كثرة النسخ في الشريعة الواحدة مع قلته و كثرة التخصيص.

و بيان آخر: الخاص مخصص إن كان قبل زمان الحاجة أي: قبل العمل العام وإن كان بعده فهو ناسخ و ليس بمخصص، فلا دوران بين المخصصة و الناسخة.

(6) أي: وقت العمل العام، فإن تخصيصه منوط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل العام.

(7) هذا تعليل لاعتبار كون التخصيص قبل زمان العمل العام و قد مرّ توضيحه.

(8) خبر «إنه» يعني: ثم إنه «يشكل الأمر في تخصيص الكتاب...» الخ.

السنة (1) بالخصوصات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»؛ فإنها (2) صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، و التزام نسخهما بها (3) و لو قيل (4) بجواز نسخهما

=====

(1) المراد بالسنة هنا هي السنة النبوية بقرينة صدور الخصوصات من الأئمة «عليهم السلام»؛ لا بمعنى ما يقطع بكونه من الدين كما هو المقصود من أخبار العرض على الكتاب و السنة.

(2) يعني: فإن الخصوصات صادرة... الخ، وهذا تقريب الإشكال المزبور، يعني:

و المفروض: أنها صادرة بعد العمل بالعام، فلا يمكن أن تكون مخصصة لعمومات الكتاب و السنة.

و الحاصل: أنه يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقولية دوران الخاص المتأخر عن العام بين النسخ و التخصيص؛ إذ مع وروده قبل العمل بالعام يتعين التخصيص، و بعد العمل بالعام يتعين النسخ فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات دائر بين أمرين يبعد الالتزام بهما.

الأول: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إن الناسخ مما أنشأه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» و أخفاه لمصلحة عن الناس، و أودعه عند الوصي «عليه السلام» ليظهره عليهم عند وجود المصلحة في إظهاره. و وجه بعده ما قيل: من ندرته خصوصا فيما كان إظهاره عنهم «عليهم السلام» لا عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم».

الثاني: حملها على التخصيص، مع الالتزام باحتفاف العام الكتابي بما يخصه، و عمل السابقين بالخاص لعلمهم به؛ لكنه اختفى فأظهره الإمام «عليه السلام» لأهل عصره.

و وجه بعده: أن عموم البلوى بتلك الخصوصات الموجب لتوقر الدواعي إلى نقلها و ضبطها - حتى لا تقع الطبقات المتأخرة في خلاف الواقع - يوجب الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات و القرائن الدالة عليها.

(3) أي: بالخصوصات، و ضميرا «بعموماتهما، و نسخهما» راجعان إلى الكتاب و السنة.

(4) هذا إشارة إلى إشكال النسخ بالروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» بعد انقطاع الوحي، حيث إنهم «عليهم السلام» حفاظ الأحكام لا مشرعون لها حتى

بالرواية عنهم «عليهم السلام» كما ترى (1).

فلا محيص (2) في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير ينسخوا شيئاً من الأحكام. ولكن دفعوا هذا الإشكال بما سيأتي في كلام المصنف «قدس سره».

=====

(1) خبر «والتزام» و دفع له.

و حاصل هذا الدفع: أن الالتزام المزبور مستلزم لكثرة النسخ حينئذ، وهو خلاف ما التزموا به من قلة النسخ. مضافاً إلى استلزامه عدم كمال الدين في عصره «صلى الله عليه وآله وسلم» و المفروض: أنه كمل - بحسب الآيات و الروايات - في زمانه «صلى الله عليه وآله وسلم» كما يصرح به خطبة الغدير في حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به، و ما من شيء يباعدكم عن النار إلا وقد نهيتكم عنه» (1).

(2) هذا جواب الإشكال الذي ذكره بقوله: «يشكل الأمر في تخصيص الكتاب...» الخ.

توضيحه: أنه يمكن دفع الإشكال بوجوه ثلاثة تعرض المصنف لاثنتين منها:

أحدها: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة كما عليه بناء الأصحاب، بتقريب: أن وجه القبح المزبور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض انجبار فواته في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إظهارها في الصدر الأول - كما اتفق ذلك في كثير من الأحكام حيث إن بيانها كان بالتدرج حسب اقتضاء المصلحة - صح حينئذ دعوى الالتزام بالتخصيص، و كون التكليف الواقعي مؤدى الخاص، إلا إن السابقين عملوا بحكمهم الظاهري الذي هو مقتضى العمومات.

فحاصل هذا الوجه: مخصصة الخصوصات لتلك العمومات من دون لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لما مرّ آنفاً من تدارك فوات الغرض - المانع عن القبح بمصلحة في تأخير البيان.

ثانيها: - أي: ثاني الوجوه الدافعة للإشكال - أنه لا مانع من الالتزام بنسخية تلك الخصوصات بمعنى كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام، لا النسخ بمعناه

ص: 321

البيان عن وقت الحاجة - و كان من الواضح أن ذلك (1) فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات، أو مفسدة في إبدائها؛  
كإخفاء (2) غير واحد من التكاليف في الصدر الأول - لم يكن (3) بأس بتخصيص عموماتها بها.

=====

الحقيقي، و هو رفع الحكم الواقعي الفعلي الثابت؛ بل ليس العام إلاً حكماً ظاهرياً من دون أن يكون حكماً فعلياً ثابتاً واقعاً و مراداً جدياً؛  
بل الحكم الثابت واقعاً هو مقتضى الخصوصيات.

و لا بأس بإعادة النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصيات.

ثالثها: أن العمومات كانت مقرونة بقرائن تدل على الحكم الواقعي الذي هو مقتضى الخصوصيات، و كان عمل السابقين على طبق  
الخصوصيات؛ لكن خفيت تلك القرائن على أهالي الأعصار المتأخرة، و لذا بين لهم الأئمة المعصومون «عليهم السلام» تلك  
الخصوصيات.

فمرجع هذا الوجه إلى كشف تلك الخصوصيات عن عمل السابقين بمقتضياتها، و عدم عملهم بالعام، فلا يلزم النسخ و لا تأخير البيان عن  
وقت الحاجة حتى يوجه ذلك بعدم لزوم القبح من هذا التأخير لأجل المصلحة في إخفاء الخصوصيات أو المفسدة في إبدائها.

و أوجه الوجوه الثلاثة التي ذكرت في دفع الإشكال هو الوجه الأول أعني:

التخصيص، و دفع محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمصلحة الإخفاء أو مفسدة الإظهار.

و يؤيد هذا الوجه: بيان الأحكام تدريجياً في صدر الإسلام، و عدم اقتضاء المصلحة بيانها دفعة حتى ورد أن المسلمين في أول ظهور  
الإسلام لم يكلفوا إلاً بالتوحيد و اعتقاد الرسالة إلى عشر سنين. و المشار إليه في «ذلك» هو اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في  
التخصيص.

(1) أي: قبح تأخير البيان يكون في مورد عدم الجبران، و أمّا في مورد الجبران فلا قبح، و المراد بوقت الحاجة العمل بالعام.

و عليه: فليس تأخير البيان قبيحاً ذاتياً كقبح الظلم. حتى لا يتغير عما هو عليه؛ بل هو كالكذب في كونه مقتضياً للقبح، و لذا يرتفع لوزوم  
بما هو أهم منه كحفظ النفس و نحوه.

(2) هذا تشبيه بالمنفي، و ضمير «إبدائها» راجع إلى «الخصوصيات».

(3) جواب قوله: «حيث كان»، يعني: بعد أن كان وجه قبح التخصيص بعد

و استكشاف (1) أن موردها كان خارجا عن الحكم العام واقعا وإن كان داخلا فيه ظاهرا، ولأجله (2) لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها (3) عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار (4) و الدوام أيضا (5)، فتفطن (6).

=====

حضور وقت العام تقويت الغرض، و كان الغرض الفئت متداركا، فلا- بأس بالالتزام بمخصصة الخصوصات الصادرة من الأئمة المعصومين «عليهم السلام» لعمومات الكتاب و السنة.

(1) بالجر عطف على «تخصيص عموماتهما» و مفسر له، و ضمير «عموماتهما» راجع إلى الكتاب و السنة، و ضميرا «بها، موردها» راجعان إلى الخصوصات، و ضمير «فيه» راجع إلى «حكم العام واقعا»؛ و إن كان داخلا في حكمه ظاهرا بمقتضى أصالة العموم.

(2) هذا بيان الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا: «ثانيها» أي: ثاني الوجوه الدافعة للإشكال...» الخ، أي، و لأجل عدم البأس بمخصصة الخصوصات المقترن إخفاؤها بالمصلحة أو إظهارها بالمفسدة - مع تأخرها عن زمان العمل بالعمومات - لا مانع من الالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت لها بالإطلاق الأزمني. و النسخ هنا يكون في الحكم الظاهري بالخصوصات التي هي أحكام واقعية، فالنسخ كما يكون في الأحكام الواقعية كذلك يكون في الأحكام الظاهرية؛ لكن تسمية هذا بالنسخ خلاف الاصطلاح.

(3) أي: بالخصوصات.

(4) متعلق ب «ظهور» و الباء في «بإطلاقها» للسببية و متعلق ب «ظهور» أيضا.

يعني: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت بسبب إطلاقها الأزمني، لما مر من أن للعام ظهورا وضعيا في الأفراد و إطلاقيا في الأحوال و الأزمان، و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع إطلاقه الأزمني.

(5) قيد للنسخ، يعني: أنه كما لا- بأس بالالتزام بتخصيص عمومات الكتاب و السنة بتلك الروايات كذلك بالالتزام بناسختها لتلك العمومات بهذا المعنى من النسخ.

(6) لعله إشارة إلى ضعف الوجه الثاني و هو النسخ بالمعنى المزبور؛ لأنه تخصيص حقيقة أي: بيان للحكم الواقعي الذي هو مؤدى الخاص؛ إذ المفروض: أن العام لم يكن مرادا جديا - و حكما واقعيًا فعليًا - حتى ينسخ بالخاص؛ بل كان العمل به مبنيًا على أصالة العموم.

يتلخص البحث في أمور:

1 - المقصود من عقد هذا الفصل: هو ذكر جملة من المرجحات للدلالة و التعرض لتمييز الظاهر عن الأظهر عند اشتباه الحال فيهما.

وقيل بالوجوه الضعيفة لتمييز الأظهر عن الظاهر في الموارد التي اشتبه الحال فيها.

و من تلك الوجوه ما ذكره الشيخ من أنه إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص قَدَّم الأول على الثاني لوجهين:

الوجه الأول: أظهرية العام في العمومات من المطلق في الإطلاق لكون ظهور الأول تنجيزيا حيث إنه مستند إلى الوضع، و الثاني تعليقا لكونه معلقا على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان و العام صالح للبيان، فلا بد من الأخذ بالعام دون المطلق.

الوجه الثاني: أن التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص و هذه الأكثرية ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق.

2 - الإشكال على كلا الوجهين:

و أما على الوجه الأول فحاصله: أن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق - هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب - لا إلى الأبد -.

و عليه: فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير ظهور المطلق في الإطلاق تنجيزيا كظهور العام في العموم، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين لا بين التنجيزي و التعليقي، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بهذا الوجه.

3 - و أما الإشكال على الوجه الثاني: فلمنع أغلبية التقييد من التخصيص؛ لبلوغ التخصيص في الكثرة على حدّ قيل: «و ما من عام إلا و قد خصّ»، هذا مضافا إلى أن هذه الأغلبية - على فرض تسليمها - غير مفيدة لعدم كونها مفيدة للظن في مورد الشك أولا و لعدم الظن الحاصل من الأغلبية بحجة على فرض حصوله ثانيا.

4 - و من الوجوه التي ذكرت لتمييز الأظهرية عن الظاهر هو: تقديم التخصيص على النسخ في دوران الأمر بينهما.

و قد ذكر صاحب الكفاية لهذا الدوران موردين:



المورد الأول: ما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص كما إذا قال: «أكرم زيدا الأمير»، ثم قال بعد وقت العمل بالخاص: «لا تكرم الأمراء».

المورد الثاني: ما إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فيدور أمر الخاص في هذا المثال بين المخصصة والناسخية، فتقدمه على العام وإن كان مسلماً لكن الكلام في أنه للتخصيص أو النسخ.

و كيف كان؛ فإن الوجه في تقديم التخصيص على النسخ في دوران الأمر بينهما هو غلبة التخصيص وندرة النسخ.

وحاصل الإشكال عليه: أن غلبة التخصيص لا تجدي في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام في العموم بالظهور الإطلاقي؛ إلا إذا أوجبت أقوائية الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، ولا توجب الغلبة ذلك إلا إذا كانت مرتكزة في أذهان العرف؛ بحيث تعد عندهم من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة للظهور، وليست الغلبة كذلك فلا يعتد بها.

5 - الإشكال في الخصوصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعمومات.

و الإشكال مبني على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام - حتى لا يلزم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - و عليه: فلا يمكن الالتزام بمخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة، كما لا يمكن الالتزام بناسختها لهما؛ لاستلزامه كثرة النسخ في الشريعة الواحدة مع قلته و كثرة التخصيص.

6 - و يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقولية دوران الخاص المتأخر عن العام بين النسخ و التخصيص؛ إذ مع وروده قبل العمل بالعام يتعين التخصيص. و بعد العمل به يتعين النسخ فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات بين أمرين لا يمكن الالتزام بهما لبعدهما.

أحدهما: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، و هذا نادر جدا لو قيل بصحته.

ثانيهما: حملها على التخصيص، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح عن الحكيم فلا يمكن الالتزام به.

7 - جواب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصصة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة لوجود مصلحة في تأخير البيان، كما اتفق ذلك

في كثير من الأحكام في صدر الإسلام.

و ثانيهما: أنه لا مانع من الالتزام بنسخية تلك الخصوصات، بمعنى: كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام لا النسخ بمعناه الحقيقي و هو رفع الحكم الواقعي الفعلي الثابت؛ بل ليس العام إلا حكما ظاهريا من دون أن يكون حكما ثابتا واقعا، و كان مرادا جديا؛ بل الحكم الثابت واقعا هو مقتضى الخصوصات، و لا بأس بإرادة النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصات.

8- رأي المصنف «قدس سره»:

- 1 - عدم صحة تقديم التقييد على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.
- 2 - عدم صحة تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الأمر بينهما.
- 3 - حمل الخصوصات الواردة بعد العمل بالعام؛ إما على كونها مخصصة لها للمصلحة في تأخير البيان. وإما على كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام لا النسخ بمعناه الحقيقي.

ص: 326

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين. و أما إذا

=====

### في انقلاب النسبة

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: تعيين الأظهر فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، وأنه هل تنقلب النسبة بين مثل العام و الخصوصات المتعددة من العموم والخصوص إلى نسبة أخرى أم لا؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي تحرير ما هو محل الكلام في هذا الفصل.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الاحتمالات في المقام:

الاحتمال الأول: أن يكون أحد الدليلين عاما أو مطلقا و الآخر خاصا أو مقيدا، فلا إشكال في تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق.

الاحتمال الثاني: أن يكون الدليلان عامين من وجه، فلا إشكال في تعارضهما في مادة الاجتماع و الرجوع إلى المرجحات.

الاحتمال الثالث: أن يكون في المقام ثلاثة أدلة أو أكثر؛ كما لو ورد: «أكرم العلماء»، و ورد: «لا تكرم فساق العلماء»، و ورد: «لا تكرم النحويين».

و هنا يكون دليل أعم مطلقا و هو «أكرم العلماء»، و دليلان أخص مطلقا و هما «لا تكرم فساق العلماء» و «لا تكرم النحويين».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذا الاحتمال الثالث هو محل الكلام.

و الحق عند المصنف - و هو المشهور - أن يقدم الخاصان على العام، فيحرم إكرام فساق العلماء و إكرام النحويين.

وقد وقع اشتباه لبعض الأعلام - و هو الفاضل التراقي - حيث توهم انقلاب النسبة؛ بأن يخصص «أكرم العلماء» مثلا أولا ب «لا تكرم فساق العلماء»، و حينئذ تكون النسبة بين «أكرم العلماء غير الفساق» و بين «لا تكرم النحويين» عموما من وجه؛ لأنهما يجتمعان في النحوي العادل و يختص الأول بالفقيه العادل و الثاني بالنحوي الفاسق، و هذا الاشتباه مما لا وجه له؛ إذ لما ذا لا يقدم أحد التخصيصين على التخصيص الآخر

كان بين الزائد عليهما، فتعيّنه (1) ربما لا يخلو من خفاء.

=====

ويقع التعارض في مادة الاجتماع بين العام وكلا الخاصين في مرتبة واحدة، فلا يلزم الانقلاب وقد انعقد هذا الفصل لدفع هذا التوهم.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) أي: فتعيّن الأظهر.

و مقصوده من هذه العبارة: أن البحث في هذا الفصل صغروي كما كان كذلك في الفصل السابق، لا كبروي.

وبيانه: أن الأحكام المتقدمة في الفصول السابقة لتعارض الخبرين - كالتخيير بينهما المدلول بأخبار العلاج، و الاقتصار على المرجحات المنصوصة لوقيل بوجوب الترجيح وغير ذلك - لا تختص بموارد تعارض الخبرين؛ بل تشمل ما إذا كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أربعة أو أزيد؛ بل قد يكون التعارض بين طوائف ست أو سبع من الأخبار، فحكم تعارض أكثر من دليلين - أيضا - هو الجمع الدلالي إن كان بينها حكومة أو أظهرية، و التخيير إن لم يكن بينها ذلك أو توفيق عرفي، سواء كانت الأدلة متكافئة في وجوه الترجيح أم متفاضلة بناء على مختار المصنف من إنكار وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة وغيرها.

فإن كان التعارض بين خبرين، فإن أمكن التوفيق العرفي بينهما؛ بأن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو، وإلا فلا بد من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخيير بينهما.

وإن كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أكثر فتقديم بعضها على بعض من باب الجمع الدلالي يتوقف على كون ذلك البعض أظهر من غيره، و تشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبة، ولذا عقدوا هذا البحث لمعرفته. و عليه: فهذا الفصل يتكفل تمييز الأظهر عن الظاهر، و سيظهر ارتباط معرفة الأقوى دلالة من المتعارضات ببحث انقلاب النسبة.

توضيح المقام: - على ما في «منتهى الدراية، ج 8، ص 266» - أن النسبة بين الأدلة الثلاثة المتعارضة أو أكثر إما متحدة - بأن تكون عموما مطلقا فقط، و من وجه كذلك - وإما متعددة؛ بأن تكون النسبة بين البعض عموما مطلقا و بين البعض الآخر عموما من وجه، و سيأتي الكلام في النسبة المتعددة في آخر هذا الفصل فانتظر. و الكلام فعلا فيما إذا كانت النسبة متحدة، فإما تبقى على حالها بعد ملاحظة بعضها مع بعضها الآخر، و إما تنقلب أخرى بعد العلاج.

مثال الأول: ما إذا ورد: «يجب إكرام الأمراء، و يحرم إكرام الفساق، و يستحب

إكرام النحويين»، فإن النسبة بين الأول وبين كل واحد من الآخرين عموم من وجه، سواء لوحظ مع أحدهما أم لم يلاحظ؛ لثبوت هذه النسبة بينها فيل لحاظه مع أحدهما وبعده، وذلك لأن نسبة «أكرم الأمراء» مع «حرمة إكرام الفساق» وكذا مع «استحباب إكرام النحويين» عموم من وجه، وبعده ملاحظة «أكرم العلماء» مع أحدهما تكون تلك النسبة محفوظة؛ لأن «أكرم العلماء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفساق» تكون نسبته مع «استحباب إكرام النحويين» تلك النسبة السابقة؛ إذ مفاد «أكرم العلماء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفساق» هو «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ومن المعلوم: أن نسبته مع «استحباب إكرام النحويين» أيضا عموم من وجه، و موارد اجتماعهما هو الأمير العادل النحوي.

ولا إشكال في حكم صورة اتحاد النسبة قبل العلاج وبعده، فإنه يعامل مع مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير على الخلاف في تعارض الدليلين أو الأدلة.

ومثال الثاني: - أعني: انقلاب النسبة - ما إذا ورد: «أكرم الأمراء»، ثم ورد «لا تكرم فساقهم»، وورد أيضا: «يكره إكرام الأمراء الكوفيين»، فإن النسبة بين الأول وكل من الأخيرين عموم مطلق؛ لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبة بينه وبين الآخر إلى العموم من وجه؛ إذ النسبة بين «أكرم الأمراء العدول» بعد ملاحظته مع «لا تكرم فساقهم»، وبين «يكره إكرام الأمراء الكوفيين» عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الأمير الكوفي العادل وافتراقهما في الأمير غير الكوفي وفي الأمير الكوفي الفاسق.

فعلى تقدير صحة انقلاب النسبة تلاحظ النسبة الحادثة دون النسبة السابقة، ففي مادة الاجتماع - وهي في المثال: الأمير الكوفي غير الفاسق - يقدّم الراجح من الدليلين - وهما العام المخصص والخاص الآخر - على الآخر إن كان هناك راجح؛ وإلا فالتخيير بينهما أو غيره من أحكام التعارض.

وعلى تقدير عدم صحة الانقلاب يخصص العام بكل من الخاصين مع الغض عن الآخر إن أمكن إخراجهما عن العام، كما إذا بقي للعام بعد إخراجهما عنه مورد كالمثال المزبور، حيث إنه بعد إخراج «فساق الأمراء» و «الأمراء الكوفيين» عن العام وهو «وجوب إكرام الأمراء» يبقى له مورد مع «الأمراء العدول غير الكوفيين»، وإن لم يمكن إخراجهما عنه بأن لم يبق للعام مورد؛ كما إذا ورد «أكرم الأمراء» ولا تكرم فساقهم، ويستحب

و لذا (1) وقع بعض الأعلام في اشتباه و خطأ، حيث (2) توهم: أنه إذا كان هناك إكرام عدول الأمراء»، فإنه لا يمكن تخصيص العام بكليهما لعدم بقاء مورد له، فلا محالة يقع التعارض بين العام وكلا الخاصين، و يجري عليهما حكم المتباينين.

=====

وقد ينعكس الأمر فتقلب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق؛ كما إذا ورد:

«أكرم العلماء، و لا- تكرم الفساق، و يكره إكرام الأمراء الفساق»، فإن النسبة بين الأول و الثاني عموم من وجه و بين الثاني و الثالث عموم مطلق كما هو واضح، فإذا خصص الثاني بالثالث و صار مفاده «حرمة إكرام الفساق إلا فساق الأمراء، فإنه يكره إكرامهم» انقلبت نسبة الأخص من وجه بين «أكرم الأمراء و لا تكرم الفساق» إلى الأخص المطلق؛ إذ مفادهما حينئذ «وجوب إكرام الأمراء إلا فساقهم».

هذا، و قد تنقلب نسبة الأعم و الأخص مطلقا إلى التباين؛ كما إذا ورد: «أكرم الأمراء و لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدول الأمراء»، فإن النسبة بين العام و بين كل من الخاصين عموم مطلق كما هو واضح؛ إلا أن تخصيصه بالخاص الأول - و صيرورة مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأمراء العدول - أوجب انقلاب النسبة إلى التباين؛ لمباينة هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول.

إذا عرفت معنى انقلاب النسبة، و أن المقصود من هذا البحث تعيين الأظهر من بين الأدلة المتعارضة، فاعلم: أنه وقع الخلاف في أنه هل يلاحظ نسبة كل خاص مع العام مع الغض عن الخاص الآخر - أن يخصص العام بكل واحد من الخصوصات في رتبة واحدة - أم يلاحظ نسبة العام إلى خاص، و بعد تخصيصه به يلاحظ ثانيا مع الخاص الآخر وهكذا؟

فيه قولان نسب الأول إلى المشهور، و الثاني: إلى العلامة النراقي «قدس سره» حيث إنه يلاحظ العام مع أحد الخصوصات، و بعد تخصيصه به يلاحظه مع سائر الخصوصات و قيل: إن استدلاله في الفقه يدور عليه.

و لكن التحقيق الذي ذهب إليه المصنف و غيره هو الأول، فالمدار عند الفاضل النراقي على النسبة الحادثة، و عند غيره على النسبة السابقة الأولية التي كانت بين العام و بين كل واحد من الخصوصات، فيخصص بكل واحد منها - مع الغض عن الآخر - بتلك النسبة.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) أي: و لخفاء الأظهر وقع بعض الأعلام - و هو الفاضل النراقي - في الخطأ و الاشتباه.

(2) هذا تمهيد لبيان الاشتباه الذي وقع فيه الفاضل النراقي.

عام (1) و خصوصات (2)، وقد خصّص (3) ببعضها (4)، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة (5) إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة (6) و تقديم (7) الراجع منه (8) و منها أو التخيير (9) بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها (10) عليه؛ إلا إذا كانت النسبة...

=====

(1) مثل: أكرم العلماء.

(2) نحو: لا تكرم فساقهم و لا تكرم النحويين.

(3) أي العام.

(4) الخصوصات نحو: لا- تكرم فساقهم، فكان اللازم ملاحظة النسبة بين العام و بين سائر الخصوصات نحو: «لا تكرم النحويين» بعد تخصيص العام بالخاص الأول.

(5) التي كانت بين العام و الخاص الثاني «إلى عموم و خصوص من وجه» بعد ما كانت عموما و خصوصا مطلقا. فقولته: «فربما تنقلب النسبة» متفرع على الملاحظة المزبورة، يعني: قد توجب هذه الملاحظة انقلاب النسبة من العموم و الخصوص المطلق إلى الخصوص من وجه، فلا بد من مراعاة هذه النسبة الجديدة بترتيب أحكامها من الأخذ بالراجع منهما إن كان و إلا فالتخيير.

(6) أي: نسبة العموم و الخصوص من وجه التي انقلبت إليها النسبة السابقة.

(7) عطف على «رعاية» و مفسر لها.

(8) أي: من العام المخصص و من سائر الخصوصات.

(9) عطف على «تقديم» يعني: لا بد من رعاية هذه النسبة بتقديم الراجع من العام المخصص و سائر الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينهما إن لم يكن هناك راجح. و ضمير «بينه» راجع إلى العام المخصص، و ضمير «بينها» راجع إلى «سائر الخصوصات».

(10) عطف على «ملاحظة» يعني: كان اللازم ملاحظة النسبة... لا تقديمها - أي:

لا تقديم الخصوصات على العام - كما يقول به غير الفاضل النراقي «قدس سره»؛ إلا إذا كانت النسبة التي كانت قبل التخصيص محفوظة بعده و لم تنقلب إلى نسبة أخرى، فإن انقلبت إليها كان اللازم مراعاة النسبة المنقلبة.

و مثال محفوظة النسبة - و عدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصين - ما إذا ورد: «أكرم الشعراء، و لا تكرم الشعراء البصريين، و لا تكرم الشعراء الكوفيين»، فإن تخصيص العام ب «لا تكرم الشعراء البصريين» لا يوجب انقلاب نسبة العموم المطلق إلى

بعده (1) على حالها.

و فيه (2): أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات. و تخصيص العام بمخصّص نسبة أخرى؛ بل هي باقية على حالها، ضرورة: أن «أكرم الشعراء» قبل تخصيصه ب «لا تكرم الشعراء البصريين» كان أعم مطلقاً من «لا تكرم الشعراء الكوفيين»، و هذه الأعمية باقية أيضاً بعد التخصيص به، و لم تنقلب إلى نسبة أخرى لوضوح: أعمية «الشعراء غير البصريين» من «الشعراء الكوفيين».

=====

هذا توضيح كلام الفاضل النراقي «قدس سره» و حاصله: كون المدار في العلاج هو النسبة الحادثة؛ إلا إذا كانت النسبة السابقة باقية على حالها بعد تخصيص العام بأحد الخصوصات.

(1) أي: بعد تقديمها - أي: تقديم الخصوصات و ضمير «حالها» راجع إلى النسبة.

(2) هذا إشارة إلى جواب المصنف عن كلام الفاضل النراقي.

و توضيح ما أجاب به المصنف عن كلام الفاضل النراقي يتوقف على مقدمة، و هي أن مركز النسبة بين الدليلين أو الأدلة هو الظهور العرفي الثابت لهما أو لهما.

ثم إن المخصص المنفصل مما لا يصادم أصل ظهور العام في العموم، و إنما يصادم حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص تحكيماً للنص أو الأظهر عليه.

نعم القرائن المتصلة تمنع عن انعقاد الظهور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يرتفع ظهور العام في العموم بالمخصص المنفصل؛ بل يخصّص العام بكل واحد من المخصصات في مرتبة واحدة من دون انقلاب ما كان بينها و بين العام قبل التخصيص من النسبة؛ لأن وجه تقديم كل خاص على عامه - و هو الأظهرية في مورد تصادق العنوانين - متحقق في كل واحد من الخصوصات فلا وجه لتقديم أحد الخاصين في تخصيص العام به، ثم ملاحظة نسبة العام المخصص مع الخاص الثاني؛ لأن تقديم أحد الخاصين و انقلاب نسبة العام و مع الخاص الآخر إمّا ترجّح بلا مرجح أي: معلول بلا علة و إمّا ترجيح بلا مرجح.

و الظاهر: أن مبنى الانقلاب هو تخيّل انثلام الظهور بالقرائن المنفصلة كالمتصلة؛ لكنه فاسد لوضوح: ترتب الظهور فهراً على مجرد الاستعمال. و القرينة المنفصلة لا تصادم هذا الظهور أصلاً؛ بل تصادم حجيته فقط كما يقول به المشهور.

و كيف كان؛ فظهور العام محفوظ على حاله و لو بعد تخصيصه بأحد الخاصين، فكانت النسبة بينه و بين الخاص الآخر عموماً مطلقاً كما كانت كذلك قبل تخصيصه



منفصل - و لو كان قطعيا - لا ينثلم (1) به ظهوره وإن انثلم به حجيته.

ولذلك (2) يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه (3) بالنسبة إليه.

لا يقال (4): إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

=====

بأحد الخاصين، فيعامل معهما معاملة العام والخاص لا معاملة العامين من وجه كما يقول الفاضل التراقي.

(1) توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية: «لا ينثلم» خبر «و تخصيص العام»، و «ظهوره» فاعل «ينثلم»، و ضمير «به» راجع إلى «تخصيص» و ضمير «ظهوره» إلى «العام».

(2) يعني: و لأجل عدم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصلة يكون ظهور العام في العموم باقياً على الحجية بعد التخصيص بالمخصص المنفصل بالنسبة إلى الباقي، فإنه لو كان التخصيص رافعاً لظهوره في العموم لم يكن حجة في الباقي؛ إذ مع ارتفاع الظهور لا يبقى موضوع للحجية.

و بالجملة: فجرى انصالة العموم - التي هي من الأصول المرادية المثبتة لكون الظواهر مرادة للمتكلم - أقوى شاهد على بقاء الظهور النوعي بعد التخصيص بالمنفصل.

(3) أي: لأصالة عموم العام بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص، و حاصله: أن بقاء الظهور بعد التخصيص يوجب حجية العام في الباقي؛ لأصالة العموم؛ إذ جريانها منوط بوجود موضوعه و هو الظهور، فكأنه قيل: «العام بعد تخصيصه باق على ظهوره في العموم، و لذا يجري فيه أصالة العموم، فيكون العام حجة في الباقي».

(4) و حاصل الإشكال: هو منع الظهور للعام في العموم مع تخصيصه بالمخصص القطعي كالإجماع مثلاً، و الظاهر: أن وجه التخصيص بالقطعي في نظر المستشكل هو أن المخصص إذا كان قطعياً فيحصل القطع بعدم كون العام مستعملاً في العموم حتى يكون حجة في الباقي؛ إذ مع قطعية المخصص لم يستعمل العام في العموم حتى يحصل له ظهور فيه و يكون حجة في الباقي.

و حاصل ما أجاب به المصنف بقوله: «فإنه يقال»: إن المخصص المنفصل القطعي ليس قرينة على عدم استعمال العام في العموم حتى يقال بعدم ظهوره في العموم؛ بل هو قرينة على عدم إرادة المتكلم له، و عدم الإرادة لا يلازم عدم الاستعمال و لا لغوية الاستعمال؛ لإمكان ترتيب فائدة عليه، و هي: إفادة قاعدة كلية تكون مرجعاً عند الشك في

فإنه يقال (1): إن المعلوم عدم إرادة العموم؛ ...

=====

التخصيص، وهذه الفائدة المهمة تترتب على استعمال العام في العموم.

ويشهد بذلك حجية العام - بالاتفاق - في تمام ما بقي بعد التخصيص؛ إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجيته في تمام الباقي؛ لاحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي؛ بأن يكون هو بعض مراتب الباقي.

وبعبارة أخرى: العام ظاهر - بمقتضى وضعه أو قرينة المراد - في استيعاب جميع أفراد، وحيث إن المخصّص القطعي أو الظني منفصل عنه حسب الفرض، فلا ينثلم أصل ظهوره في الاستغراق؛ لعدم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وإنما يكون الخاص مزاحماً لحجية العام في مقدار دلالته، فيرجع إلى العام في غير ما أخرجه الخاص، ولا تتقلب النسبة بين العام بعد التخصيص وبين الخاص الآخر؛ لبقاء ظهور العام على حاله وإن لم يكن حجة في مدلول الخاص الأول.

ولو فرض انهدام أصل ظهور العام بعد التخصيص بالمخصّص المنفصل - كتخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساق الأمراء»، و صيرورة العام مجازاً - امتنع التمسك به في الشك في التخصيص الزائد؛ لكون العام مجملاً حينئذٍ وعدم كونه كاشفاً عن المراد الجدّي؛ لتعدد مراتب المجاز، فيحتمل إرادة تمام الباقي بعد التخصيص أعني به إكرام الأمراء العدول، كما يحتمل إرادة بعض المراتب كإكرام الأمراء العدول الكوفيين أو إكرام الأمراء العدول الشعراء، وحيث إنه لا معيّن لتمام الباقي بعد المخصّص الأول فهو مجمل لا يصح التمسك به في الشك في التخصيص الزائد.

فإن قلت: أصالة عدم مخصص آخر محكمة، وتدل على نفي التخصيص المشكوك فيه و معه لا يصير العام المخصص مجملاً؛ يتعين المراد منه في تمام الباقي ببركة هذا الأصل.

قلت: أصالة عدم مخصص آخر قاصرة عن إثبات إرادة تمام الباقي من العام؛ وذلك لأن هذا الأصل لا يعيّن المراد من العام المخصص، فإن إرادة تمام الباقي مترتبة على ظهور نفس العام في الباقي وحجيته فيه، وحيث إن المفروض اقتضاء التخصيص للمجازية و تفاوت مراتب المجاز، فلا وجه لإرادة تمام الباقي من الباقي حتى يلاحظ مع الخاص الآخر.

(1) توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية:

قوله: «فكيف يكون ظاهراً فيه» يعني: فكيف يكون العام ظاهراً في العموم مع عدم استعماله فيه؟ قد تقدم توضيح هذا الجواب فراجع.

لا عدم (1) استعماله فيه لإفادة (2) القاعدة الكلية، فيعمل (3) بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها؛ وإلا (4) لم يكن وجه حجته في تمام الباقي؛ لجواز (5) استعماله حينئذ (6) فيه وفي غيره (7) من (8) المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

وأصالة (9) عدم مخصص آخر لا يوجب (10) انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من (11) المراتب؛...

=====

(1) عطف على «عدم»، وضمير «استعماله» راجع إلى «العام»، وضمير «فيه» إلى العموم.

(2) متعلق ب «استعماله»، يعني: لا عدم استعماله فيه لأجل إفادة القاعدة الكلية.

(3) بالنصب، أي: ليعمل بعموم هذه القاعدة الكلية ما لم يعلم بتخصيصها.

(4) أي: وإن لم يكن العام مستعملاً في العموم لم يكن وجه حجته في تمام الباقي.

(5) علّة لقوله: «لم يكن وجه»، وقد مرّ توضيحه: بقولنا: «إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجته في تمام الباقي».

(6) أي: حين عدم استعمال العام في العموم وحاصله - بناء على عدم استعمال العام في العموم - لا وجه لحجته في تمام الباقي بعد التخصيص؛ لإمكان استعماله في جميع الباقي وفي غيره من المراتب التي يجوز عند أبناء المحاوراة انتهاء التخصيص إليها؛ لعدم لزوم التخصيص المستهجن، مع عدم قرينة معيّنة لمرتبة من مراتب التخصيص.

(7) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى «تمام الباقي».

(8) بيان ل «غيره»؛ إذ كل مرتبة دون مرتبة تمام الباقي يمكن أن يكون هو المستعمل فيه بعد فرض نصب قرينة على عدم استعمال العام في العموم.

(9) هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره»: حيث أثبت ظهور العام في تمام الباقي بأصالة عدم التخصيص بمخصص آخر، فلا مانع حينئذ من التمسك بالعام في تمام الباقي وملاحظة هذا العام المخصص مع الخاص الآخر، وعليه: فلا يلزم انقلاب النسبة حتى لو بنينا على صيرورة العام مجازاً بالتخصيص.

(10) هذا ردّ كلام الشيخ وحاصله: أن أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام في تمام الباقي؛ لأن منشأ الظهور إما الوضع وإما القرينة، وكلاهما مفقود كما هو واضح، وليس للظهور موجب آخر.

(11) بيان ل «غيره»، وضمير «له» راجع إلى العام، وضمير «فيه، غيره» راجعان إلى «تمام الباقي».

لعدم (1) الوضع ولا القرينة المعيّنة لمرتبة منها (2) كما لا يخفى؛ لجواز (3) إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم (4)؛ ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام (5) في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو (6) غير ظهور العام فيه (7) في كل مقام.

فانقدح بذلك (8): أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا

=====

(1) هذا وما بعده - مما عطف عليه - كلاهما تعليل لقوله: «لا يوجب انعقاد ظهور»، والأول أعني: عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازية العام المخصص، والثاني - أعني عدم القرينة المعيّنة - لوضوح أن شأن الخاص إخراج مدلوله عن العام، ولا يدل على أن المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي أم بعضه.

(2) أي: من المراتب.

(3) يعني: يمكن أن يريد المتكلم مرتبة خاصة من مراتب التخصيص ولم ينصب قرينة عليها. فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهرا في شيء من المراتب حتى يكون حجة فيه. وضميرا «عليها، إرادتها» راجعان إلى «مرتبة».

(4) استدراك على قوله: «ولا القرينة المعيّنة» وحاصله: أنه قد يكون في بعض الموارد قرينة خارجية على كون العام المخصص هو تمام الباقي، وذلك فيما إذا كانت مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، وعدم مانع من إظهاره، فحينئذ يكون عدم نصب القرينة قرينة على أن مراده تمام الباقي بعد التخصيص المعلوم، وإلا لأخلّ بغرضه، فإن السكوت في مقام البيان بيان لعدم دخل شيء آخر في غرضه لكن لا يتفق هذا في جميع الموارد.

(5) هذه إحدى مقدمات الحكمة المثبتة لكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص، والأولى أن يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام في مقام البيان».

(6) أي: وعدم نصب قرينة - مع كون المتكلم بالعام في مقام البيان - غير ظهور العام في تمام الباقي في جميع الموارد كما هو المدعى، إذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه في تمام الباقي، لا بمعونة قرينة خارجية.

و كيف كان؛ فعلى هذا الإشكال المتقدم من صيرورة العام مجملا - لو لم يكن حقيقة بعد التخصيص - باق على حاله.

(7) أي: في التمام يعني تمام الباقي.

(8) أي: بما تقدم من قوله: «أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات و تخصيص العام

و لو كان (1) بعضها مقدّمًا أو قطعياً (2) ما لم يلزم منه (3) محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً (4) و لو لم يكن (5) مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت بمنفصل... لا ينثلم به ظهوره...» ظهر أنه. وهذا نتيجة ما تقدم من أنه لا بد من ملاحظة ظاهر كل دليل مع ظاهر دليل آخر، فلو كان هنا عام وأربعة خصوصات مثلاً فاللزام تخصيص ذلك العام بكل واحد منها مع الغض عن الآخر، ولا تنقلب النسبة التي كانت بينها قبل التخصيص إلى نسبة أخرى، كما يظهر ذلك من الأمثلة المتقدمة.

=====

(1) بيان للإطلاق، و محصله: أنه لا فرق في لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات بين تقدم بعضها زماناً على الآخر و عدمه، و بين كون بعضها قطعياً و بعضها ظنيّاً، فإنه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها يلزم تخصيص العام بكل واحد منها في عرض الآخر لا في طول الآخر؛ بأن تخصّص أولاً ببعضها ثم بالآخر حتى تنقلب النسبة بين العام المخصّص أولاً بذلك البعض، و بين سائر الخصوصات، و يصير المدار على النسبة الحادثة.

(2) موجبا للقطع بعدم استعمال العام في العموم، و عدم إرادة المتكلم له واقعا.

(3) أي: من التخصيص، و قوله: «ما لم يلزم» راجع إلى قوله: «لا بد من تخصيص العام» و شرط له يعني: لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات، بشرط أن لا يلزم من تخصيصه بكل واحد منها محذور تخصيص الأكثر؛ بحيث لا يبقى بعده عموم عرفاً؛ لاستهجان هذا التخصيص و قبحه في المحاورات و إن لم يكن مستوعباً لأفراد العام، فضلاً عما إذا كان مستوعباً لها، فإذا ورد: «أكرم الأمراء و لا تكرم فساقهم و لا تكرم شعراءهم»، و فرضنا عدم لزوم محذور تخصيص الأكثر من تخصيصه بالخاص الثاني - و لزومه من تخصيصه بالخاص الأول لقلّة عدولهم - لزم حينئذ تخصيص العام بأحد الخاصين على ما سيأتي تفصيله قريباً إن شاء الله تعالى.

(4) و هو تخصيص الأكثر المستهجن و إن لم يكن مستوعباً لأفراد العام.

و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول في «ما لا يجوز»، و ضمير «لأفراده» راجع إلى «العام».

(5) الأولى «و لو لم تكن» أو «مستوعبا» بدل «مستوعبة».

و كيف كان؛ فهذه الكلمة لا تخلو من تعريض بعبارة الشيخ الأنصاري، فإنه «قدس سره» اشترط في تخصيص العام بالخصوصات عدم لزوم المحذور و ظاهره إرادة عدم بقاء مورد للعام أصلاً بقرينة تمثيله بقوله: «و إن لزم المحذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء

مستوعبة لها، فلا بد حينئذ (1) من معاملة التباين بينه (2) و بين مجموعها، و من (3) ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه (4)، فلو (5) رجح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك و يحرم إكرام فساق العلماء، و ورد يكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد، فحكم ذلك كالمبتينين».

=====

و اعترض المصنف عليه في الحاشية كما في المتن بعدم انحصار المحذور في خلوّ العام عن المورد؛ بل إذا بقيت أفراد قليلة تحت العام؛ بحيث بلغ التخصيص إلى حد الاستهجان امتنع تخصيص العام بمجموع الخصوصات، و جرت أحكام التعارض على العام، و تلك المخصصات.

(1) أي: فلا بد حين لزوم المحذور المذكور من معاملة التباين؛ لا معاملة الأعم و الأخص بأن يخصّص العام بتلك الخصوصات. و حق العبارة أن تكون هكذا: «و إن لزم فلا بد حينئذ...» الخ.

(2) أي: بين العام، و ضمير «مجموعها» راجع إلى «الخصوصات».

(3) عطف على «من معاملة التباين» و مفسّر له؛ إذ معاملة التباين عبارة عن ملاحظة الترجيح و عدمه بين المتعارضين، فلورجحت الخصوصات مع الترجيح - أو اختيرت بدون الترجيح - فلا مجال للعمل بالعام أصلاً؛ لعدم إمكان العمل بالعام مع استيعاب الخصوصات لأفراده، فحينئذ تكون الخصوصات بأجمعها كدليل واحد ينافي مدلول العام، نظير منفاة «لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدولهم» مع «أكرم الأمراء»، فإن من الواضح: امتناع معاملة الأعم و الأخص معها، و تخصيص «أكرم الأمراء» بهما؛ لعدم بقاء مورد له بعد تخصيصه بهما؛ لأنه بمنزلة «لا تكرم الأمراء»، و من المعلوم:

تعارضهما تباينياً، فلا محيص عن معاملة التعارض التبايني معهما كسائر المتعارضات المتباينة.

(4) عطف على «الترجيح»، و ضميره راجع إلى «الترجيح»، و ضمير «بينهما» راجع إلى العام و الخصوصات.

(5) أي: فلورجّح جانب الخصوصات، و هذا بيان كيفية معاملة التعارض التبايني مع العام و الخصوصات، و حاصله: أنه لو رجّح جانب الخصوصات لرجحانها أو اختيرت بدون الرجحان من باب التخيير، فيسقط العام عن الاعتبار؛ لعدم بقاء مورد له حتى يمكن العمل به و لو أخذ بالعام ترجيحاً أو تخييراً، فلا تسقط به الخصوصات إلا خصوص الخاص الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر؛  
كتخصيص

ترجيح - فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجّح طرفه أو قدّم تخييراً، فلا يطرح منها (1) إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور (2) من (3) التخصيص فإن (4) التباين إنما كان بينه (5) وبين مجموعها لا جميعها (6)، وحينئذ (7) فربما يقع التعارض «أكرم الأمراء» في المثال المذكور ب «لا تكرم فساقهم» لكثرة الفساق، بخلاف تخصيصه بالخاص الآخر وهو «يستحب إكرام الأمراء العدول» فيخصص العام به و يطرح «لا تكرم فساقهم»، و لا يخصص به «أكرم الأمراء» فإن مقتضى لزوم تقدير الضرورات بقدرها - و حجّة كل واحد من الخصوصات بنفسه لشمول دليل الحجّة له - لزوم التخصيص ببعضها الذي لا يلزم المحذور المذكور من التخصيص به و طرح غيره؛ مما يلزم هذا المحذور منه.

=====

(1) أي: من الخصوصات و ضميراً «به، طرفه» راجعان إلى «العام»، و ضمير «طرحه» راجع إلى الموصول في «ما لا يلزم».

(2) بالرفع فاعل «يلزم»، و اللام فيه للعهد الذكري أي: محذور تخصيص الأكثر.

(3) ظرف لغو متعلق ب «يلزم»، و ضمير «بغيره» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المطروح.

(4) تعليل لقوله: «فلا يطرح منها...» الخ و محصله: أن وجه طرح الخاص - الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر - هو أن التباين إنما كان بين العام و بين مجموع الخصوصات من حيث المجموع لأنه المعارض للعام، لا بينه و بين كل واحد منها حتى يجب طرح الجميع، فاللازم حينئذ: طرح المجموع و تخصيص العام بخاص لا يلزم من تخصيصه به المحذور المذكور، و طرح الخاص الذي يلزم من التخصيص به ذلك المحذور.

(5) أي: بين العام و بين مجموع الخصوصات، لا بين العام و جميع الخصوصات.

(6) و الفرق بين المجموع و الجميع: هو لحاظ مجموع الخصوصات منحصراً واحداً و ليس المعارض للعام كل واحد من الخصوصات حتى يلزم طرحها أجمع على تقدير العمل بالعام؛ بل المعارض هو المجموع الذي يتحقق طرحه بترك العمل ببعض الخصوصات. فلو عمل بالعام و خصّصه ببعض الخصوصات صدق عليه طرح المجموع، و إن لم يصدق عليه طرح الجميع لأن الجميع عنوان مشير إلى آحاد الخصوصات، بخلاف المجموع الذي هو عنوان لعدة أمور يكون لهيتها الاجتماعية دخل في الحكم.

(7) يعني: و حين عدم طرح جميع الخصوصات - و لزوم الأخذ ببعضها و تخصيص

بين الخصوصات، فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً (1) فلا تغفل.

هذا (2) فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة (3)، وقد ظهر منه (4) حالها فيما العام به - ربما يقع التعارض بالعرض بين الخصوصات، كما إذا ورد: «أكرم الأمراء، لا تكرم فساق الأمراء، يستحب إكرام العدول منهم»، فإن تخصيص العام بهما مستلزم لعدم بقاء مورد للعام، فيقع التعارض التبايني بين العام ومجموع الخاصين، ولا بد من العلاج. فإن طرحنا العام وعملنا بالخاصين فهو. وإن قدمنا العام لم يجز طرح الخاصين معاً كما لا يجوز العمل بهما.

=====

أما عدم جواز طرحهما معاً: فلأنهما حجتان، وما يكون مزاحماً للعام واحد منهما لا كلاهما؛ لأن منشأ عدم بقاء مورد للعام هو العمل بهما معاً، وحينئذ: فالعام حجة بمقتضى أدلة العلاج، وأحد الخاصين حجة أيضاً بمقتضى الأدلة، فيقع التعارض بالعرض بين نفس الخاصين من جهة تعذر العمل بهما معاً.

ومعنى التعارض بالعرض: هو العلم الإجمالي بعدم شمول أدلة الاعتبار لكلا الخاصين، وأن الحجة منهما أحدهما لا كلاهما. وفي مثله تصل النوبة إلى رعاية قانون التعارض، فإن كان أحدهما أقوى دلالة قدّم على الآخر كما في «يستحب إكرام الأمراء» فإنه أظهر في الاستحباب من ظهور «لا تكرم الأمراء» في الحرمة، وإن لم يكن لأحدهما مزية بقوة الدلالة فالحكم هو وجوب الترجيح بالمرجح إن قلنا بوجوبه، أو التخيير في تخصيص العام بأحد الخاصين إن لم نقل بوجوب الترجيح كما هو مختار الماتن «قدس سره».

وهذا مقصود المصنف من قوله: «فربما يقع التعارض بين الخصوصات».

(1) الترجيح فيما كان له مرجح، والتخيير فيما لم يكن له مرجح أو قلنا بالتخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجح؛ لكون الترجيح مستحباً لا واجباً.

(2) أي: ما ذكرناه من ملاحظة النسبة بين الظهورات يكون فيما إذا كانت النسبة بين الأدلة المتعارضة متحدة، كما إذا كانت النسبة بينها أخص مطلقاً كقوله: «أكرم الأمراء، ولا تكرم الكوفيين منهم، ولا تكرم البصريين منهم»، فإن النسبة بين كل واحد منهما مع «أكرم الأمراء» أخص مطلقاً.

(3) كالأمثلة المتقدمة، فإن النسبة بينها متحدة وهي الأخص المطلق.

(4) أي: قد ظهر مما ذكرناه في المتعارضات المتحدة النسبة - من ملاحظة النسبة بينها قبل العلاج - حال المتعارضات المتعددة النسبة في أن النسبة ملحوظة بينها قبل العلاج، ولا تنقلب النسبة بينها بعد العلاج.



كانت النسبة بينها (1) متعددة؛ كما (2) إذا ورد هناك عامّان من وجه (3) مع ما هو أخصّ مطلقا من أحدهما (4)، وأنه (5) لا بد من تقديم الخاص على العام (6) و معاملة (7) العموم من وجه بين العامّين (8) من (9) الترجيح و التخيير بينهما وإن (10) انقلبت النسبة

=====

(1) هذا الضمير و ضمير «حالتها» راجعان إلى «المتعارضات».

(2) هذا بيان للمتعارضات المتعددة النسبة، نظير «أكرم الأمراء و لا تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدول» فإن النسبة بين الأولين أخصّ مطلقا، فيخصّص الأول بالثاني، و نتيجة هذا التخصيص: «وجوب إكرام الأمراء العدول»، و النسبة بين الأول و الثالث عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع - و هو الأمير العادل - من تقديم أحدهما على الآخر تعيينا أو تخييرا.

و لا- تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، بأن يخصّص «إكرام الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم»؛ لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته و هي الأخصيّة المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتى يجب النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» من العموم من وجه.

و الحاصل: أن النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبة أخرى بعد العلاج، خلافا لما سيأتي من الشيخ الأنصاري من الالتزام بانقلاب النسبة في بعض موارد تعدد نسبة المتعارضات.

(3) نظير «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» كما مرّ آنفا.

(4) مثل: «لا تكرم الأمراء الفساق» فإنه أخصّ مطلقا من «أكرم الأمراء».

(5) عطف على «حالتها»، يعني: و قد ظهر أنه لا بد من تقديم الخاص... الخ.

(6) كتقديم «لا تكرم فساق الأمراء» على «أكرم الأمراء» تخصيصا.

(7) عطف على «تقديم الخاص».

(8) ك «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» في المثال المتقدم قريبا.

(9) بيان لمعاملة العموم من وجه، و ضمير «بينهما» راجع إلى «العامّين».

(10) وصلية يعني: أن نسبة العموم من وجه بين العامّين و إن انقلبت إلى نسبة العموم المطلق بعد تخصيص أحد العامّين بخاصّه؛ لكن لا عبرة بهذا الانقلاب، و المدار في الترجيح و التخيير هو النسبة السابقة بين العامّين من وجه، فلا بد في مورد الاجتماع من إعمال الترجيح أو التخيير. و في مثل هذه الصورة خالف المصنف الشيخ في التزامه

بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما (1)؛ لما (2) عرفت: من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم (3)؛ لو لم يكن الباقي...

=====

بانقلاب النسبة، قال: «وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها إما لأجل الدلالة كما في النص والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظت النسبة مع باقي المتعارضات، فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح...» (1).

(1) كما عرفت في مثال «أكرم الأمراء»؛ فإنه بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» تنقلب نسبته إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضرورة: أن نسبة «وجوب إكرام الأمراء العدول» إلى «استحباب إكرام العدول» أخص مطلقاً؛ لكن لا تلاحظ هذه النسبة الحادثة؛ بل المدار على النسبة السابقة، وإجراء حكم التعارض في مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - بتقديم دليل الوجوب أو الاستحباب إن كان فيه مزية، وإلا فالتخير.

(2) تعليل لما أفاده من ملاحظة النسبة قبل العلاج و معاملة العموم من وجه بين العامّين وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما كما عرفت تفصيله في المتعارضات المتحدة النسبة.

(3) استدراك على قوله: «وأنه لا بد من تقديم الخاص و معاملة العموم من وجه بين العامّين من الترجيح»، هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث إنه قدّم العام كقوله: «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على معارضة وهو «يستحب إكرام العدول» لانقلاب نسبة العموم من وجه بين «أكرم الأمراء»، وبين «يستحب إكرام العدول» بعد تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» إلى الأخص المطلق؛ لصيرورة «وجوب إكرام الأمراء العدول» أخص مطلقاً من «يستحب إكرام العدول» فيخصّصه، و تصير النتيجة بعد التخصيص: استحباب إكرام العدول، إلا الأمراء العدول، فإن إكرامهم واجب. والسر في الالتزام بانقلاب النسبة هنا هو: أنه لو لاه لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل.

وبيانه: أن «أكرم الأمراء» عام عارضه دليلان أحدهما بالعموم المطلق، و الآخر بالعموم

ص: 342

من وجه. ولو خصّصنا «أكرم الأمراء» ب «يستحب إكرام العدول» بأن تخرج مادة الاجتماع - وهي الأمير العادل - عن حيّز العام وتبقى تحت حكم العام الآخر، فإما أن يخصّص العام المخصص - وهو الأمير الفاسق - بالخاص الآخر وهو «لا تكرم فساقهم»، ويلزم لغوية العام رأساً؛ لعدم بقاء فرد ل «أكرم الأمراء» حينئذ، وإما أن لا يخصص به، فيلزم طرح الخاص أعني: «لا تكرم فساقهم».

و من المعلوم: بطلان كلا اللازمين، فيتعيّن تخصيص العام أولاً بخاصّه ثم ملاحظة النسبة مع العام الآخر.

و حاصل تعريض المصنّف بما أفاده الشيخ هو: أن التعارض بين الدليلين - كما تقدم في ردّ مقالة الفاضل النراقي - يلاحظ دائماً بالنظر إلى ظهور الدليلين قبل علاج التعارض بين أحدهما و معارضه الآخر، فإن العلاج من قبيل رفع المانع؛ لا إحراز المقتضي وهو الظهور. و لا تفاوت في هذا المناط بين تساوي نسبة المتعارضات و تخالفها.

و عليه: فتقديم العام بعد تخصيصه على معارضه لا يصح مطلقاً كما يظهر من الشيخ؛ بل يتجه في صورة واحدة وهي: ما إذا لم يبق تحت العام المخصص إلاّ أفراد نادرة بحيث لا يجوز تخصيصهما ثانياً في مورد الاجتماع؛ إمّا لعدم بقاء فرد للعام المخصص، و أما لقلّة أفراد، بحيث يستهجن التخصيص إلى ذلك الحدّ. مثلاً إذا لم يبق تحت «أكرم الأمراء العدول» - الذي هو نتيجة تخصيص «أكرم الأمراء بلا تكرم فساقهم» - إلاّ أفراد ثلاثة، و المفروض: أنهم مادة اجتماع «أكرم الأمراء العدول و يستحب إكرام العدول» كان إخراج هذه الأفراد الثلاثة عن حيّز. «أكرم الأمراء العدول» موجبا للاستهجان العرفي؛ بل فوقه، فلا محيص عن إبقاء هذه الأفراد تحت «أكرم الأمراء العدول» و وجوب إكرامهم، و عدم إدراجهم في «يستحب إكرام العدول».

و وجه تقديم العام المخصص حينئذ على العام الآخر هو: كون العام المخصص كالنص في الباقي، فتقديمه على معارضه لا يكون لانقلاب النسبة بينه و بين «يستحب إكرام العدول» حتى يستند تقدمه إلى الترجيح أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين؛ بل لأقوائية الدلالة، حيث إن لفظ «الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» يصير كالنص في «الأمراء العدول» المفروض كونهم ثلاثة، فيقدّم لأجلها على «يستحب إكرام العدول» و يحكم بوجوب إكرامهم لا باستحبابه.

و بالجملة: فالعام المخصّص - لقلّة أفراد - صار كالنص في مورد الاجتماع و هو في

تحتة (1) بعد تخصيصه إلا إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان (2) بعيدا جدًا لقدّم (3) على العام الآخر؛ لا لانقلاب (4) النسبة بينهما (5)؛ بل لكونه (6) كالنص المثل «أكرم الأمراء العدول» بخلاف العام الآخر - وهو يستحب إكرام العدول - فإنه بمقتضى عموم ظاهر في مورد الاجتماع.

=====

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أن المصنّف وافق الشيخ «قدس سره» في المثل المتقدّم على أصل تقديم «أكرم الأمراء» في مادة الاجتماع على «يستحب إكرام العدول»؛ لكن مناط التقديم عند كل منهما غير ما هو عند الآخر، فهو بنظر الشيخ مستند إلى التخصيص الناشئ من انقلاب النسبة، وبنظر المصنّف مستند إلى تقديم المباين على المباين بمناط قوّة الدلالة - لا التخصيص - لأن «أكرم الأمراء» صار نصا في منتهى مراتب التخصيص أعني: «الأمير العادل»، ويكون شمول «يستحب إكرام العدول» للأمير العادل بالظهور المستند إلى العموم، و من المعلوم: عدم رعاية قاعدة التعارض - من الترجيح والتخيير - بين النص والظاهر؛ بل يقدّم النص على غيره حتى في المتباينين و المتعارضين بالعموم من وجه، ولا تنقلب النسبة؛ لما تقدم في ردّ مقالة الفاضل التراقي من أن مدار التعارض على ظهور الدليل وهو لا يتغيّر بورود المخصص المنفصل، فإنه يزاحم حجية الظهور لا أصله.

(1) أي: تحت العام بعد تخصيصه إلا إلى حدّ لا يجوز أن يتعدى عنه التخصيص وهو البلوغ إلى درجة يجوز التخصيص إليها؛ لكن لا يجوز تجاوز التخصيص عنها؛ للزوم محذور تخصيص الأكثر أو استيعاب جميع أفراد العام، كما إذا كان الباقي تحت العام بعد التخصيص ثلاثة أشخاص مثلا، فإنه لا يجوز تخصيصهم ثانيا.

(2) عطف على «لا يجوز» يعني: أو كان التعدي عنه بعيدا عن المحاورات، كما إذا كان التخصيص مستلزما لتخصيص الأكثر وغير واصل إلى حد الاستيعاب.

(3) جواب «لو لم يكن»، والمراد بالعام الآخر في المثل هو: «يستحب إكرام العدول».

(4) يعني: لقدّم العام المخصص على العام الآخر لا لأجل انقلاب النسبة بينه وبين العام الآخر كما يقول به الشيخ «قدس سره»؛ بل لكون العام المخصص كالنص في الباقي بعد التخصيص، و من المعلوم: تقدّم النص أو الأظهر على الظاهر.

(5) أي: بين العام المخصص و العام الآخر.

(6) أي: لكون العام بعد التخصيص، و ضمير «فيه» راجع إلى «الباقي».

فيه، فيقدم (1) على الآخر (2) الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

=====

(1) يعني: فيقدم العام المخصّص على العام الآخر الظاهر في الباقي، فإن دلالة «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على مادة الاجتماع تكون كالنص لقلته، بخلاف «يستحب إكرام العدول»، فإن دلالته على الباقي تكون بالظهور المستند إلى أصالة العموم و الأول أقوى دلالة من الثاني، فيقدم عليه من جهة أفوائية الدلالة؛ لا من جهة التعيين أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين اللذين يكون العامان من وجه من صغرياتهما.

(2) يعني: على العام الآخر الظاهر في الباقي بسبب عمومه مثل: «يستحب إكرام العدول». في المثال المتقدم. وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

1 - محل الكلام: ما إذا كان هناك أكثر من دليلين كما لو ورد «أكرم العلماء» و ورد «لا تكرم فساق العلماء» و ورد «لا تكرم النحويين»، و الحق عند المصنف: أن يقدم الخاصان على العام، فيحرم إكرام فساق العلماء و إكرام النحويين، و هذا هو المشهور.

وقد وقع الفاضل النراقي في اشتباه و خطأ حيث توهم انقلاب النسبة بأن يخصّص «أكرم العلماء» أولاً ب «لا تكرم فساق العلماء»، و بعد التخصيص بالخاص الأول تلاحظ النسبة بين العام المخصص - و هو العلماء غير الفساق - و بين الخاص الثاني أعني: «لا تكرم النحويين».

و النسبة حينئذ تكون عموماً من وجه، فتقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه؛ لأنهما يجتمعان في النحوي العادل، و يختص الأول بالفقيه العادل، و الثاني بالنحوي الفاسق. و قد انعقد هذا الفصل لدفع هذا التوهم.

2 - و حاصل دفع هذا التوهم: أن هذا التوهم مبني على أن يكون لحاظ النسبة طولياً و ليس الأمر كذلك؛ بل لحاظ النسبة يكون عرضياً و في مرتبة واحدة، فلا يلزم الانقلاب أصلاً.

أو يقال: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات و أنها باقية حتى بعد تخصيص العام بمخصص منفصل؛ لأن المخصص المنفصل يزاحم حجية ظهور العام لا أصل الظهور.

و كيف كان؛ فظهور العام محفوظ على حاله و لو بعد تخصيصه بأحد الخاصين، فكانت النسبة بينه و بين الخاص الثاني عموماً مطلقاً، كما كانت كذلك قبل تخصيصه بأحد الخاصين، فيعامل معهما معاملة العام و الخاص لا معاملة العامين من وجه كما يقول به الفاضل التراقي.

3 - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم انقلاب النسبة، و بقاء ظهور العام في العموم و حجيته في الباقي.

ص: 346

لا يخفى: أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر

=====

## فصل في بيان المرجحات توجب ترجيح احد الطرفين سندا

### رجوع المرجحات إلى الصدور

(1) الغرض من عقد هذا الفصل: إرجاع جميع المرجحات - من المنصوصة وغير المنصوصة - إلى المرجح الصدوري. وعدم مراعاة الترتيب بينها.

توضيح الأمر الأول - وهو الإرجاع - يتوقف على مقدمة وهي: أن مجموع المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها على قسمين: «داخلية» و «خارجية».

و أما المرجحات الخارجية - أعني: كل مزية مستقلة في نفسها و لو لم يكن هناك خبر أصلا - فسيأتي تفصيل الكلام فيها في الفصل الأخير.

و أما المرجحات الداخلية - أعني: كل مزية غير مستقلة في نفسها - فهي على أقسام كلها لدى المصنف من مرجحات السند، فإنها موجبة لتقديم أحد السندين و حجيته فعلا و وجوب الأخذ به و طرح الآخر رأسا، و هو متين جدا.

وقد أشار المصنف إلى تلك الأقسام بقوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة و موارد متعددة، من راوي الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه». و قوله: «مثل الوثيقة و الفحاهة» مثالان للمرجح الذي مورده راوي الخبر؛ بأن يكون أحد الراويين أو ثق أو أفقه من الآخر.

«و الشهرة» أي: الشهرة في الرواية مثال للمرجح الذي مورده نفس الخبر؛ بأن يكون هذا الخبر مشهورا في كتب الحديث لا نادرا.

«و مخالفة العامة» مثال للمرجح الذي مورده وجه صدور الخبر؛ بأن يكون وجه صدوره بيان الحكم الواقعي.

«و الفصاحة» مثال للمرجح الذي مورده متن الخبر بأن يكون الخبر فصيحاً.

«و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الأصحاب» مثالان للمرجح الذي مورده مضمون الخبر؛ بأن يكون مضمونه موافقا للكتاب أو لفتوى الأصحاب.

بناء (1) على وجوب الترجيح وإن كانت (2) على أنحاء مختلفة، و مواردها (3) من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره و متنه و مضمونه، مثل الوثيقة و الفقاهة (4) و الشهرة و مخالفة العامة (5) و الفصاحة و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير فهذه المرجحات و إن كانت مختلفة إلا إنها موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر.

=====

هذا خلاصة الكلام في رجوع هذه المرجحات إلى المرجح الصدوري و أما عدم مراعاة الترتيب بين هذه المرجحات: فتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة و هي: أنه على القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها و الاقتصار على المرجحات المنصوصة، لا بد من مراعاة الترتيب بينها كما ذكر في الروايات.

و أما على القول بالتعدي: فالمناطق في الترجيح إفادة الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يسقط البحث عن الترتيب بين المرجحات؛ إذ على القول بعدم التعدي فلا بد من الترتيب بينها، و على القول بالتعدي فلا موضوعية لشيء من المرجحات؛ بل المدار على الظن الحاصل منها.

نعم؛ يتجه البحث حينئذ عن أن أيا منها يوجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، و أيا منها لا يوجب ذلك، و هذا غير اعتبار الترتيب بينها.

(1) توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية:

«بناء» قيد لقوله: «الموجبة»، حيث إن إيجاب المرجحات للأخذ بالخبر الواحد لتلك المرجحات مبني على القول بوجوب الترجيح بها؛ إذ بدونها لا وجه للأخذ بذئ المزية تعيينا.

(2) هذه الجملة إلى قوله: «إلا إنها موجبة» خبر قوله: «أن المزايا».

(3) أي: معروضات المزايا متعددة، فقد تعرض المزية نفس الخبر، و قد تعرض راويه كالوثيقة و الفقاهة، فقوله: «من راويه...» بيان ل «مواردها».

(4) هذان مرجحان لراوي الخبر، و مثلهما العدالة و نحوها مما ذكر في المقبولة.

(5) مثال للمرجح الذي مورده جهة الصدور؛ لكن عدّها من عوارض جهة الصدور - بمعنى: كون موردها جهة الصدور - لا يخلو من مسامحة؛ لأن جهة الصدور ليست شيئا يعرضه مخالفة العامة؛ إذ الجهة مما ينتزع من مضمون الخبر، فينبغي عدّ مخالفة القوم من مرجحات مضمون الخبر لا من مرجحات الجهة.



ذلك (1) مما يوجب مزيّة في طرف من أطرافه (2)، خصوصا (3) لوقيل بالتعدي من المزايا المنصوصة؛ إلا إنها (4) موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه (5) و طرح الآخر، فإن (6) أخبار العلاج دلّت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها و نواحيها (7)، فجميع هذه من مرجحات (8) السند حتى (9) موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضا (10) مما يوجب ترجيح أحد السندين و حجيته فعلا و طرح الآخر رأسا.

=====

(1) كأضطبية الراوي و كون تحمّله للخبر بعد البلوغ و النقل باللفظ في أحد الخبرين و النقل بالمعنى في الآخر، فإنها غير شهرة الرواية مثلا نوعا و موردا.

(2) أي: من أطراف الخبر.

(3) قيد لقوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة»، يعني: أنه بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها تصير المزايا و مواردها أكثر من المزايا المنصوصة و مواردها؛ كقلّة الوسائط و قلّة التكرار في بعض الأحاديث و كثرتة، كما في حديث تحف العقول، و غير ذلك من المزايا المختلفة سنخا و موردا.

(4) هذا راجع إلى قوله: «وإن كانت على أنحاء مختلفة» يعني: أن المزايا و إن كانت على أنحاء مختلفة مع اختلاف مواردها إلا إنها ترجه إلى السند و توجب قوّته و رجحانه و سقوط الآخر عن الحجية.

(5) أي: و ترجيح أحد السندين على الآخر.

(6) هذا تقريب كون المزايا موجبة لتقديم أحد السندين على الآخر.

و محصله: أن مفاد أخبار العلاج هو تقديم رواية - ذات مزية - على رواية فاقدة لها، و المراد بالتقديم هو: جعلها حجة و صادرة لبيان الحكم، فالمرجحات كلها ترجع إلى ترجيح السند، فتعامل معاملة الصدور مع ذبيها، سواء كان موردها رأي الخبر و متنه و غيرهما.

(7) هذا الضمير و ضمير «أطرافها» راجعان إلى «رواية».

(8) الظرف مستقر و خبر ل «فجميع»، و المراد ب «هذه» جميع المرجحات.

(9) يعني: حتى تعدّ موافقة الخبر للتقية - التي عدّت من المرجحات الجهتية المتأخرة رتبة عن أصل الصدور - من المرجحات السندية؛ لأنها توجب رجحان أحد السندين و حجّيته فعلا و سقوط الآخر عن الحجية رأسا.

(10) أي: فإن موافقة الخبر للتقية تكون كسائر المرجحات في كونها موجبة لرجحان أحد السندين و إن كان موردها الجهة.

و كونها (1) في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب (2) كونها كذلك (3) في غيرهما، ضرورة (4): إنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية،

=====

(1) هذا إشارة إلى توهم ودفعه:

أما التوهم فتقريبه: مقياسة المقام - أعني: الخبرين الظنيين سندا - بالخبرين القطعيين كذلك في كون مخالفة العامة مرجحة من حيث الجهة؛ بأن يقال: إن مخالفة القوم كما تكون مرجحة جهتية في القطعيين، كذلك تكون مرجحة جهتية في الظنيين؛ إذ لا فرق في مرجحتها من حيث بين الظنيين و القطعيين؛ لاحتيمهما معا، غاية الأمر: أن الحجية في القطعيين ذاتية و في الظنيين تعبدية، فلا موجب لجعل مخالفة العامة مرجحة للصدور في الظنيين فقط؛ بل لا بد أن تكون مرجحة لجهة الصدور في القطعيين أيضا.

و أما دفع التوهم فمحصله: أن مقياسة الظنيين بالقطعيين غير صحيحة؛ لأنها مع الفارق ضرورة: أن القطع الوجداني بالسند في القطعيين يوجب حمل الموافق للعامة على التقية، فتكون مخالفة العامة مرجحة لجهة الصدور لا لنفسه؛ إذ لم يرد من الشارع تعبد في ناحية السند مثل: «صدق العادل». و حيث كان الصدور قطعيا و لم يكن قابلا لإعمال التعبد الشرعي، فلا معنى لجعل مخالفة العامة - التي هي من المرجمات التعبدية مرجحة للسند؛ بل يتعين كونها مرجحة للجهة.

هذا بخلاف الظنيين، فإن صدورهما تعبدية لا وجدانية، و من المعلوم: أن التعبد موقوف على الأثر الشرعي، و لا أثر هنا إلا الحمل على التقية الذي هو عبارة أخرى عن الطرح، فلا يصح التعبد بصدور الخبر الموافق للعامة ثم حمله على التقية، بخلاف المخالف لهم فإن التعبد بصدوره مما له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامة، فهذه المخالفة مرجحة لصدوره بعد أن كان مقتضى أدلة حجية الخبر صدور كليهما؛ لكن لأجل التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معا فيحكم بصدور المخالف لهم.

و بالجملة: فالمخالفة للعامة مرجحة للسند في الخبر المخالف لهم لترتب الأثر عليه.

(2) خبر ل «و كونها» و دفع للتوهم المزبور. و قد عرفت توضيح الدفع.

(3) يعني: مرجحة للجهة، و ضمير «كونها» راجع على المخالفة و ضمير «غيرهما» راجع إلى «مقطوعي الصدور».

(4) تعليل لقوله: «لا يوجب». و هذا إشارة إلى عدم أثر شرعي يترتب على التعبد بسنده حتى يصح التعبد بصدوره؛ إذ لا أثر لهذا التعبد إلا الحمل على التقية الذي هو معنى الطرح، و ليس هذا أثرا شرعيا يصحح التعبد كما تقدم توضيحه آنفا.

فكيف (1) يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟

ثم (2) إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي، وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربى إلى الواقع ضرورة (3): أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظنّ (4) صدقه أو كان (5) أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير (6) بينهما إذا تساوى، فلا وجه (7)

=====

(1) يعني: فكيف يقاس ما فيه التعبد - الموجب لحمله على التيقية - على ما لا تعبد فيه؛ للقطع بصدوره الذي لا يعقل معه التعبد.

فالمتحصل: فساد قياس مظنوني الصدور - اللذين يتعبد بصدورهما - على مقطوعي الصدور.

### عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

(2) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي انعقد هذا الفصل لبيانه و هو مراعاة الترتيب بين المرجحات، و هذا مبني على القول بالتعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها. و أمّا على القول بعدم التعدي فلا بد من مراعاة الترتيب كما ذكر في أخبار الترجيح.

وقد تقدم وجه عدم مراعاة الترتيب فلا حاجة إلى التكرار و الإعادة، فنذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(3) تعليل لعدم الوجه لمراعاة الترتيب بناء على القول بالتعدي؛ لما مرّ آنفاً من عدم دخل شيء - من خصوصيات المزايا المنصوصة - في الترجيح؛ إذ المناط فيه هو إفادة المرجحات للظن، سواء كانت من المنصوصة أم غيرها، و المراد ب «ذلك» هو التعدي.

(4) هذا إشارة إلى أن المناط في الترجيح بالمزايا هو الظن بالصدور أو الأقربى إلى الواقع، من دون دخل خصوصية شيء من المرجحات في الترجيح.

(5) عطف على «ظنّ» يعني: أن مقتضى التعدي تقديم الخبر الذي ظنّ صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. و عليه: فالأولى تبديل «منهما» ب «من الآخر» و إرجاع ضمير التثنية إلى الخبرين و إن كان صحيحاً؛ لكنه ليس مذكوراً في العبارة أولاً، و يوهم أن هذا الخبر المظنون الصدور أو المظنون المطابقة إلى الواقع غير هذين الخبرين ثانياً.

(6) عطف على «تقديم»، يعني: أن مقتضى التعدي هو التخيير بين الخبرين مع تساويهما في المزايا الموجبة للظن الفعلي بصدورهما؛ لإمكان ذلك مع الظن بخلل في دلالتها أو جهتها.

(7) هذه نتيجة ما ذكره من التعدي إلى غير المزايا المنصوصة؛ لكون المناط في الترجيح هو الظن بالصدور أو أقربى المضمون إلى الواقع، ضرورة: أن المرجح هو الظن

لاتعاب النفس (1) في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا (2) تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها (3) مع الآخر.

و أما (4) لوقيل بالاختصار على المزايا المنصوطة فله (5) وجه؛ لما يترأى من ذكرها من أي سبب حصل، فلا وجه حينئذ لاتعاب النفس في أن أيها يقدم أو يؤخذ؛ إذ المرجح حقيقة هو الظن بالصدور أو الأقربية من دون دخل الخصوصية المزايا.

=====

(1) من جماعة من المحققين كالوحيد البهبهاني و الشيخ الأنصاري و بعض تلاميذه «قدس الله أرواحهم الطاهرة»، فإنهم أتبعوا أنفسهم في بيان الترتيب بين المرجحات بعد تقسيمها إلى المرجح الصدوري و الجهتي و المضموني؛ بتقديم الصدوري على الجهتي لتأخر جهة الصدور رتبة عن أصل الصدور، بتقديم المرجح المضموني على الجهتي.

(2) استثناء من قوله: «فلا وجه لاتعاب النفس».

غرضه: توجيه ما تعرضوا له من ترتيب المرجحات بعد نفي الوجه في اعتبار ترتيبها بناء على التعدي عن المزايا المنصوطة بمناط الظن.

و محصل توجيهه: أن بيان ترتيب المرجحات لا وجه له إلا تعيين المزية التي توجب الظن الذي هو مناط التعدي في صورة تراحم بعض المرجحات مع بعضها الآخر كموافقة أحد الخبرين للشهرة، و مخالفة الآخر للعامة و هكذا، فيمكن أن يقال: إن مخالفة العامة في صورة المزاحمة للشهرة توجب الظن دون الموافقة للشهرة.

(3) أي: مزاحمة بعض المرجحات مع البعض الآخر.

(4) عطف على «لوقيل»، و الأولى أن يقال: «بخلاف ما لوقيل بالاختصار على المزايا المنصوطة، فإن له وجهها».

و كيف كان؛ فالغرض من هذه العبارة: بيان حال ترتيب المرجحات - من حيث الاعتبار و عدمه - بناء على الاختصار على المرجحات المنصوطة و عدم التعدي إلى غيرها.

و توضيح ما أفاده هو: أنه بناء على عدم التعدي يمكن الالتزام بالترتيب بين المرجحات استنادا إلى ذكرها بالترتيب في المقبولة و المرفوعة، حيث إن المذكور في المقبولة ابتداء صفات الراوي من الأدلية و الأفقية و الأصدقية و الأورعية، ثم الشهرة، ثم موافقة الكتاب و السنة، ثم مخالفة العامة، و في المرفوعة ابتداء الشهرة، ثم صفات الراوي ثم مخالفة العامة، ثم موافقة الاحتياط.

(5) أي: فلا اعتبار الترتيب وجه. و قوله: «لما يترأى» بيان للوجه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «حيث إن المذكور في المقبولة ابتداء...» الخ، و ضمير «ذكرها» راجع إلى «المزايا».

مرتبًا في المقبولة و المرفوعة. مع إمكان (1) أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار

=====

(1) غرضه: المناقشة في الوجه الذي أفاده سندا لاعتبار الترتيب بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «إن الظاهر كونهما...» و توضيحه: أنه يمكن أن يقال:

إن الظاهر كون المقبولة و المرفوعة كسائر أخبار الترجيح في مقام بيان المرجحات، من دون نظر إلى ترتيب بينها، فلا يكون ذكر المرجحات مرتبة في المقبولة و المرفوعة دليلا على اعتبار الترتيب شرعا بينها، خصوصا مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجحات؛ لتقديم صفات الراوي في المقبولة على سائر المرجحات، و تقديم الشهرة في المرفوعة على غيرها من المزايا.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وإلا لزم تقييد...» الخ.

أي: و إن لم يكن ظاهر المقبولة و المرفوعة بيان تعداد المرجحات فقط من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينها - بل كانتا ظاهرتين في اعتبار الترتيب بينها أيضا «لزم تقييد جميعها».

و محصله: أنه إن كان ظاهر المقبولة و المرفوعة اعتبار الترتيب دون بيان تعداد المرجحات فقط لزم أن يقيّد بهما سائر أخبار الترجيح مما لم يذكر فيه إلا بعض المرجحات من واحد كموافقة الكتاب، أو أزيد كموافقة الكتاب و السنة، فإطلاق مرجحية موافقة الكتاب يقتضي الترجيح بها مطلقا سواء كان الخبر الموافق له شاذًا أم لا، و سواء كان المخبر المخالف له موافقا للشهرة أم لا. و هذا الإطلاق يوجب اندراج صورة مزاحمة المرجحين في الخبرين المتعارضين - و إن لم يكن المرجحان من نوع واحد - في إطلاقات التخيير، فإذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامة وقع التعارض بينهما و يرجع إلى إطلاقات التخيير، مع أن موافقة الكتاب مقدّمة على مخالفة العامة في المقبولة، فإن عدم اعتبار الترتيب و كون جميع المرجحات من حيث الترجيح في عرض واحد يقتضي مرجحية كل من المرجحات بلا قيد و مرجعية إطلاقات التخيير عند تزامهما.

هذا بخلاف اعتبار الترتيب، فإنه يقتضي اعتبار المرجح بشرط عدم مرجح في رتبة سابقة عليه، ففي الفرض المزبور لا تصل النوبة إلى التعارض و الرجوع إلى أدلة التخيير؛ بل يقدّم الخبر الموافق للكتاب على المخالف للعامة؛ لتقدّمه في المقبولة على المخالف للعامة، و لا يرجع إلى إطلاقات التخيير؛ بل إلى أخبار الترجيح.

و الحاصل: أنه بناء على الترتيب يلزم كثرة تقييد إطلاق ما دل على الترجيح بمرجح واحد أو أكثر، و هذا التقييد الكثير بعيد.

الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجّح وذاك مرجّح (1)، ولذا (2) اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحد؛ وإلا لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما في المقبولة وهو (3) بعيد جدا، و عليه (4): فمتى وجد في أحدهما مرجّح وفي الآخر آخر منها (5) هذا تمام الكلام في الإشكال على اعتبار الترتيب بين المرجحات المنصوصة.

=====

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(1) يعني: من دون نظر إلى اعتبار ترتيب بينها واقعا.

(2) غرضه: إقامة شاهد على ما ادعاه من إمكان دعوى ظهور المقبولة والمرفوعة في مقام بيان تعداد المرجحات، من دون نظر إلى ترتيب بينها، وذلك الشاهد هو عدم تعرّض غير واحد من أخبار الترجيح إلا لمرجح واحد كقول مولانا الرضا «عليه السلام» في خبر محمد بن عبد الله في الخبرين المختلفين: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»، وقول أبي عبد الله «عليه السلام» في خبر سماعة بن مهران: «خذ بما فيه خلاف العامة» وغير ذلك مما ذكر فيه مرجّح واحد وهو موافقة الكتاب كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام»: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل». وقريب منه سائر أخبار الباب، فإن الاقتصار على ذكر مرجّح واحد و عدم بيان الترتيب بين المرجحات في تلك الروايات يشهد بعدم اعتبار الترتيب.

قوله: «وإلا» إشارة إلى الوجه الثاني من الإشكال الذي تقدم توضيحه.

(3) أي: تقييد إطلاق الأخبار المتضمنة لمرجح واحد أو أكثر بالمقبولة والمرفوعة بعيدا جدا؛ لاستهجان كثرة التقييد كاستهجان كثرة التخصيص عند أبناء المحاورة؛ إذ جميع أخبار الترجيح - عدا المقبولة والمرفوعة - لا تتضمن تمام المرجحات بل بعضها، فيلزم تقييد كلها.

(4) يعني: وبناء على كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان المرجحات - من دون نظر إلى اعتبار الترتيب والطولية بينها - فمتى وجد في أحد الخبرين مرجح كأول المرجحات المذكورة في المقبولة مثل الألفية وغيرها من صفات الراوي، وفي الآخر مرجح آخر كمخالفة العامة ونحوها مما يتأخر عن صفات الراوي في المقبولة وقع التعارض بينهما؛ لكون المرجحين في عرض واحد، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(5) أي: من المرجحات.

كان (1) المرجع هو إطلاقات التخيير ولا كذلك (2) على الأول (3)؛ بل لا بد من ملاحظة الترتيب إلا (4) إذا كانا في عرض واحد.

وانقدح بذلك (5): أن حال المرجح الجهتي (6) حال سائر المرجحات في أنه (7) لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها (8) من ملاحظة أن أيهما فعلا (9) موجب للظن بصدق

=====

(1) جواب «فمتى» يعني: فالمرجع حين التعارض هو إطلاق ما دلّ على التخيير.

(2) يعني: و لا- يرجع إلى إطلاقات التخيير بناء على كون المقبولة و المرفوعة بصدد بيان الترتيب بين المرجحات؛ بل يرجع إلى أخبار الترجيح.

(3) و هو البناء على الترتيب بين المرجحات، فلا بد حينئذ من ملاحظة الترتيب بين المرجحات، و تقديم الخبر - الذي يكون مرجحه مقدما رتبة على مرجح الخبر الآخر - على الخبر المعارض له، و لا تصل النوبة إلى إطلاقات التخيير.

(4) استثناء من قوله: «و لا- كذلك على الأول» يعني: يلاحظ الترتيب بين المرجحات إذا كان بينها ترتب، و أما إذا كان المرجحات في الخبرين من نوع واحد - ككون المرجح في كل منهما من صفات الراوي مثلا - فإنهما لعرضيتهما لا ترتيب بينهما، فيقع التعارض بينهما، و يرجع إلى إطلاقات التخيير كما تقدم آنفا.

(5) أي: بما ذكر في وجه عرضية المرجحات - و كون المقبولة و المرفوعة بصدد بيان تعداد المرجحات من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينها - يظهر حال المرجح الجهتي كمخالفة العامة و كونه كسائر المرجحات في أنه إذا زوحم مع مرجح آخر يلاحظ ما يكون منهما واجدا لملاك الترجيح من الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فيقدم ما فيه هذا المناط على غيره، و مع التساوي و عدم هذا الملاك فيهما يرجع إلى اطلاقات التخيير.

و هذا الكلام توطئة للإيراد على الوحيد البهبهاني و الشيخ «قدس سرهما».

(6) كمخالفة العامة، فإن حالها - بناء على مذهب المصنف «قدس سره» من عدم الترتيب بين المرجحات - حال سائر المرجحات في المزاحمة مع غيره من المزايا كما مر آنفا.

(7) الضمير للشأن؛ و ضمير «مزاحمته» راجع إلى «المرجح الجهتي».

(8) أي: بعض المرجحات، و ضمير «أيهما» راجع إلى المرجح الجهتي و سائر المرجحات.

(9) قيد ل «أيهما» يعني: لا بد من ملاحظة أن أي واحد من المرجح الجهتي و غيره من المرجحات واجد للمناط؛ و هو الظن الفعلي بالصدور أو الأقربى إلى الواقع، فيقدم منهما ما يوجب الظن المزبور على غيره، و الأولى تقديم «موجب» على «فعلا».

ذيه بمضمونه (1) أو الأقربية (2) كذلك إلى الواقع، فيوجب (3) ترجيحه و طرح الآخر، أو أنه (4) لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية (5) مساويا للخبر المخالف لها بحسب (6) المناطين (7)، فلا بد حينئذ (8) من التخيير بين الخبرين فلا وجه (9) لتقديمه على غيره (10) كما عن الوحيد البهبهاني «قدس

=====

(1) متعلق ب «صدق». و ضمير «ذيه» راجع إلى المرجح و الأولى أن يقال: «للظن بصدق مضمون ذيه».

(2) عطف على «بصدق» أي: موجب للظن بالصدق أو للظن بأقربية مضمونه إلى الواقع.

و الحاصل: أن الوظيفة في مزاحمة المرجحات بناء على عدم اعتبار الترتيب بينها هو الأخذ بذى المزية التي توجب فعلا الظن بالصدور أو أقربية المضمون إلى الواقع و طرح الآخر، و مع التساوي و عدم كون إحدى المزيتين موجبة للظن المزبور لا بد من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(3) يعني: فيوجب المرجح - الموجب فعلا للظن بالصدور أو الأقربية - ترجيح واجد هذا المرجح على فاقده، و تقديمه عليه.

(4) عطف على «أن أيهما» و ضميره للشأن يعني: من ملاحظة أن أي واحد من المرجحين موجب فعلا للظن... أو أنه لا مزية لأحد المرجحين من حيث إفادته للظن الفعلي بالصدور أو الأقربية، كما إذا كان راوي أحد الخبرين أعدل أو أفقه أو غيرهما من مرجحات السند مع كونه موافقا للعامة، و كان الخبر الآخر مخالفا للعامة، و لم يكن شيء من مزايا الخبرين موجبا للظن الفعلي، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(5) كالمرجح السندي مثل الأفهية و الأعدلية و نحوهما.

(6) متعلق ب «مساويا». و ضمير «لها» راجع إلى «التقية».

(7) و هما الظن بالصدور و الأقربية إلى الواقع.

(8) أي: فلا بد حين عدم مزية - لأحد المرجحين على الآخر - من التخيير بين الخبرين.

(9) هذه نتيجة ما أفاده «قدس سره» من عدم الترتيب بين المرجحات، و أن المدار في تقديم أحد المرجحين على الآخر على إفادة الظن الفعلي لا على غيرها. و عليه: فلا وجه لتقديم المرجح الجهتي - كمخالفة العامة - على غيره كما عن الوحيد البهبهاني «قدس سره»، فإنه قدّم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات، و تبعه بعض أعظم معاصري المصنف و هو المحقق الميرزا الرشتي «قدس سره» مصرًا على ذلك.

(10) هذا الضمير و ضمير «تقديمه» راجعان إلى «المرجح الجهتي».



سره»، وبالغ فيه (1) بعض أعظم المعاصرين «أعلى الله درجته»، و لا (2) لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»، قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور؛ بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامّة، فالظاهر تقديمه (3) على غيره و إن كان مخالفا للعامّة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق (4)؛ لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين، أو تعبّدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما و ترك التعبّد بصدور الآخر. وفيما نحن فيه يمكن ذلك (5) بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور (6).

=====

(1) أي: في تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات. و الحاصل: أن هذين العلمين «قدس سرهما» يقَدّمان المرجح الجهتي على المرجح السندي و المضموني.

(2) عطف على «فلا وجه» يعني: و لا وجه لتقديم غير المرجح الجهتي على المرجح الجهتي كما هو مذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره». فإنه قدّم المرجح السندي و المضموني على المرجح الجهتي، فالمصنف «قدس سره» خالف هؤلاء الأعلام، و ذهب إلى عرضيّة المرجحات طرّا، من غير فرق في ذلك بين التعدي إلى غير المرجحات المنصوصة و عدمه و الاقتصار عليها، فالأقوال ثلاثة:

أحدها: تقديم المرجح الجهتي على غيره، و هو قول الوحيد و الرشتي «قدس سرهما».

ثانيها: تقديم غير المرجح الجهتي - و هو الصدوري - على الجهتي و هو قول الشيخ و غيره.

ثالثها: عرضيّة المرجحات، و عدم تقديم بعضها على بعضها الآخر إلا بأقوائية الملاك، و مع عدمها و تساويهما في الملاك يرجع إلى إطلاقات التخيير.

(3) أي: تقديم الأرجح صدورا على غير الأرجح صدورا و إن كان غير الأرجح مخالفا للعامّة.

(4) هذا احتراز عما إذا كان الترجيح لقلّة الاحتمال في الخبر المخالف و كثرت في الموافق؛ إذ تخرج مخالفة العامّة حينئذ عن المرجح الجهتي و تندرج في المرجح المضموني.

(5) أي: التعبّد بصدور أحدهما و ترك التعبّد بصدور الآخر، فإن ذلك يمكن فيما نحن فيه أعني: الخبرين الظنيين المتفاضلين.

(6) محصل ما أفاده: أن المرجح الجهتي لمّا كان متفرعا على إحراز أصل الصدور - قطعا كما في المتواترين أو تعبّدا كما في الظنيين المتكافئين اللذين لا بد من الحكم

إن قلت (1): إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجّح (2) نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت (3): لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة.

=====

بصدورهما معا، لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجية لهما - فلا مورد لهذا المرجّح الجهتي في المتفاضلين؛ كما هو مورد البحث؛ لعدم شمول دليل الحجية إلا لخصوص ذي المرجّح الصدوري، دون فاقده حتى تلاحظ جهة صدوره. وعليه: فيقدم ذو المرجح الصدوري - وإن كان موافقا للعامة - على غيره وإن كان مخالفا لهم.

(1) محصل هذا الإشكال: الذي أورده الشيخ «قدس سره» على نفسه هو: أن في تقديم المرجّح الصدوري على الجهتي محذورا، و هو: تخصيص عموم أدلة حجية الخبر، حيث إن مقتضى هذا التقديم عدم شمولها للخبر المخالف للعامة، فلا بد من الالتزام بحجية كلا الخبرين وصدورهما معا كما هو مقتضى عموم أدلة حجية الخبر، ثم التصرف في الخبر الموافق للعامة بحمله على التقيّة. نظير شمول أدلة اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، والتصرف في الظاهر بحمله على الأظهر، فكما يصح التعبد بصدور الظاهر مع فرض عدم العمل به؛ للزوم حمله على الأظهر، ولا يقتضي هذا الحمل لغوية التعبد بدليل حجية خبر الواحد، فكذا في مورد موافقة أحد الخبرين للعامة وصدوره تقيّة، فإنه يتعبد بصدوره و لو لم يجز العمل بمضمونه فعلا؛ لاختصاص مشروعيته بحال التقيّة.

وعليه: فتكون مخالفة العامة نظير المرجّح الدلالي في التقدم على المرجح الصدوري.

(2) أي: المرجّح الجهتي، وقوله: «أضعفهما» أي: أضعف الخبرين دلالة.

(3) هذا دفع الإشكال: و محصله: عدم صحة قياس المقام بالظاهر والأظهر؛ وذلك للفرق الواضح بينهما، حيث إنه لا يرفع اليد عن الظاهر رأسا حتى لا يشمل دليل الحجية؛ بل يتصرف في دلالاته في الجملة كالعام الذي يتصرف فيه بالخاص، فدليل الحجية يشمل كلا من الظاهر والأظهر بلا إشكال.

وهذا بخلاف المتفاضلين، فإن دليل الحجية لا يشمل الخبر الموافق للعامة؛ إذ لا أثر لشموله له إلا إسقاطه ورفع اليد عنه رأسا وهذا هو الطرح لا الحجية.

وبالجملة: فالدليلان اللذان يكون بينهما جمع عرفي يشملهما دليل الحجية لعدم

وقال بعد جملة من الكلام: «فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين، أو تعبدا كما في المتكافئين من الأخبار. وأما ما وجب فيه التعبد (1) بصدور أحدهما المعين دون الآخر؛ فلا وجه لإعمال هذا المرجح (2) فيه (3)؛ لأن (4) جهة الصدور متفرع على أصل الصدور». انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

و فيه (5) - مضافا إلى ما عرفت - أن (6) حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما اثلامه بالنسبة إليهما؛ إذ لا يلزم من شموله لهما محذور الطرح في أحدهما بخلاف المقام - أعني: المتفاضلين صدورا - لما عرفت من عدم تعقل صدورهما ثم طرح أحدهما رأسا؛ إذ حمل الموافق منهما للعام على التقيية إلغاء له عن الاعتبار من جميع الجهات.

=====

(1) وهو فيما إذا كان المتعارضان متفاضلين، فإنه يجب التعبد بأحدهما المعين - وهو ذو المزية الصدورية - بمقتضى أدلة الترجيح.

(2) أي: المرجح الجهتي.

(3) أي: فيما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين، وحاصله: أنه - بعد تفرع جهة الصدور على أصله - لا يبقى مجال لإعمال المرجح الجهتي؛ بل لا بد من إعمال المرجح الصدوري والحكم بصدور ذيه، وطرح الخبر الآخر وإن كان مخالفا للعام.

(4) تعليل لقوله: «فلا وجه»، وقد تقدم في صدر كلامه بقوله: «لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما...» الخ.

و مقتضى الفرعية لزوم إعمال مرجح الصدور قبل مرجح جهته، فلا مجال للمرجح الجهتي مع الصدوري؛ بل هذا مقدم على ذلك.

(5) هذا جواب ما أفاده الشيخ «قدس سره»: وهو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى ما عرفت»، ومحصله: ما أفاده سابقا من أنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات سواء قلنا بالتعدي عن المزاي المنصوصة أم لم نقل، ومن المعلوم: أن مقتضى عدم الترتيب عرضية المرجحات وعدم تقدم أحدها على الآخر.

(6) إشارة إلى ثاني الوجهين: ومحصله: أن فرعية جهة الصدور على أصله إنما تصح إن لم يكن المرجح الجهتي مرجحا لأصل الصدور، وأما إذا كان كذلك بأن جعل مناط مرجحية المرجح مطلقا - سواء كان مرجحا صدوريا أم جهتيا - الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فلا فرق بينه وبين سائر المرجحات؛ لرجوعها طرّا إلى مرجحات

يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور؛ بل من مرجحاتها.

و أما (1) إذا كان من مرجحاته (2) بأحد المناطين فأَيّ فرق بينه (3) وبين سائر المرجحات، ولم يقدّم دليل (4) بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الصدور، فترتيب المرجحات يجدي في تقديم بعضها على بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجح السندي، فهذه المناقشة ترجع حقيقة إلى منع الصغرى، وهي عدم كون ما عد من المرجح الجهتي مرجحا للجهة؛ بل هو مرجح؛ لأصل الصدور.

=====

وعليه: فإذا كان أحد الخبرين مخالفا للعامة و الآخر موافقا لهم، وكان راويه أعدل وأفقه من راوي الآخر؛ قدّم الخبر الذي مناطه أقوى من الآخر؛ سواء كان ذلك الخبر مخالفا للعامة أم موافقا لهم، ومع التساوي وعدم الأقوائية يرجع إلى إطلاقات التخيير.

هذا بناء على التعدي عن المزاي المنصوصة بمناط الظن، وكذا الحال بناء على عدم التعدي، فإنه على مذهب المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها، فيرجع أيضا إلى إطلاقات التخيير.

وعلى كل حال: فلا ملزم بالأخذ بذوي المرجح السندي وطرح ذي المرجح الجهتي كما أفاده الشيخ «قدس سره»؛ لعدم دليل عليه، حيث إن أخبار العلاج لا تدل إلا على الترجيح بالمزية السنديّة والجهتيّة، ولا تدل على تقديم إحداهما على الأخرى عند المزاخمة؛ بل لا بد حينئذ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(1) إشارة إلى القول بالتعدي وقد تقدم توضيحه.

(2) أي: من مرجحات أصل الصدور، وضمير «مرجحاتها» راجع إلى جهة الصدور.

(3) أي: بين مرجح أصل الصدور.

(4) إشارة إلى القول بالاقْتصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي عنها إلى غيرها.

و غرضه: أنه بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي عنها لا دليل أيضا على مذهب الشيخ من وجوب التعبد بصدور الراجح من غير جهة الصدور - وهو الواجد للمرجح الصدوري - على الواجد للمرجح الجهتي، حيث إن أخبار العلاج لا تدل إلا على «أن هذا مرجح، وذلك مرجح»، وليس فيها دلالة على اعتبار الترتيب بينها حتى يقال: إن المرجح الصدوري مقدّم على المرجح الجهتي.

وبالجملة: فلا دليل على تقديم المرجح السندي على الجهتي سواء قلنا بالتعدي أم لا.

الراجع منهما من حيث غير (1) الجهة مع كون الآخر راجحا بحسبها (2)، بل هو (3) أول الكلام كما لا يخفى. فلا محيص (4) من ملاحظة الراجع من المرجحين (5) بحسب أحد المناطين (6) أو من (7) دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما (8) مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة (9) - ولو لعدم التعرض لهذه الصورة (10) - فالحكم (11)

=====

(1) و هو المرجح الصدوري. و ضمير «منهما» راجع إلى «الخبرين».

(2) أي: بحسب الجهة، و هي كمخالفة العامة بناء على كونها من المرجحات الجهتية.

(3) يعني: بل وجوب التعبد بصدور ذي المرجح الصدوري - مع كون الخير الآخر راجحا من حيث الجهة - أول الكلام؛ لما عرفت من إشكال استفادة ترتيب المرجحات من الأخبار.

(4) هذا ملخص ما أفاده بطوله، و حاصله: أنه لا بد في صور تراحم المرجحات - بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة - من ترجيح المرجح الذي فيه الظن بالصدور أو الأقربية إن كان، و إلا فالرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(5) و هما المرجح الصدوري و الجهتي، و «بحسب» متعلق ب «الراجع».

(6) أي: الظن بالصدور و الأقربية إلى الواقع فإنهما مناطا الترجيح بناء على التعدي.

(7) عطف على «من ملاحظة» يعني: لا- محيص من دلالة الأخبار العلاجية، و هذا إشارة إلى صورة عدم التعدي عن المرجحات المنصوصة، و المفروض: عدم دلالة الأخبار على حكم تراحم المرجحات، فلا بد أيضا من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(8) أي: بين المرجحين.

(9) يعني: عدم دلالة الأخبار على الترجيح بأحد المرجحين في صورة تراحمهما، إما لأجل كونها في مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجحات؛ لا بصدد بيان الترتيب بينها، و إما لأجل عدم تعرضها لحكم مزاحمة خصوص المرجح الجهتي مع غيره من المرجحات كمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة، فلا بد في صورة مزاحمة المرجح الجهتي مع غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، فلاحظ الأخبار العلاجية.

(10) و هي صورة مزاحمة المرجح الصدوري و الجهتي.

(11) هذا جواب «و مع عدم» و اقترانه بالفاء لتضمن ما قبله معنى الشرط، يعني:

و مع عدم دلالة أخبار العلاج - على حكم مزاحمة المرجح الصدوري - فالحكم إطلاقات أدلة التخيير.

هو إطلاق التخيير، فلا تغفل (1).

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه (2) عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث (3) الصدور (4) مع حمل أحدهما على التقية لم يعقل (5) التعبد...

=====

(1) يعني: لا تغفل عما ذكرناه - من عدم ترتيب المرجحات ورجوع جميعها إلى السند حتى لا تقع فيما وقع غير واحد فيه من تخيل تقدم المرجح الصدوري على الجهتي.

(2) الظاهر: أن المراد من بعض أعظم تلاميذه الشيخ هو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي، و حاصل ما أورده على الشيخ القائل بتقدم المرجح؛ الصدوري على الجهتي هو النقض بالمتكافئين صدورا، كما إذا فرض تساوي رواتهما في العدالة و الوثاقة و الفقاهاة، فإن التعبد بصدور الخبرين مع حمل أحدهما على التقية إن كان ممكنا فأى فرق فيه بين المتكافئين سندا - اللذين صرح الشيخ بكون مورد الترجيح بمخالفة العامة مقطوعي الصدور كالمتواترين أو مظنوني الصدور المتكافئين سندا - و بين مظنوني الصدور المتخالفين صدورا؛ كما إذا كان المرجح الصدوري في الخبر الموافق للعامة دون الخبر المخالف لهم، فإنه بناء على مذهب الشيخ - من اعتبار الترتيب بين المرجحات - لا بد من تقديم الخبر الموافق للعامة حينئذ على الخبر المخالف لهم المشتمل على المرجح الجهتي؛ لفرض عدم وصول النوبة إليه.

وإن لم يكن التعبد بصدور الخبرين المتكافئين - مع حمل أحدهما على التقية - ممكنا فلا وجه للالتزام بصدورهما مع حمل أحدهما على التقية في المتخالفين أيضا؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز و لا يجوز واحد.

و الحاصل: أنه لا وجه للتفكيك بين المتكافئين صدورا و بين المتخالفين كذلك، و بالالتزام بصدور الخبرين في الأول، و حمل أحدهما على التقية. و الالتزام بصدور خصوص الراجح منهما صدورا في الثاني. هذا تقريب إشكال بعض تلاميذ الشيخ عليه.

توضيح بعض العبارات طبقا لما في منتهى الدراية.

(3) متعلق ب «المتخالفين».

(4) يعني: من حيث وجود المرجح الصدوري في أحد المتخالفين صدورا دون الآخر كما هو المفروض مع حمل أحدهما على التقية.

(5) جواب «لو»، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتخالفين».

بصدورهما (1) مع حمل أحدهما عليها (2)؛ لأنه (3) إلغاء لأحدهما أيضا (4) في الحقيقة.

وفيه (5): ما لا يخفى من الغفلة، و حسابان أنه التزم «قدس سره» في مورد الترجيح

=====

(1) أي: بصدور المتكافئين من حيث الصدور اللذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعادة على التقية، و جعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي.

(2) أي: على التقية، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتكافئين».

(3) تعليل لعدم تعقل التعبد بصدور المتكافئين مع حمل أحدهما على التقية.

و محصل التعليل: أن التعبد الذي لا يترتب عليه أثر الإلزام الحمل على التقية - التي هي طرح الخبر و إلغاؤه - غير معقول؛ إذ يلزم من وجود التعبد عدمه. مضافا إلى لغوية مثل هذا التعبد.

(4) يعني: كما أن حمل الموافق للعادة على التقية في المتكافئين صدورا إلغاء له حقيقة.

(5) هذا دفع إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ. و محصل الدفع هو: أن ورود النقض المذكور على الشيخ «قدس سره» مبني على أن يكون مراده من التعبد بالخبرين التعبد الفعلي و الحجية الفعلية؛ إذ لو كان هذا مراده فالنقض المذكور وارد عليه، ضرورة:

أن الحجية الفعلية مفقودة في كل من المتكافئين و المتفاضلين، حيث إن دليلها إما أدلة حجية خبر الواحد، و إما أخبار العلاج، و شيء منهما لا يقتضي حجية المتعارضين فعلا.

أما الأول فواضح؛ إذ مقتضاه حجية كل خبر بعينه، و هذا غير ممكن في صورة التعارض.

و أما الثاني: فلأن مقتضاها حجية أحدهما تعيينا مع المرجح و تخيرا مع تساويهما و تكافؤهما، لا حجية كليهما فعلا.

و أما لو كان مراد الشيخ «قدس سره» في المتكافئين صدورا هو تساويهما بحسب دليل الاعتبار - لا الحجية الفعلية - فمن المعلوم أن التساوي من هذه الجهة - أي: إمكان الحجية - موجود في المتكافئين دون المتفاضلين؛ لأن مقتضى أخبار العلاج هو حجية خصوص ذي المزية تعيينا، فلا يتساوى الخبران من حيث دليل الاعتبار في المتفاضلين، و يتساويان في المتكافئين صدورا، و لا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر، و عدم التعبد بصدور الآخر، فيكونان كمقطوعي الصدور في عدم المرجح الصدوري، فتصل النوبة حينئذ إلى المرجح الجهتي الذي هو متفرع على أصل الصدور كما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا بد من تقديم ذي المرجح الصدوري على الآخر.

بحسب الجهة باعتبار (1) تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلا مع (2) بدهة: أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدا:

تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة (3): أن دليل حجية الخبر (4) لا يقتضي التعبد فعلا بالمتعارضين (5)؛ بل ولا بأحدهما (6)، وقضية (7) دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخيراً أو ترجيحاً.

=====

و «من» في قوله: «من الغفلة» بيان «ما» الموصول، و «حسبان» عطف على «الغفلة»، و ضمير «أنه» راجع إلى الشيخ، و عليه: كان المناسب تقديم «قدس سره» على «التزم» إذ لا يناسب جعل ضمير «أنه» للشأن.

(1) متعلق ب «التزم».

و غرضه: أن إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ «قدس سره» نشأ من تخيل أن الشيخ «قدس سره» التزم في مورد الترجيح بالجهة باعتبار صدورهما فعلا المحرز بالوجدان أو التعبّد. و لذا أورد عليه النقض بأن الحكم بصدور الخبرين المتكافئين مع حمل أحدهما على التقية إن كان ممكناً أمكن ذلك أيضاً في الخبرين المتخالفين صدوراً، فاللازم الحكم بصدورهما أيضاً و حمل أحدهما على التقية، مع عدم التزام الشيخ بذلك؛ بل التزم بترجيح ذي المرجح الصدوري على فاقده.

(2) هذا تنبيه على عدم صحة التخيّل المزبور، و أن مراد الشيخ «قدس سره» من التساوي من حيث الصدور تعبدا هو إمكان التعبّد و الحجية الإنشائية؛ لا التعبّد الفعلي حتى يقال: بعدم تعقل الحجّة الفعلية في المتعارضين مطلقاً، سواء كانا متكافئين صدوراً أم متخالفين كذلك.

(3) تعليل لكون غرض الشيخ التساوي من حيث الصدور شأنًا لا فعلاً.

(4) و هي الأدلة العامة الدالة على حجية خبر الواحد، فإنها لا تقتضي حجية كليهما و لا أحدهما، لا معينا لعدم الترجيح، و لا مخيراً لعدم كونه فرداً للعام.

(5) أي: بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور.

(6) أما عدم التعبّد الفعلي بالمتعارضين فللتعارض الذي لا يمكن معه حجية المتعارضين فعلاً، و أما عدم التعبّد الفعلي بأحدهما تعييناً و تخيراً فلما مرّ آنفاً.

(7) غرضه: أنه لا دليل على التعبّد الفعلي بالمتكافئين صدوراً؛ لأن الدليل على الحجية منحصر في الأدلة العامة القائمة على حجية أخبار الآحاد، و في الأخبار العلاجية.

و شيء منهما لا يدل على حجيتها فعلاً.



و العجب كل العجب أنه (1) «رحمه الله» لم يكتف بما أورده من النقص حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح (2) على الترجيح به،...

=====

أما الأدلة العامة فلما مرّ آنفاً. و أما الأخبار العلاجية فلأنها لا تقتضي إلا حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً، فلا محيص عن إرادة إمكان حجّية المتكافئين صدورا لا فعليتها.

فصارت النتيجة: أن مراد الشيخ «قدس سره» إمكان حجية المتعارضين، سواء كانا متكافئين صدورا أم مختلفين كذلك؛ إلا إن تفرّع جهة الصدور على أصل الصدور، و كذا الأخبار الآمرة بالترجيح بالمرجح الصدوري أوجبا ارتفاع إمكان شمول دليل الاعتبار للمرجوح في غير المتكافئين؛ لوجود المرجح الصدوري في غير المرجوح الموجب لشمول دليل التعبد للراجع صدورا و إن كان موافقا للعامة، دون المرجوح صدورا و إن كان مخالفا للعامة.

هذا بخلاف صورة تكافؤ المتعارضين صدورا؛ لبقاء إمكان شمول دليل الحجية لهما مع الغض عن المرجح الجهتي، و إيراد الميرزا الرشتي «قدس سره» مبني على اعتبار التعبد الفعلي بصدورهما في مورد الترجيح بالمرجح الجهتي مع تكافؤهما صدورا، و قد عرفت:

أن مراد الشيخ إمكان التعبد بالمتعارضين لا فعليته.

### برهان امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي

(1) إن بعض الأعظم من تلاميذ الشيخ و هو المحقق الرشتي «لم يكتف بما أورده من النقص».

و محصل ما أفاده من دعوى استحالة تقديم المرجح السندي على الجهتي خلافا للشيخ - القائل بتقدم الأرجح صدورا إذا كان موافقا للعامة على غيره و إن كان مخالفا للعامة - هو القطع بعدم إمكان شمول دليل اعتبار الخبر للخبر الموافق للتقية؛ لدوران أمره بين عدم صدوره رأسا و بين صدوره تقية. و على التقديرين لا يعقل حجّيته كعدم تعقل حجّية الخبر الموافق للعامة إذا كان قطعي الصدور؛ لامتناع التعبد بصدور ما علم بصدوره وجدانا؛ بل صحة التعبد به منوطة بالشك في صدوره.

(2) أي: المرجح الجهتي، و المراد بغيره هو المرجح الصدوري. و ضمير «به» راجع على «هذا المرجح» و هو المرجح الجهتي.

غرضه: دعوى استحالة تقديم المرجح الصدوري على الجهتي، و هذا التقديم هو مدعى الشيخ.

و برهن (1) عليه بما حاصله: «امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران (2) أمره بين عدم صدوره من أصله و بين صدوره (3) تقية، و لا يعقل التعبد به على التقديرين (4) بداهة:

كما أنه لا يعقل التعبد (5) بالقطعي الصدور الموافق؛ بل الأمر في الظني الصدور (6) أهون؛ لاحتمال عدم صدوره بخلافه».

ثم قال (7): «فاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامة - مع نصّ الإمام «عليه السلام» على طرح موافقهم (8) - من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة فضلا عن هو تال العصمة علما و عملا».

ثم قال: «و ليت شعري أن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع إنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر».

=====

(1) يعني: و برهن المحقق الرشتي «قدس سره» على دعوى هذه الاستحالة بامتناع ترجيح الأرجح صدورا الموافق للعامة على الخبر المخالف لهم؛ لأن أمر الموافق للعامة دائر بين عدم صدوره رأسا، و بين صدوره تقية، و على التقديرين: لا يعقل التعبد به كما مرت الإشارة إليه.

(2) تعليل لامتناع التعبد بصدور الموافق. و قد تقدم توضيحه.

(3) هذا الضمير و ضمائر «أمره، صدوره، به» راجعة إلى «الموافق».

(4) و هما عدم الصدور أصلا أو صدوره تقية بداهة؛ لعدم أثر شرعي يصح التعبد بلحاظه.

(5) لامتناع اجتماع الإحراز التعبدي مع الإحراز الوجداني.

(6) كما هو المفروض؛ إذ مورد البحث هو الخبر الظني الصدور الواجد للمرجحات الصدورية، يعني: أن امتناع التعبد بصدور الظني أسهل من امتناعه في القطعي؛ لما ذكره من احتمال عدم الصدور في الظني و انتفائه في القطعي الصدور، فإذا رفعنا اليد عن القطعي الموافق للعامة، فرفع اليد عن الظني أسهل.

و ضمير «عدم صدوره» راجع إلى الظني الصدور و المعنى عدم صدور الظني الصدور.

و ضمير «بخلافه» راجع إلى القطعي الصدور. فالمعنى بخلاف القطعي الصدور، فإن رفع اليد عنه - لقطعية صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - أصعب من رفع اليد عمّا فيه احتمال عدم الصدور.

(7) يعني: بعض الأعظم من تلاميذ الشيخ و هو المحقق الرشتي «قدس سره».

(8) كقوله «عليه السلام» في مصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «فما وافق

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه (1).

ضرورة (2): عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال (3) صدوره لبيان حكم الله واقعا، وعدم (4) صدور المخالف المعارض له أصلا، ولا يكاد (5) يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك (6) أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فنخذوه»(1).

=====

(1) و هو امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامة لأجل دوران أمره بين الاحتمالين، وهما:

عدم صدوره، و صدوره للتقية؛ لكنه ليس كذلك، لدورانه بين احتمالات ثلاثة، أعني:

الاحتمالين الأولين و احتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي، و من المعلوم: أن احتمال صدور الموافق يخرج التعبد به عما ادعاه الميرزا الرشتي «قدس سره» من الامتناع و عدم المعقولية؛ لكفاية احتمال الصدور في شمول أدلة حجية الخبر له؛ إذ المانع عن الشمول - و هو العلم بالكذب - مفقود مع فرض احتمال صدور الموافق، و عدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلا.

(2) تعليل لوضوح فساد برهانه الذي أقامه على عدم معقولية التعبد بصدور الخبر الظني الموافق للعامة، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «لدورانه بين احتمالات ثلاثة».

(3) تعليل لنفي دوران أمر الموافق بين أمرين، و إثبات دورانه بين أمور ثلاثة.

(4) عطف على «صدوره» يعني: و لاحتمال عدم صدور الخبر المخالف للعامة المعارض للخبر الموافق لهم أصلا.

(5) غرضه من هذه العبارة: إثبات إمكان التعبد بالخبر الموافق في قبال الامتناع الذي ادعاه المحقق الرشتي «قدس سره» و حاصله: أن احتمال الصدور المفروض وجوده كاف في صحة التعبد.

و بعبارة أخرى: كلام المصنف يشتمل على كبرى و صغرى، فالكبرى هي أن المناط في حجية كل خبر واحد هو احتمال صدقه و كذبه، فلو علم صدق الخبر أو كذبه لم يكن مجال للتعبد بالصدور.

و الصغرى هي: أن الخبر الموافق للعامة لا علم بكذبه و لا بصدقه؛ بل يحتمل إصابته بالواقع، و نتيجة ذلك شمول أدلة الاعتبار - من الأدلة الأولية و الثانوية - للخبر الموافق للعامة لوجود المقتضي و فقد المانع.

(6) أي: لبيان الحكم الواقعي، و بهذا الاحتمال يعقل التعبد به و تصير احتمالاته ثلاثة.

ص: 367

بداية (1)؛ وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنيين (2) إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهة و دلالة، ضرورة (3): دوران معارضه (4) حينئذ (5) بين عدم صدوره و صدوره تقيه، و في غير هذه الصورة (6) كان دوران أمره بين (7) الثلاثة (8) لا محالة؛ لاحتمال (9) صدوره (10) لبيان الحكم الواقعي حينئذ (11) أيضا (12).

و منه (13) قد انقده: إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي وإنما يدور احتمال الخبر الموافق بين الاثنيين - و هما الصدور تقيه و عدم الصدور رأسا - فيما إذا كان الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات أي: الصدور و الجهة و الدلالة، ضرورة: أن الظني الموافق يدور أمره حينئذ بين هذين الاحتمالين و لا ثالث لهما.

=====

(1) قيد ل «يحتاج».

(2) كما أفاده المحقق الرشتي «قدس سره»، فإن الدوران بين الاحتمالين إنما هو فيما إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهة و دلالة.

(3) تعليل لقوله: «و إنما دار».

(4) و هو الخبر الموافق الذي يعارضه الخبر المخالف القطعي من جميع الجهات.

(5) أي: قطعية الخبر المخالف من جميع الجهات الثلاث.

(6) يعني: غير صورة قطعية الخبر المخالف من الجهات الثلاث؛ كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات، أو كان المخالف قطعياً سنداً و دلالة، و ظنيا جهة أو قطعياً سنداً، و ظنيا دلالة و جهة، أو قطعياً دلالة و ظنيا سنداً و جهة، إلى غير ذلك من الصور المتصورة التي لا تنافي ثلاثية احتمالات الخبر الموافق للعامة من عدم صدوره، أو صدوره للتقيه أو لبيان الحكم الواقعي.

(7) خبر «كان». و ضمير «أمره» راجع على «الموافق».

(8) المتقدمة، و هي عدم صدور الموافق، و صدوره تقيه أو لبيان الحكم الواقعي.

(9) تعليل لدوران أمر الخبر الموافق بين الثلاثة المتقدمة.

(10) أي: صدور الموافق للعامة لبيان الحكم الواقعي.

(11) أي: حين عدم كون الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات.

(12) قيد ل «احتمال صدوره» يعني: أن احتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعي موجود لوجود احتمال عدم الصدور و صدوره تقيه.

(13) أي: و مما ذكر - من تعقل التعبد بالظني الموافق و مع ما أفاده المحقق الرشتي من عدم تعقله، حيث التزم بانحصار أمر الخبر الموافق في احتمالين، و هما عدم صدوره



أيضا (1)، وإنما لم يكن التعبد بصدوره (2) لذلك (3) إذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلالة؛ لتعيين حمله على التقية حينئذ (4) لا محالة.

و لعمرى أن ما ذكرناه (5) أوضح من أن يخفى (6) على مثله، إلا إن الخطأ و النسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام في كل ورطة و مقام.

ثم إن هذا (7) كله إنما هو بملاحظة أن هذا...

=====

و صدوره تقية - قد ظهر الإشكال في مقايسة الظني الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقل التعبد بالصدور، وأنه لا وجه لمنع تعقل التعبد في شيء من الموافق القطعي و الظني، و ذلك لوضوح كفاية احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحة التعبد به و شمول دليل الاعتبار له، غاية الأمر: أن في الموافق الظني احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، و الصدور تقية، و الصدور لبيان الحكم الواقعي، و في الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقية، و صدوره لبيان الحكم الواقعي. و كثرة الاحتمال و قلته لا توجب الفرق بينهما في تعقل التعبد و عدمه.

(1) يعني: كما كان التعبد بصدور الموافق الظني.

(2) أي: بصدور الموافق القطعي.

غرضه: أن عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي كما ذكره بقوله المتقدم آنفا: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق»، إنما يكون فيما إذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعيا سنداً و دلالة، إذ يتعين حينئذ حمل الموافق القطعي على التقية.

(3) أي: لبيان الحكم الواقعي.

(4) أي: قطعية الخبر المخالف للعام، و ضمير «حمله» راجع إلى «الموافق».

(5) أي: أن ما ذكرناه - من رد ما أفاده المحقق الرشتي - مّا لا- ينبغي أن يخفى على مثله، إلا- إن النسيان لا- يفارق الإنسان؛ بل هو كالطبيعة الثانية له.

(6) هذا من العبارات المشهورة التي لم يظهر لها إلى الآن معنى يصحّ الركون إليه بالنظر إلى القاعدة الأدبية من اشتراك المفضل و المفضل عليه في المبدأ، فإن هذه القاعدة لا تنطبق عليه؛ إذ معناه: أن ما ذكرناه أوضح من الخفاء، و هذا كما ترى.

(7) أي: ثم إن جميع ما تقدم إلى هنا من تقدّم الأرجح صدورا على المخالف للعام أو بالعكس، أو أنه لا فرق بينهما أصلا كما هو المختار لكون المعيار في التقدم هو حصول

المرجح (1) مرجح من حيث الجهة، و أما (2) بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه (3) من أحد المناطين السابقين من الظن الشأني بالمعنى المتقدم أو الفعلي إنما هو بملاحظة كون المخالفة للعامه هي من المرجحات الجهتية.

=====

و أما لملاحظة كونها من المرجحات الدلالية نظرا إلى ما في الموافق للعامه من احتمال التورية الموجب لضعف ظهوره ودلالته، و أن المخالف للعامه يكون أقوى منه دلالة و ظهورا لعدم احتمال التورية فيه أصلا فهي مقدمة على جميع المرجحات طرا.

وفيه: أن الكبرى و هي تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات و إن كانت هي مسلّمة؛ و لكن كون مخالفة العامه من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع، فإن مجرد كون الخبر موافقا للعامه و جريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخل بظهوره عرفا ليكون المخالف للعامه هو أقوى منه ظهورا، و من هنا ترى المصنف قد رجع أخيرا عن ذلك فقال: اللّهم إلا أن يقال: «إن باب احتمال التورية و إن كان مفتوحا...» الخ.

(1) أي: أن مخالفة العامه مرجح من حيث الجهة لا من حيثية أخرى.

و هي كون المخالفة من المرجحات الدلالية الموجبة لأقوائية دلالة الخبر المخالف من دلالة الموافق، ببيان: أن في الخبر الموافق احتمالين:

أحدهما: صدوره للتقية التي هي إرادة ظاهر الكلام من باب الكذب الذي سوّغه الشرع لمصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

ثانيهما: إعمال التورية فيه بإرادة الحكم الواقعي الذي هو خلاف ظاهره بدون قرينة عليه؛ كإرادة الوجوب من كلمة «ينبغي» بناء على ظهورها في الندب، و إرادة الحرمة من كلمة «لا ينبغي» بناء على ظهورها في الكراهة.

فعلى الاحتمال الأول: تكون مخالفة العامه من المرجحات الجهتية. و على الاحتمال الثاني - المؤيّد بوجود التورية - تكون المخالفة مرجحيا دلاليا لإيجابها ضعف دلالة الموافق و ظهوره في معناه و قوة دلالة المخالف و ظهوره، فيصير المخالف حينئذ أظهر من الموافق لانسداد باب التورية فيه و انفتاحه في الموافق، فقدّم على الموافق من باب تقدم الأظهر على الظاهر. و قد تقدم الإشكال عليه.

(2) عطف على «بملاحظة»، يعني: و أما إذا لوحظت المخالفة من حيث كونها موجبة لأقوائية الدلالة... الخ، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لا من حيثية أخرى».

(3) أي: ذي المرجح. و ضمائر «معارضه، دونه، فهو» راجعة إلى «ذيه».

معارضه، - لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه (1) التقيّة دونه - فهو (2) مقدّم على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو المشهور من تقدّم التوفيق بحمل الظاهر على (3) الأظهر على الترجيح بها (4).

اللّهم (5) إلا أن يقال: إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا فيما احتتمل فيه التقيّة، إلاّ إنه (6) حيث كان بالتأمل والنظر لم...

=====

(1) أي: في المعارض، والمراد بالمعارض هو الخبر الموافق للعامة.

(2) جواب «و أما» يعني: و أمّا مخالفة العامة - بما أنها موجبة لأقوائية ذبها - فهي مقدمة على جميع مرجحات الصدور، ولا يقدم شيء منها على المرجح الجهتي، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق العرفي - الذي منه حمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بمرجحات الصدور طرا.

وغرضه: أن باب التوفيق العرفي أجنبي عن باب التعارض الذي يجري فيه نزاع تقدم المرجح الجهتي على الصدوري وبالعكس.

(3) متعلق ب «بحمل». وقوله: «بحمل» متعلق ب «التوفيق».

(4) أي: بمرجحات الصدور، و «على الترجيح» متعلق ب «تقدم».

(5) غرضه: إنكار كون مخالفة العامة موجبة لأقوائية الدلالة - وإخراجها عن التوفيق العرفي - بعدم كون التورية قرينة على إثبات أظهيرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق؛ وذلك لأن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا في الموافق و مسدودا في المخالف؛ إلاّ إن التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية أو العقلية المنسبقة إلى الأذهان بلا- تأمل ونظر كاللوازم البينية بالمعنى الأخص التي لا يحتاج الالتفات إليها إلى إعمال نظر حتى تكون قرينة عرفية على التصرف في الخبر الموافق، و توجب أظهيرية المخالف و تخرج مخالف العامة عن المرجحات الجهتية، و تدرجها في المرجحات الدلالية، وعلى هذا: فمخالفة العامة مرجّح؛ جهتي لا دلالي حتى تتقدم على جميع المرجحات الصدورية وغيرها.

(6) يعني: إلاّ إن التورية حيث كانت بالتأمل والنظر - ولم تكن كالقرائن العقلية الحافة بالكلام - لم توجب أظهيرية معارضه و هو الخبر المخالف للعامة؛ حتى يتقدم على معارضه الموافق بالأظهيرية.

وبعبارة أخرى: الترجيح بالظهور مختص بما إذا كان اللفظ بحسب الدلالة اللفظية أظهر و لو بواسطة القرائن، لا من جهة الظهور الوضعي بالخصوص. و أما الاحتمالات



يوجب (1) أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر (2).

=====

العقلية غير المرتكزة في أذهان العرف، فلا تجعل اللفظ بحسب قابليته للمعنى أظهر من الآخر، و المفروض: إن التورية من هذا القبيل.

(1) الأولى رعاية التأييد فيه وفي «كان»؛ لرجوع الضمير المستتر إلى التورية.

(2) لعله إشارة إلى ما قيل: من أن منع الأظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينة عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الأمر العقلي إلى خفي وجلي وصحة اعتماد المتكلم على قرينة عقلية في مقام التخاطب؛ وإن لم يفهمها المخاطب إلا بعد الدقة والالتفات.

وبعبارة أخرى: لعله إشارة إلى ردّ «اللهم إلا» أن يقال»، ووجهه: أن الظهور متبع عند العقلاء إذا لم يكن في المقام شيء صارف له ولو احتمال التورية والتقوية إذا كان احتمالا عقلايا، فكون المخالف أظهر في مفاده لا بأس بالقول به.

رأي المصنف «قدس سره»:

1 - رجوع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية والصدورية.

2 - عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات.

ص: 372

=====

## فصل في المرجحات الخارجية

(1) هذا الفصل معقود للكلام في المرجحات الخارجية.

وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي بيان محل الكلام، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

أحدهما: أن البحث في المرجحات الخارجية متفرع على أمرين: الأول: لزوم الترجيح. والثاني: التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها. وإلا فبناء على ما هو مختار المصنف «قدس سره» من الرجوع إلى إطلاقات التخيير مطلقا لا موضوع لعقد هذا الفصل.

ثانيهما: أن المراد بالمرجح الخارجي هو كل مزية مستقلة بنفسها، والمراد بالداخلي هي المزية الغير المستقلة بنفسها لقيامها بإحدى الجهات المتعلقة بالخبر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في المقام هو البحث عن المرجحات الخارجية وهي: على أقسام:

الأول: ما لم يقيم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل كالظن الحاصل من الشهرة الفتوائية؛ بأن يكون أحد الخبرين موافقا للشهرة الفتوائية.

الثاني: ما قام دليل على عدم اعتباره؛ كالظن الحاصل من القياس حيث يوافق أحد الخبرين المتعارضين.

الثالث: ما قام الدليل على اعتباره؛ كموافقة أحد الخبرين للكتاب.

الرابع: ما قام الدليل على اعتباره في نفسه من دون كونه ناظرا إلى ارتباط له بالخبر الموافق له؛ كالأصول العملية الموافقة لأحد المتعارضين.

والفرق بين الثالث والرابع واضح، فإن موافقة الكتاب معناه كون أحد الخبرين موافقا لعموم الكتاب، ولا ريب أن العموم باعتبار فناء العام في مصاديقه وأفراده يكون ناظرا إلى مورد مدلول الخبر الذي وافقه، بخلاف الأصل فإنه حيث كان حكما للمشكوك - بما هو مشكوك حكمه واقعا - لا يكن له نظر إلى مورد الخبر الموافق؛ لأن الخبر يتضمن

موافقة الخبر (1) لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا (2) من المرجحات في الجملة (3)، بناء (4) على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو الحكم بما أنه هو الحكم واقعا، و الأصل يتضمن الحكم له بما أنه حكم ظاهري للمشكوك حكمه واقعا، فلا يعقل نظر الأصل إلى أحد المتعارضين؛ لفرض: أن موضوع الأصل الشك في الحكم الواقعي.

=====

وقد تعرض المصنف لجميع الأقسام. و الكلام الآن في القسم الأول كما يدل عليه قوله في آخر كلامه: «هذا حال الأمانة غير المعتمدة لعدم الدليل على اعتبارها».

(1) هذا إشارة إلى أول أقسام المرجحات الخارجية و هو الظن غير المعتمد لأجل عدم الدليل على اعتباره، و محصل ما أفاده في الترجيح بالظن غير المعتمد - بناء على وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين، و على التعدي عن المرجحات المنصوصة - وجهان استدل بهما الشيخ «قدس سره»:

أحدهما: كون موافقة الخبر للأمانة المزبورة مزية، و المفروض - بناء على القول بالتعدي - وجوب الترجيح بكل مزية تقرب واجدها إلى الواقع، أو توجب الظن بالصدق.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأمانة المذكورة في أوقى الدليلين، و قد ادعى الإجماع على لزوم تقديم الأقوى منهما على غيره.

قوله: «بمضمونه» أي: بمضمون الخبر، و المراد بالموصول في «لما» هو الأمانة.

(2) قيد «الظن».

و غرضه: عدم اعتبار الظن الفعلي في الأمانة الموافقة لأحد المتعارضين، كما اعتبره بعضهم، و كفاية الظن النوعي كما ذهب إليه الشيخ و المصنف «قدس سرهما»؛ بل المصنف لم يعتبر الظن النوعي أيضا، و التزم - بناء على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة - بالتعدي إلى كل مزية و إن لم توجب الظن النوعي.

(3) قيد لمرجحية الظن المعتمدة.

و غرضه: أن مرجحيته ليست بنحو الإطلاق حتى يكون الظن مطلقا - و لو نهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه من المرجحات؛ بل مرجحيته تكون بنحو الإيجاب الجزئي.

(4) قيد لقوله: «من المرجحات».

غرضه: أن الترجيح بالظن غير المعتمد لا بد أن يستند إلى دليل، و ما استدل به أو يمكن الاستدلال به على ذلك و جوه.

وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «بناء على لزوم الترجيح» الخ.

قيل (1) بدخوله في القاعدة المجمع عليها (2)؛ كما ادعي، و هي «لزوم العمل بأقوى الدليلين».

وقد عرفت (3): أن التعدي محلّ نظر بل منع، و أن (4) الظاهر من القاعدة هو ما و حاصله: أنه بناء على التعدي فموافقة الخبر لمثل الشهرة الفتوائية مما يوجب الظن بأقربيه مضمونه إلى الواقع، و أشار إلى الوجه الثاني بقوله: «أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها...» الخ.

=====

(1) عطف على «قيل». و إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا: «ثانيهما: اندراج الخبر...» الخ.

(2) و هي تقتضي الترجيح بهذا المرجح؛ لوضوح: أن موافقة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين مما توجب اندراجه تحت هذه القاعدة المجمع عليها؛ لاستلزام الشهرة أقوائية الدليل الموافق لها.

(3) يعني: قد عرفت ذلك في بحث التعدي و عدم التعدي عن المرجحات المنصوصة عند تضعيف تمسك الشيخ «أعلى الله مقامه» بالفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية، و به يحصل لك الجواب عن الوجه الأول من الوجوه التي استدلت بها الشيخ للترجيح بالقسم الأول من المرجح الخارجي.

(4) عطف على «التعدي» و إشارة إلى الجواب عن الوجه الثاني.

و توضيح الجواب هو: أن القدر المتيقن من القاعدة هو الأخذ بما يوجب أقوائية أحد الدليلين في مقام دلييته و كشفه النوعي بلحاظ نفسه؛ لا من جهة أمر خارجي يوجب الظن بمطابقة مضمونه للواقع؛ كالشهرة الفتوائية و الأولوية الظنية، فإن ذلك لا يزيد في كشفه عن الواقع حتى يصير الخبر الموافق له أقوى دليلا من معارضه.

نعم؛ يوجب ذلك الأمر الخارجي غير المعتبر قوّة مضمون الخبر الموافق له ثبوتا؛ لكنه لا يوجب القوّة في دلييته إثباتا و كشافا.

فالمتحصل: أن هذا المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دلييته؛ و إن أوجب الظن بأقربيه مضمونه للواقع إلا إن الدليل - بما هو دليل - لم تحدث له قوّة بما هو دليل و كاشف؛ لوضوح: أن مساندة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين لا تجعله بالنسبة إلى معارضه من قبيل الأظهر و الظاهر؛ بل الظهور فيه على ما هو عليه؛ بل لا توجب أيضا قوّة ملاك الحجية فيه من حيث الصدور، و لا توجب أيضا قوّة ملاك صدوره لبيان الواقع، و إنما غاية ما توجب هو قرب مضمونه إلى الواقع و هو غير هذه الجهات.

كان الأقوائية من حيث الدليلية و الكشفية، و كون (1) مضمون أحدهما (2) مظنوناً لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الحيشة (3)؛ بل هو (4) على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها (5) كما لا يخفى. و مطابقة (6) أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته.

=====

(1) يعني: و مجرد حصول الظن بمضمون أحد الخبرين - بسبب مساعدة أمانة ظنية عليه - لا يوجب قوة دليلية و كشفه حتى يصير أقوى من معارضة.

(2) أي: أحد الدليلين. و ضميراً «عليه، فيه» راجعان إلى «أحدهما».

(3) يعني: حيشة الكشف و الطريقية، فلا يندرج الخبر الموافق للأمانة غير المعتمدة في قاعدة «أقوى الدليلين».

(4) يعني: بل أحد الدليلين الموافق للأمانة غير المعتمدة باق على ما هو عليه من القوة، و لم تزد دليلية بسبب مساعدة الأمانة غير المعتمدة عليه، فوجود الأمانة غير المعتمدة كعدمها.

(5) أي: لو لا مساعدة الأمانة.

(6) هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الترجيح بالأمانة غير المعتمدة، و قد أفاده الشيخ «قدس سره» أيضاً، و هو إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجية إلى المرجحات الداخلية، قال في المقام الثالث في المرجحات الخارجية: «ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح بكل ما يوجب أقربيه أحدهما إلى الواقع و إن كان خارجاً عن الخبرين؛ بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابقت أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الريب... فيقال في تقريب الاستدلال: إن الأمانة موجبة لظن خلل في المرجح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه».

و محصله: إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجية المضمونية إلى المرجحات الداخلية - و اندراجها حينئذ في أخبار الترجيح بالمرجحات الداخلية - بدعوى: أن مطابقة أحد الخبرين لما يوجب الظن بأقربيته إلى الواقع تلازم حصول الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إما في صدوره و إما في جهة صدوره، فيصير مشمولاً لما فيه الريب من إحدى الجهات و الخبر المطابق للأمانة مصداق لما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعين الأخذ به.

و ضمير «لها» راجع إلى أمانة ظنية. و قوله: «لا يكون لازمه» خبر «و مطابقة» و جواب

كيف (1)؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لو لا (2) معارضة الموافق و الصدق (3) واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها عن هذا الوجه الثالث بوجهين: أحدهما: صغروي، و الآخر: كبروي. و ما أفاده بقوله:

=====

«لا يكون لازمه» إشارة إلى الوجه الأول و محصله: أن مجرد مطابقة أحد الخبرين لأمانة غير معتبرة لا تستلزم الظن بوجود خلل في الخبر الآخر لا في صدوره و لا في جهة صدوره، كيف توجب هذه المطابقة الظن بوجود خلل في الخبر الآخر المعارض له؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية في الخبر المخالف للأمانة الخارجية غير المعتبرة - لو لا معارضته للخبر الموافق لتلك الأمانة - ضرورة: امتناع اجتماع القطع بحجيته مع الظن بوجود خلل في صدوره أو جهته؛ بحيث يكون المانع عن حجيته منحصرًا في هذه المعارضة.

(1) هذا إنكار للاستلزام المزبور المدعى في كلام الشيخ «قدس سره»، يعني: كيف يوجب مجرد المطابقة لأمانة غير معتبرة الظن بالخلل في الخبر المعارض، مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية فيه لو لا ابتلاؤه بمعارضة الخبر الموافق للأمانة غير المعتبرة؟ لا امتناع القطع بحجية الخبر المخالف مع الظن بوجود خلل فيه.

(2) قيد لحجية الخبر المخالف.

و غرضه: أنه لا مانع من حجية المخالف إلا معارضة الخبر الموافق لأمانة غير معتبرة له.

(3) إشارة إلى الإشكال الثاني الوارد على كلام الشيخ «قدس سره»، و هذا الإشكال كبروي؛ لرجوعه إلى عدم قدح الظن بالخلل - في الخبر المخالف - في حجيته بعد تسليم الاستلزام المزبور؛ و ذلك لأن القدح المذكور مبني على اعتبار الصدق واقعا في حجية الخبر، و مانعية الكذب واقعا عن حجيته حتى يكون الظن بكذب الآخر واقعا موجبا للظن بخلل في حجيته.

و السرّ في ذلك: أن حجية الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعي الذي لا يقدح في اعتباره الظن بالخلاف؛ بل يكفي في الحجية احتمال الصدق، فلا يضر معه احتمال الكذب واقعا، و من المعلوم: أن مطابقة أحد الخبرين للمرجح المضموني لا يجعل الخبر الآخر معلوم الكذب؛ بل غايته حصول الظن به، و قد تقدم كرارا: أن موضوع التعبد بأدلة الاعتبار هو غلبة الإصابة بالواقع نوعا.

و احتمال الإصابة شخصا، و لا ريب في وجود هذا المقدار في الخبر الفاقد للمزية، و لا يقتضي الظن بكذبه خروجه عن دائرة الحجية.

الكذب كذلك (1)، فافهم (2).

هذا (3) حال الأمانة غير المعتبرة؛ لعدم الدليل على اعتبارها.

و أما (4) ما ليس بمعتبر بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس - فهو وإن كان (5) كالغير (6) المعتبر...

=====

(1) أي: واقعا. و ضمير «بها» راجع إلى «الحجية».

(2) لعله إشارة إلى أنه يمكن أن يكون نظر الشيخ «قدس سره» إلى أن مطابقة أحد الخبرين لأمانة غير معتبرة توجب العلم الإجمالي بوجود مرجح واقعي صدوري أو جهتي في الخبر الموافق، فيقدم حينئذ على المخالف بناء على القول بوجوب الترجيح و التعدي عن المزايا المنصوصة.

لكنه بعيد جدا لبعد حصول العلم الإجمالي؛ بل الحاصل مجرد الاحتمال، فالحق عدم الترجيح بالأمانة غير المعتبرة إلا إذا أوجبت الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع بناء على التعدي؛ وإلا فلا.

(3) أي: ما ذكر من الأبحاث هو حال مطابقة أحد الخبرين المتعارضين للأمانة غير المعتبرة لعدم دليل على اعتبارها، فقله: «لعدم الدليل» قيد ل «غير المعتبرة». هذا تمام الكلام في القسم الأول من المرجحات الخارجية و الحق عند المصنف عدم الترجيح به.

(4) يعني: و أما الأمانة غير المعتبرة التي يكون عدم اعتبارها لقيام دليل بالخصوص عليه... و هذا إشارة إلى القسم الثاني من المرجحات الخارجية.

و محصل كلام المصنف فيه: أن هذا القسم و إن كان كالأمانة غير المعتبرة - لأجل عدم الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية و الأولوية الظنية - في كونه مقتضيا للترجيح بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة، و على اندراج الخبر الموافق للأمانة غير المعتبرة بدليل خاص كالقياس في صغريات قاعدة «أقوى الدليلين»؛ لكن الأخبار الناهية عن تلك الأمانة كالقياس تمنع الترجيح بها؛ لأن مقتضى النهي عن استعمال تلك الأمانة عدم جواز استعمالها في الأحكام الشرعية، و من الواضح: أن الترجيح بها استعمال لها في الحكم الشرعي الأصولي؛ إذ المفروض: تعيين الحججة بها، و لا فرق في حرمة استعمالها في الأحكام بين الأصولية و الفرعية؛ بل قد يكون خطره في المسألة الأصولية أكثر؛ كما إذا اشتمل الخبر الموافق للقياس على جملة من الأحكام.

(5) الضمير المستتر فيه و ضمير «فهو» راجعان إلى «ما ليس بمعتبر».

(6) خبر «كان»، و الأولى أن يقال: «كغير» بدون أداة التعريف؛ لشدة الإبهام.

لعدم (1) الدليل بحسب (2) ما يقتضي الترجيح به من (3) الأخبار، بناء على التعدي والقاعدة (4) بناء (5) على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين؛ إلا (6) إن الأخبار الناهية عن القياس و «أن السنة إذا قيست محق الدين». مانعة عن الترجيح به، ضرورة: أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية

=====

(1) متعلق ب «المعتبر»، والمراد بعدم الدليل: عدم الدليل الخاص؛ وإلا فالدليل العام أعني: به أصالة عدم الحجية في كل أمانة لم يتم دليل على اعتبارها موجود.

(2) متعلق ب «كان». وهذا وجه المماثلة المستفادة من قوله: «كالغير المعبر».

(3) بيان ل «ما» الموصول. وضمير «به» راجع إلى «غير المعبر لعدم الدليل».

(4) عطف على «الأخبار»، يعني: أن الترجيح بأمانة غير معتبرة - لأجل دليل بالخصوص على عدم اعتبارها كالقياس - مبني على أحد الأمرين المتقدمين على سبيل منع الخلوة:

أحدهما: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها لاستفادته من بعض الفقرات الخاصة من الأخبار العلاجية.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق لتلك الأمانة غير المعبرة - بدليل خاص - في قاعدة أقوى الدليلين المجمع عليها.

(5) قيد لقوله: «و القاعدة».

غرضه: أن صغروية الخبر الموافق لأمانة غير معتبرة بدليل خاص - لقاعدة أقوى الدليلين - مبنية على كون الظن بالمضمون موجبا للأقوائية.

(6) استدراك على قوله: «فهو وإن كان كغير المعبر».

غرضه: بيان الفارق بين القسم الأول والثاني من المرجحات الخارجية، وعدم كونهما بوزان واحد في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، فالترجيح بالقسم الأول أقل إشكالا؛ إذ لا نهى عن العمل به بالخصوص، بخلاف الثاني؛ لوجود النهي عنه فإن الأخبار الناهية عن العمل بالقياس تمنع الترجيح به وعن استعماله في الدين، فإن الترجيح به استعمال له في تعيين المسألة الأصولية وهي الحجية، ومن المعلوم: أن الحكم الأصولي كالفرعي يكون من الدين بلا تفاوت بينهما. وكيف كان:

فحاصل ما أفاده المصنف: أنه لو لا الأدلة الناهية عن العمل بالقياس لكان حال الظن القياسي حال الأمانة غير المعبرة لعدم الدليل؛ لأنه بعد كون المناط هو الأقربية و كون المظنون أقربيته و لو بالظن الخارجي أقوى الدليلين فلا محالة يصح الترجيح به، ويدخل



الأصولية، و خطره ليس بأقل (1) من استعماله في المسألة الفرعية.

و توهم (2): أن حال القياس ها هنا (3) ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم - من اعتماد عليه (4) في مسألة أصولية و لا فرعية تحت القاعدة لكونه أقوى من الدليل المخالف له، فأدلة الترجيح تشمل الترجيح بالظن القياسي، كما تشمل الترجيح بالأمانة الظنية التي لم يتم على اعتبارها دليل؛ إلا إن النهي عن إعمال القياس في الدين مانع عن الترجيح به؛ لأن الترجيح بالظن القياسي إعمال له في الدين، فالمقتضي للترجيح بالنسبة إلى القياس و الأمانة غير المعتمدة لعدم الدليل على اعتبارها على حدّ سواء؛ إلا إن الأخبار الناهية عن العمل بالقياس هي المانع عن الترجيح به.

=====

(1) بل قد يكون خطره في المسألة الأصولية أكثر؛ كما إذا كان الخبر الموافق للأمانة غير المعتمدة مشتملا على جملة من الأحكام.

(2) و حاصل التوهم: هو جواز الترجيح بالقياس و إثبات حجّية أحد المتعارضين به كجواز تنقيح الموضوع الخارجي به كقياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار، و إثبات الحرمة للمغلي بالشمس قياسا له بالمغلي بالنار، فالقياس ينقح موضوعا خارجيا ذا حكم شرعي، و ليس الموضوع الخارجي حكما شرعيا حتى يصدق على تنقيح الموضوع به استعمال القياس في الدين؛ ليكون منهيا عنه.

و عليه: فلا مانع من ترجيح أحد المتعارضين بالقياس.

و حاصل الجواب عن هذا التوهم: أن القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ليس قياسا في الدين و إن رتب عليها أحكام شرعية جزئية، بخلاف إعمال القياس في المسألة الأصولية أو الفرعية فإنه قياس في الدين لما يترتب عليه من استنباط حكم شرعي كلي لا جزئي، فقياس ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس على تنقيح موضوع ذي حكم قياس مع الفارق، فيكون باطلا.

و حاصل الفرق: إن تنقيح الموضوع الخارجي بالقياس ليس استعمالا له في الدين، بخلاف ترجيح أحد الخبرين به على الآخر، فإنه قياس في الدين إذ استعمال القياس لتعيين ما هو الحجة استعمال له في الدين.

(3) أي: مقام ترجيح أحد المتعارضين، فإن حال القياس في باب الترجيح و إثبات الأقوائية به ليس إلا كحاله في تنقيح الموضوع الخارجي الذي يترتب عليه حكم شرعي، من دون اعتماد على القياس.

(4) هذا الضمير و ضمير «حاله» و ضمير «به» في الموضوعين راجعة إلى القياس.

قياس (1) مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام، و القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة (2)، فإن (3) القياس المعمول فيها (4) ليس في الدين، فيكون (5) إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام (6)، فإنه (7) نحو أعمال له في الدين، ضرورة (8): أنه (9) لولا له لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه (10) عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، و التخيير (11) بينه و بين معارضه (12) بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيدا.

=====

(1) خبر «و توهم» و دفع له. و قد تقدم توضيح الدفع، فلا حاجة إلى الإعادة.

(2) المراد بالموضوعات الصرفة: هي الموضوعات الخارجية التي تعلقت بها أحكام شرعية بدون أن يتصرف الشارع في حدودها، كما عرفت في غليان العصير بالنار، فإن الغليان موضوع عرفي تعلق به حكم شرعي.

(3) هذا بيان الفارق و قد عرفت توضيحه تفصيلا.

(4) أي: في الموضوعات.

(5) بالنصب يعني: يكون إفساده أكثر من إصلاحه.

(6) و هو ترجيح أحد الخبرين على الآخر بالقياس.

(7) يعني: فإن المعمول في مقام الترجيح نحو أعمال للقياس في الدين.

(8) بيان لكون ترجيح أحد الخبرين بالقياس إعمالا له في الدين.

(9) هذا الضمير للشأن، و ضميرا «لولا، له» راجعان إلى «القياس».

(10) أي: سقوط الخبر الموافق للقياس عن الحجية بمقتضى القاعدة الأولية، بعد قصور أدلة اعتبار الأخبار عن شمولها لكلا المتعارضين و لا لأحدهما المعين، و لا المخير.

(11) عطف على «سقوطه»، يعني: و بعد التخيير بين الخبر الموافق للقياس و بين معارضه بمقتضى الأخبار العلاجية؛ إذ المفروض: تكافؤهما إلا في موافقة أحدهما للقياس، فإذا تعين الخبر الموافق له للحجية كان ذلك إعمالا للقياس في الدين.

و الحاصل: أن حكم المتعارضين بمقتضى القاعدة الأولية هو سقوط كليهما، و بمقتضى أخبار العلاج هو التخيير، فتعين أحد الخبرين المتكافئين للحجية - لأجل موافقته للقياس - عمل بالقياس و خارج عن كلا الحكمين اللذين تقتضيهما القاعدة الأولية و أخبار العلاج.

ثم إن الأولى إبدال «بمقتضى أدلة الاعتبار» ب «بمقتضى القاعدة الأولية» كما لا يخفى، فإن أدلة العلاج أيضا من أدلة الاعتبار؛ لكنها دليل ثانوي، و أدلة حجية خبر الواحد دليل أولي، و الأمر سهل بعد وضوحه.

(12) هذا الضمير و ضمير «بينه» راجعان إلى «الخبر الموافق».



و أما (1) إذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه كالكتاب و السنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته (2) بالمباينة الكلية، فهذه الصورة (3) خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم (4) حجية الخبر المخالف كذلك (5) من أصله و لو مع عدم المعارض فإنه (6) المتيقن من الأخبار الدالة على...

=====

(1) عطف على «أما ما ليس بمعتبر»، و كان الأولى أن يقال: «و أما ما كان دليلا مستقلا في نفسه و كان معاضدا لأحد الخبرين».

و هذا إشارة إلى ثالث أقسام المرجحات الخارجية.

و محصل ما أفاده في هذا القسم: أن الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية إن كانت مخالفته لهما بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن الترجيح؛ إذ مورده: كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجية، و من المعلوم: أن الخبر المخالف بهذه المخالفة لا يكون حجة في نفسه و لو مع عدم معارض له؛ إذ المتيقن هو الروايات الدالة على «أن الخبر المخالف زخرف أو باطل أو نحوهما» هو هذه الصورة، فالمتعين حينئذ العمل بالخبر الموافق و طرح المخالف.

(2) أي: مخالفة المعارض بنحو المباينة، و ضمير «أحدهما» راجع على «الكتاب و السنة».

(3) أي: المخالفة التباينية خارجة عن مورد الترجيح.

(4) تعليل لخروج هذه الصورة عن مورد الترجيح، و محصله: أن المخالفة التباينية مانعة عن الحجية و إن لم يكن معارض للخبر المخالف للكتاب و السنة بهذه المخالفة؛ بل ليس فيه اقتضاء الحجية كما هو ظاهر ما في الأخبار، من التعبيرات ب «زخرف و باطل و لم نقله» و نحو ذلك.

(5) أي: مخالفة تباينية، فإن المخالف كذلك ليس في نفسه حجة و لو لم يكن له معارض.

(6) أي: فإن الخبر المخالف تباينيا يكون هو المتيقن من الأخبار الدالة على «أن الخبر المخالف للكتاب و السنة زخرف أو لم نقله» أو غير ذلك.

و الوجه في تيقنه أولا: أن المخالفة بنحو العموم المطلق ليست مخالفة عرفا؛ لكون الخاص عندهم مبيّنا لما هو المراد من العام، و قرينة عليه، و ليست هذه المخالفة مشمولة لتلك الأخبار؛ لخروجها عنها موضوعا.

و ثانيا: أنها آية عن التخصيص، مع العلم الإجمالي بصدور أخبار مخالفة للكتاب -

أنه (1) «زخرف» أو «باطل» أو أنه «لم نقله» أو غير ذلك (2).

وإن كانت (3) مخالفته بالعموم والخصوص المطلق فقضية القاعدة فيها (4) وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق، و تخصيص (5) الكتاب به تعييناً أو تخييراً لو لم يكن الترجيح في الموافق بناء (6) على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

إلا (7) إن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم بنحو العموم المطلق - عنهم «عليهم السلام». لو سلم كون مخالفة العموم المطلق مخالفة فالأخبار المشار إليها منصرفة عنها.

=====

(1) هذا الضمير و ضمير «نقله» راجعان إلى «الخبر المخالف».

(2) مثل «اضربوه على الجدار».

(3) عطف على «إن كانت مخالفته» وإشارة إلى القسم الثاني وهو المخالفة بالعموم والخصوص المطلق.

و توضيح ما أفاده هو: أن مقتضى قاعدة التعارض المستفادة من الأخبار العلاجية وإن كان هو ملاحظة المرجحات بين الخبر الموافق للكتاب أو السنة وبين الخبر المخالف والأخذ بأرجحهما إن كان وإلا فالتخيير بينهما، و تخصيص الكتاب بالخبر المخالف إن أخذ به تعييناً أو تخييراً بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ إلا إن الأخبار المتضمنة لأخذ الموافق للكتاب من الخبرين المتعارضين تشمل صورة المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، بناء على كونها من الأخبار العلاجية التي هي في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لا في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة؛ كما استفاده المصنف سابقاً من تلك الأخبار وأيد هذه الاستفادة بأخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب من أصله ولو بدون المعارض.

(4) أي: في المخالفة بالعموم والخصوص المطلق. و ضمير «بينه» راجع على «الخبر المخالف».

(5) عطف على «ملاحظة». و ضمير «به» راجع إلى «الخبر المخالف».

قوله: «لو لم يكن الترجيح» قيد لقوله: «تخييراً».

و غرضه: أنه يخصص الكتاب بالخبر المخالف تعييناً إن كان له مرجح، و تخييراً إن لم يكن له مرجح.

(6) قيد لقوله: «و تخصيص الكتاب به»؛ إذ بدون هذا البناء لا وجه لتخصيص الكتاب به.

(7) استثناء من قوله: «فقضية القاعدة وإن كانت ملاحظة المرجحات».

لهذه الصورة (1) لوقيل (2) بأنها في مقام ترجيح أحدهما؛ لا تعيين الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه (3).

و يؤيده (4): أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما (5) تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

=====

و محصله: هو أن قاعدة التعارض وإن كانت مقتضية لملاحظة الترجيح بين الخبر الموافق و المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق كما أفاده الشيخ «قدس سره»، و تقديم الخبر المخالف إن كان راجحا على الموافق و تخصيص الكتاب به، و التخيير بين الموافق و المخالف إن كانا متكافئين؛ إلا أن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب تشمل هذه الصورة، فيرجح بها الخبر الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعمومه و إن كان المخالف مع عدم المعارضة مخصصا لعموم الكتاب لأخصيته منه.

هذا بناء على القول بكون أخبار الترجيح بموافقة الكتاب و السنة في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى. و أما بناء على كونها في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة فلا مرجح للخبر الموافق على المخالف حتى يقدم عليه لأجل موافقته للكتاب.

(1) أي: صورة كون المخالفة بنحو العموم المطلق.

(2) قيد لقوله: «غير قاصرة» إذ مع عدم كونها في مقام الترجيح - بل في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة - تكون أجنبية عن تعارض الحجتين الذي هو مورد البحث.

(3) يعني: كما نزلنا الأخبار الدالة - على أخذ الموافق - على تعيين الحجة عن اللاحجة حيث قال عند الجواب عن أخبار الترجيح: «مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا...» الخ.

(4) يعني: و يؤيد تنزيل تلك الأخبار - على أنها في مقام تعيين الحجة عن اللاحجة - أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله و إن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف و الباطل و نحوهما.

(5) هذا وجه التأييد: توضيحه: أن أخبار العرض على الكتاب - الدالة على عدم حجية المخالف من أصله و «أنه زخرف و باطل» و نحو ذلك - و أخبار الأخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما كيف تحمل إحداهما و هي أخبار العرض على المخالفة التباينية.

و الأخرى و هي أخبار العلاج على غير المخالفة التباينية؟

فإنه مع وحدة الموضوع - و هي المخالفة - فيهما، و أنهما تفرغان عن لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل إحداهما على معنى، و الأخرى على معنى آخر.

اللهم (1) إلا أن يقال: نعم؛ إلا إن دعوى اختصاص هذه الطائفة (2) بما إذا كانت المخالفة بالمباينة، بقريئة (3) القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم «عليهم السلام» كثيرا، وإباء (4) مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص غير (5) بعيدة.

=====

(1) هذا عدول عمّا ذكره من تأييد وحدة معنى المخالفة في الطائفتين من الأخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما»، وبيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجحات، وبين المخالفة التي هي من شرائط حجية خبر الواحد.

و محصل وجه العدول: أنه لا بد من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين لوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق.

والآخر: إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذا الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور، بحمل أخبار العرض على المخالفة التباينية؛ إذ لا معنى لأن يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله أو باطل إلا ما علم صدوره»، وحمل أخبار الأخذ بالموافق وطرح المخالف على الأعم والأخص المطلقين. فما يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وما يكون مميّزا للحجة عن اللاحجة هو المخالفة التباينية.

(2) وهي أخبار العرض على الكتاب، و«بما» متعلق ب«اختصاص».

(3) متعلق ب«اختصاص» و الباء للسببية. وقوله «بقريئة» إشارة إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «أحدهما: العلم الإجمالي».

(4) عطف على «بقريئة»، وهو إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص»، فقوله: «عن التخصيص» متعلق ب«إباء».

(5) خبر «دعوى»، وعليه: فإذا ورد خبر يدل على حرمة الربا بين الوالد والولد، وخبر آخر يدل على جوازه، والأول موافق للعام الكتابي وهو قوله تعالى: وَحَرَّمَ الرَّبَا (1) والثاني مخالف له مخالفة العموم والخصوص المطلق، قدّم الموافق إن لم يكن ترجيح للمخالف؛ وإلاّ فيقدّم المخالف ويخصّص به عموم الكتاب، ويحكم بجواز أخذ الربا للوالد من ولده بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

ص: 385

وإن (1) كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى (2) كما لا يخفى.

وأما (3) الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب

=====

(1) عطف على قوله: «إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية».

توضيحه: أنه إن كانت المخالفة للكتاب أو السنة بالعموم من وجه فالظاهر: أن حكمها في المجمع حكم المخالفة التباينية لتخيّر العرف في الجمع بين العامين من وجه في مورد اجتماعهما، وعدم تحيّر في الجمع بين العام والخاص المطلقين، فتدرج المخالفة بالعموم من وجه في أخبار العرض؛ لعدم موجب لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها، كما كان لخروج مخالفة العموم والخصوص المطلق عنها وجه وهو ما تقدم من العلم الإجمالي بصدور روايات مخالفة للكتاب مخالفة العموم المطلق، ومن إباء بعض أخبار العرض عن التخصيص.

وبالجملة: تكون المخالفة بالعموم من وجه من مصاديق المخالفة عرفاً.

(2) وهي المخالفة التباينية.

(3) هذا إشارة إلى حال القسم الرابع من أقسام المرجحات الخارجية، والدليل المعتبر في نفسه غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين، نظير الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

وتعبير المصنف «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب، وقد صرح الشيخ (قدس سره) بتعميمه، حيث قال: «و لا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة أعني: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب».

ومحصل ما أفاده المصنف: أن الأصل إن كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالأصل، وعلى القول بالتعدي فإن كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدر أو الأقربية إلى الواقع فالترجيح به واضح، وإن لم يكن موجبا لأحد هذين الأمرين - اللذين أنيط بهما التعدي - فلا وجه للترجيح أيضا.

وإن كان اعتباره تعدياً من باب الأخبار الدالة على أن الأصل وظيفة للشك، فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، بدهة: أن الأصل ليس كاشفاً عن الواقع حتى يكون في رتبة الأمانة. ومعاضدا لها ومقرّباً لمضمونها إلى الواقع، كيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع؟ مع تقوّم موضوعه بالشك الذي لا يعقل فيه الكشف والطريقة.



- فالظاهر: أنه (1) لأجل اعتباره من باب الظن و الطريقية عندهم، و أما بناء على اعتباره (2) تعبداً من باب الأخبار وظيفة للشاك - كما هو المختار كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك (3) عقلاً- أو نقلاً- فلا وجه (4) للترجيح به أصلاً؛ لعدم (5) تقوية مضمون الخبر بموافقة (6) و لو بملاحظة دليل اعتباره (7) كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، و الحمد لله أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.

=====

(1) أي: الترجيح لأجل اعتبار الأصل من باب الظن و الطريقية.

و الظاهر: كون الظن أعم من النوعي و الشخصي؛ إلا إن الترجيح بالأول مشكل بناء على استناد التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع كما لا يخفى.

(2) أي: اعتبار الأصل تعبداً و وظيفة للشاك، فلا وجه للترجيح به أصلاً.

(3) أي: وظائف للشاك عقلاً؛ كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو نقلاً كالبراءة الشرعية.

(4) جواب «و أمّا»، و ضمير «به» راجع إلى «بمثل الاستصحاب».

(5) تعليل لقوله: «فلا وجه».

(6) أي: بموافقة الخبر لمثل الاستصحاب.

(7) أي: اعتبار مثل الاستصحاب.

و الوجه في ذلك: أن دليل اعتبار الأصل العملي لا يدل إلا على أنه وظيفة الشاك عملاً، و من المعلوم: أنه أجنبي عن الإحراز و الكشف، فإن مدلول الخبر هو الحكم الواقعي، و مؤدى الأصل العملي هو الحكم الظاهري، و من المعلوم: عدم وحدة رتبة هذين الحكمين حتى يتقوى مدلول الخبر بمؤدى الأصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف من أول بحث المرجحات الخارجية إلى هنا: أن الأمر الخارجي الموافق لأحد الخبرين المتعارضين إن كان أمارة غير معتبرة - سواء كان عدم اعتبارها لعدم الدليل على اعتبارها كالشبهة الفتوائية و الأولوية الظنية، أم لقيام الدليل على اعتبارها كالقياس - لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين و إن كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب و السنة القطعية، فإن كان الخبر المعارض مخالفاً للكتاب أو السنة القطعية بالتباين أو العموم من وجه قدّم الخبر الموافق، و يسقط المخالف عن الاعتبار رأساً، و لا يكون هذا التقديم من باب ترجيح إحدى الحججتين على الأخرى؛ بل من باب تقديم الحجة على اللاجحة.

وإن كان مخالفاً للكتاب أو السنة بالعموم والخصوص المطلق كانت موافقة الكتاب من المرجحات، فإن لم يكن للخبر المخالف مرجح يوجب تقدّمه على الموافق يؤخذ بالموافق، ويطرح ذلك؛ وإلا يؤخذ بالمخالف ويخصّص به عموم الكتاب.

ص: 388

وقد تمّ هذا الكتاب المسمّى بدروس في الكفاية في يوم الثاني عشر من شهر جمادى الأولى سنة 1425 هجرية في دمشق - الحوزة العلمية الزينية في جوار السيدة زينب «عليها السلام».

وتركت بحث الاجتهاد والتقليد تبعاً لآية الله العظمى السيد محسن الحكيم «قدس سره» حيث ترك بحث الاجتهاد والتقليد في حقائق الأصول.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على نبيّه محمد وعلى آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

ص: 389



التنبه التاسع: ترتب الآثار العقلية و العادية على الاستصحاب 5

خلاصة البحث مع رأي المصنف 9

التنبه العاشر: في لزوم كون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم شرعي بقاء 10

لا فرق بين كون المستصحب أو المترتب علة بين الأمر الوجودي و العدمي 13

خلاصة البحث مع رأي المصنف 16

التنبه الحادي عشر: في أصالة تأخر الحادث 17

أقسام تأخر حادث على حادث آخر 19

أحكام تلك الأقسام 20

وقد ذكر المصنف لمنع جريان الاستصحاب تأخر حادث على حادث آخر وجوها 21

الفرق بين الوجود المحمولي و الوجود النعتي أو العدم المحمولي و العدم النعتي 27

الفرق بين ما هو مختار الشيخ الأنصاري و بين ما هو مختار صاحب الكفاية في المسألة 38

دفع إشكال انفصال اليقين عن الشك في استصحاب أحد الحادثين 42

استصحاب أحد الحادثين فيما علق تاريخ أحدهما 46

جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ 50

ذكر المصنف وجوها لعدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما 52

خلاصة البحث مع رأي المصنف 55

التنبه الثاني عشر: في استصحاب الأمور الاعتقادية 59

الأمور الاعتقادية على قسمين و الفرق بينهما 61

جريان الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي إذا كان الأمور الاعتقادية من القسم الثاني 64

الاحتمالات في استصحاب النبوة 68

لزوم الدور في استصحاب النبوة بمعنى المنصب الإلهي 72

ص: 391

- لا إشكال في استصحاب بعض أحكام شريعة النبي السابق 73
- الجواب عن تمسك الكتابي باستصحاب نبوة موسى «عليه السلام» 74
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 79
- التنبه الثالث عشر: في عدم جريان الاستصحاب مع الدليل الاجتهادي 81
- الفرق بين العموم الاستغراقي و العموم المجموعي 82
- انقسامات العام و الخاص في المقام مع بيان حكم تلك الأقسام 85
- الأقوال في المسألة هي أربعة 98
- الصور و الاحتمالات على ما كره صاحب الكفاية على أربعة 99
- نظريات المصنف في المسألة 101
- التنبه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف 102
- الدليل على كون الشك في باب الاستصحاب بمعنى خلاف اليقين 105
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 109
- في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب 111
- الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب 112
- الأقوال في تفسير بقاء الموضوع في الاستصحاب 115
- الإشكال على الاستدلال على بقاء الموضوع باستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر 117
- الفرق بين نظر العقل و نظر العرف في اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة 121
- في إثبات كون اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي 125
- يقول المصنف: إن المرجع في تشخيص «لا تنقض» هو العرف 127
- المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود 128
- و يمكن تقريب الورود بوجهين 129

الإشكال على ضابط الحكومة 136

خلاصة البحث مع رأي المصنف 141

في ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية 144

توضيح ورود الاستصحاب على الأصول العقلية 146

ص: 392



في تعارض الاستصحابين 147

بيان ما هو المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي 150

جواب المصنف على إشكال الشيخ الأنصاري 155

خلاصة البحث مع رأي المصنف 159

في تقدم قاعدة التجاوز و الفراغ و أصل الصحة على الاستصحاب 161

في تقديم الاستصحاب على القرعة 167

خلاصة البحث مع رأي المصنف 174

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة 177

بيان مجمل جهات البحث قبل تفصيلها 179

تقريب الجهة الأولى و الثانية 180

عناوين ثلاثة في تعريف التعارض 183

بيان الفرق بين تعريف التعارض عند المشهور و عند المصنف 186

خروج موارد الجمع الدلالي عن تعريف التعارض 191

المورد الثاني: التوفيق العرفي 194

المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر 209

خلاصة البحث مع رأي المصنف 215

في بيان مقتضى القاعدة الأولية 219

حجّة أحد المتعارضين في نفي الثالث 224

مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الدليلين بناء على السببية 225

استدل على أولوية الجمع من الطرح بوجه 232

خلاصة البحث مع رأي المصنف 237

في بيان مقتضى القاعدة الثانوية في باب تعارض الأخبار 239

أخبار العلاج و أخبار التخيير 241

أخبار الاحتياط و أخبار الترجيح 244

أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة 245

الإشكال على وجوب الترجيح المستفاد من المقبولة و المرفوعة 253

ص: 393

ذكر الأخبار الدالة على الترجيح 257

سابع إشكالات وجوب الترجيح 258

في بقية الوجوه التي استدلت بها على وجوب الترجيح 264

يقول المصنف: إن المرجح في تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير 269

هل التخيير بدوي أو استمراري؟ 271

اختلاف الأخبار العلاجية في عدد المرجحات و ترتيبها أوجب اختلاف الأنظار 274

رأي المصنف 276

في التعدي عن المرجحات المنصوصة على غيرها 277

ردّ الوجوه التي استدلت بها على التعدي 280

توضيح ردّ المصنف للوجه الثالث من وجوه التعدي 286

هناك إشكالات ثلاثة عامة على التعدي 288

ردّ المصنف على الشيخ الأنصاري 291

خلاصة البحث مع رأي المصنف 295

اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض 299

قول المشهور بعدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي 306

خلاصة البحث مع رأي المصنف 309

في المرجحات النوعية للدلالة 311

في ترجيح العموم على الإطلاق 312

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ 315

يمكن تقريب الإشكال بوجهين 320

توضيح دفع الإشكال بوجوه ثلاثة 321

خلاصة البحث مع رأي المصنف 324

في انقلاب النسبة 327

توضيح كلام الفاضل النراقي و جواب المصنف عنه 332

رد المصنف على الشيخ الأنصاري 335

معنى التعارض بالعرض 340

ص: 394

- تعريض المصنف على الشيخ الأنصاري 343
- خلاصة البحث مع رأي المصنف 345
- رجوع المرجحات إلى الصدور 347
- دفع توهم الظنين بالقطعيين 350
- عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات 351
- الإشكال على اعتبار الترتيب بين المرجحات المنصوصة 354
- في تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات 357
- فرعية جهة الصدور على أصل الصدور 359
- إشكال المحقق الرشتي على الشيخ القائل بتقدم المرجح الصدوري على الجهتي 361
- دفع إشكال المحقق الرشتي على الشيخ 363
- ردّ دليل امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامة 367
- مخالفة العامة مرجح من حيث الجهة لا من حيثية أخرى 370
- رأي المصنف هو رجوع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية 372
- المرجحات الخارجية 373
- المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دليلته 375
- إرجاع بعض المرجحات الخارجية إلى المرجحات الداخلية 376
- دفع توهم جواز الترجيح بالقياس 380
- حاصل البحث في المرجحات الخارجية: عدم الترجيح بالظن غير المعتبر 387
- الفهرس 391
- ص: 395

## 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 آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

